



## DEBATS

# La influencia de la cultura política de la Revolución Francesa en los liberalismos europeos (1789-1848)

---

Vladimir López Alcañiz (Universitat Autònoma de Barcelona)

### Resum / Resumen / Abstract

Conferències impartides en el curs de doctorat *La influencia de la cultura política de la Revolución Francesa en los liberalismos europeos (1789-1848)*.

Conferencias del curso de doctorado *La influencia de la cultura política de la Revolución Francesa en los liberalismos europeos (1789-1848)*.

Seminar postgraduate courses *La influencia de la cultura política de la Revolución Francesa en los liberalismos europeos (1789-1848)*.



301

---

Totes les conferències foren impartides en el curs de doctorat *La influencia de la cultura política de la Revolución Francesa en los liberalismos europeos (1789-1848)*.

5 d'abril de 2005. María Cruz Romeo (Universitat de València): Liberalismo en España, la formación de la nación

19 d'abril de 2005. Françoise Brunel (Institut d'Història de la Revolució Francesa. Universitat de París I): L'historiographie récente sur la Terreur pendant la Révolution française

26 d'abril de 2005. Jordi Galves (Crític literari i historiador de la literatura): La literatura francesa després de la Revolució: Chateaubriand i Victor Hugo

3 de maig de 2005. Javier de Diego (Universitat Autònoma de Madrid): Los referentes revolucionarios en la cultura política del republicanismo español decimonónico

## La sociedad como representación

### En torno a la conferencia de María Cruz Romeo sobre la cultura política del progresismo español

Parece que el mundo progresista en la España del siglo diecinueve ha sido tan marginado por la historiografía como lo fue en su tiempo del poder. Dispuesta a rasgar el 'velo de ignorancia' que esto conlleva, María Cruz Romeo (profesora de la Universidad de Valencia) nos acerca al mundo progresista entre los años 30 y los 60 del siglo XIX. Propone un viaje articulado en torno a dos ejes: la sociedad y la nación. O mejor: la visión que de la sociedad y de la nación tienen

los progresistas. Como vehículo para el trayecto recurre a la noción de ‘cultura política’, que define como un sistema de representaciones dinámico y cambiante, como un conjunto heterogéneo de discursos, de símbolos, de prácticas y de recuerdos compartidos que generan identidades, como un sistema, en fin, de conocimiento del mundo y de uno mismo. Pues bien, Romeo comienza con una definición que no deja indiferente: la cultura política progresista es elitista y populista, nacionalizada y nacionalizadora.

### **La sociedad como representación**

¿Elitismo y populismo? Sí. La representación de la sociedad de los progresistas es un horizonte abierto e integrador. Pero sólo eso: un horizonte al que hay que llegar de la mano de la elite que dirige y encauza, que tutela y jerarquiza. Los progresistas apuestan por un gobierno de la razón y la inteligencia encarnadas en las clases medias. Pero comparten la retórica del pueblo a pesar de los riesgos que ello conlleva. (Hay que tener presente que aquí ‘pueblo’ se refiere a un sujeto colectivo sin derechos políticos.) ¿Por qué esta retórica? Nada más y nada menos que para ganarse a una clientela social movilizable. Y esto precisa una aclaración: los progresistas saben del peligro de una movilización. Por ello, en realidad, sólo quieren controlar a las masas para poder amenazar con su movilización potencial. Hay que tener en cuenta que un progresismo que está las más de las veces marginado del poder y que tras Espartero tampoco tiene buenos vínculos con el ejército, sólo tiene, por tanto, la calle y la posibilidad de amenazar con tomarla.

Pero hay algo más: la apelación al pueblo persigue algo más que la utilización taimada de su fuerza numérica. El mundo progresista se propone la redención del pueblo. Y para ello crea plataformas y genera discursos de integración. Esto tiene que ver con su representación de la sociedad como un espacio armónico e interclasista. Ese es su ‘horizonte de expectativa’. El futuro, piensan, pasa por formar una sociedad civil y civilizada; una sociedad civil y mesocrática, cabría añadir. Luego su acción política deberá centrarse en ensanchar ese espacio social. ¿Cómo hacerlo? Mediante el reformismo. Los progresistas no son unos ilusos ni quizá tampoco unos optimistas antropológicos. No se hacen ilusiones con respecto a las masas. Hablan de la perfectibilidad humana, hablan de progreso. Pero saben que las pasiones son consustanciales a las masas y a las mujeres: ambas carecen a su juicio de independencia y de ilustración.

El proyecto progresista es hacer de la masa un pueblo virtuoso. Ahora las masas están incivilizadas pero son la nación, la nación que ‘alimenta con su sudor y defiende con su sangre’ al resto de la sociedad. Las masas tienen que ser emancipadas; ojo: no emanciparse. Su emancipación tiene que estar subordinada a y dirigida por los notables, que se reconocen como patricios. Éstos son en teoría virtuosos tanto en lo público (en el capital productivo) como en lo privado (en el matrimonio y en la paternidad). Los patricios se implican en la cosa pública, no son burgueses egoístas. Los ‘modernos’ también tienen que intervenir en la república. En fin, se trata de un proyecto de paz social que tiene como objetivo liberar al pueblo de la pobreza, de la ignorancia y de la apatía pública. Contra esto último su receta es clara e inmediata: dosis de descentralización del poder político y universalización de la ciudadanía masculina municipal.

## La nación como representación

Lo primero que hay que subrayar es que los progresistas están embebidos de la idea de nación. Cabe tener presente que a la sazón es la izquierda quien más habla de la nación: estamos antes de 1870, momento en el que Hobsbawm detecta un claro desplazamiento del discurso sobre la nación hacia la derecha política.

La nación es una ficción discursiva. Y por ello se librarán combates semióticos para lograr imponer un discurso de la nación, una sola narración que sea de un color político. En este sentido pueden leerse las guerras carlistas, como un combate por apropiarse de la ‘nación española’. Los progresistas someterán a la nación a un proceso de recreación política, simbólica y cultural. La nación progresista no será democrática pero sí inclusiva a través de la integración subordinada. La idea es que sólo una minoría tiene derechos políticos plenos pero todos son la nación. La nación la forman también los espacios locales, de modo que los ayuntamientos son la base de la nación y la construyen. (La tercera república francesa hará lo mismo en los años setenta: la nación se construye a través de lo local y de la educación; y esa no es la nación de 1789, que entiende la nación como la superación —y no la suma— de lo local.) Así lo local encarna lo nacional. Desde lo local se ama lo nacional. Claro: saben que la nación no existe y no es tangible y que sólo puede amarse con fuerza aquello que se conoce y percibe.

Todo esto es una convicción y una necesidad, toda vez que el progresismo arraiga en los espacios locales. En lo local se hace visible la nación, se concreta la abstracción. Los progresistas recurren al pasado para encontrar las bases del régimen municipal español y lo convierten en el marcador y la seña de identidad española. La identidad es la lucha contra el despotismo y por la libertad, y los municipios guardan la llama de la libertad. La historia, dirán, es el depósito de la lucha por la libertad. Por ende, no hay nada más español que el progresismo.

De esta concepción se deduce otra premisa. La libertad no tiene anclaje territorial, por ello deben integrarse —subordinadamente— en la nación española las marcas de identidad de los antiguos reinos de España. Saben que España no es sólo Castilla. Pero su proyecto nacional es una propuesta de recreación cultural en castellano. Esto no es doble patriotismo aunque lo prefigura. Es concebir que la identidad española está mutilada sin los elementos de los antiguos reinos. Hay que insistir: la nación es la suma de lo local. Y para todo ello es preciso un proceso de recreación simbólica. Hace falta inventar una tradición y levantar un panteón nacional. Habrá que encontrar héroes y mártires y virtudes y fiestas. Habrá que hacerlo porque la lucha por la libertad no ha terminada, y la nación aún está por hacer.

## La Terreur en débat

### Autour de la conférence de Françoise Brunel sur la politique de la Terreur en France

Faire un bilan de la période de la Terreur pendant la Révolution française est toujours une question embrouillée, puisque c'est une période qui a suscité un grand nombre d'interprétations opposées. On peut dire que l'histoire de la Terreur commence au lendemain de la mort de Robespierre. Des lors, se sont ébauchées deux réponses historiographiques principales à la question posée : « qu'est-ce que la Terreur ? » : la Terreur est une circonstance exceptionnelle ou elle est inhérent au discours et aux pratiques des révolutionnaires. La première réponse a façonné une « théorie des circonstances » capable de justifier la mise à l'ordre de la Terreur dans



le contexte troublant de la guerre déclarée sur tous les fronts. La seconde réponse est une forme de déterminisme historique : la Terreur est consubstantielle à la nature même de l'idéologie révolutionnaire.

Dans la philosophie de Kant il y a une leçon étiqque que peut s'incorporer au code déontologique de l'historien. C'est l'impératif catégorique qui nous mène à agir « de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais comme un moyen ». Chaque personne est une fin en soi-même. Si l'on concède ce droit au passé, la seule conception de la philosophie de l'histoire devient impossible. Le passé et les personnes que l'habitèrent ont le droit à n'être pas un instrument de la téléologie. L'historien, quand il écrit l'histoire, doit éviter deux tentations : tomber dans l'erreur de la *petitio principii* à cause de ses préjuges et réduire le cours polyédrique de l'histoire à la lumière de ses conséquences.

### **Repenser la Terreur**

Sans écarter absolument ces deux réponses (celle de la nécessité historique et celle de la circonstance exceptionnelle), il s'agit de repenser la Terreur en d'autres termes. C'est ce qu'on a fait depuis le Bicentenaire jusqu'à présent. Ces quinze ans de travaux historiques sur la Terreur ont permis de revisiter toutes les interprétations de l'événement et de nuancer la distinction trop nette entre « circonstances » et « nécessité ». Françoise Brunel (maître de conférences d'histoire moderne à l'Université de Paris I), dans son conférence sur « L'historiographie récente sur la politique de la Terreur » tenu le 19 avril 2005, a fait un bilan des nouveaux éclairages et des nouveaux points de vue que ces travaux ont révélé.

Pour autant – Françoise Brunel commence à la fin des années 90 –, dans son ouvrage intitulé *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*, publié en 2000, Patrice Gueniffey ouvrait son propos par un constat aussi négatif que révélateur : « On n'écrit plus guère sur la Terreur. » Constat révélateur, puisque Gueniffey propose une analyse de la Terreur uniquement comme violence et comme inhérent à la Révolution. Il est un disciple de Furet et reprend une partie de l'argumentaire de l'historiographie dite critique mais, en fait, ses arguments semblent ceux de l'historiographie contre-révolutionnaire.

L'ouvrage de Gueniffey débute sur l'affirmation que la Terreur n'est pas un événement culturel, mais politique. En fait, l'auteur rejette toute référence positive à l'histoire culturelle et à l'histoire sociale, et l'on se souvient de la vieille expression de Maurras : « politique d'abord ! ». La thèse fondamentale de l'essai de Gueniffey, Claude Mazauric l'a bien résumée, est : la Terreur n'a pas constitué un moment exceptionnel et singulier de la Révolution, « elle fut simplement la mise en forme, d'une violence organique consubstantielle à la Révolution elle-même, en tant qu'elle fut acte en fin de compte démiurgique ». Françoise Brunel souligne que Gueniffey néglige les travaux que ne réduisent pas la culture de la Révolution à Rousseau : l'auteur ne cite pas l'héritage des Lumières ou l'influence du jansénisme. Enfin, on peut dire que Gueniffey veut retourner à la vieille dichotomie que nous avons déjà citée.

### **Dans l'avenir à reculons**

Parmi les innombrables travaux, recherches et colloques qui ont relancé depuis le Bicentenaire le débat sur la Terreur et son substrat social, psychologique ou idéologique, François Brunel retient le Colloque de Stanford (1992, actes parus en 1994) que patronnèrent Keith Baker et Colin Lucas, colloque pluraliste et attentif à rendre compte des points de vue

divergents, colloque auquel Gueniffey ne se réfère qu'en passant. À Stanford, l'on reprit la Terreur comme programme social et l'on s'est interrogé sur ces diverses dimensions : quelle est la relation entre la Terreur et la propriété ? Comment la Terreur a envisagé la communauté rurale et le travail ?

D'autre part, Stanford est une ouverture à l'histoire économique et sociale. Bertaud démontra que la censure à l'an II était beaucoup moins importante qu'on a dit. En plus, quelques contributions ont mis l'accent sur la dimension démocratique et égalitaire de la période. On a constaté qu'à l'an II il y a la remise en cause du système socio-hiérarchique. D'ailleurs, l'an II est l'âge d'or de la fraternité, les pratiques sociales les plus radicales ont eu lieu en cette période et l'on s'est proposé de réguler l'économie de marché et de mettre en place une politique sociale.

Depuis la parution des actes de cette rencontre en 1994, une décennie s'est écoulée, au cours de laquelle de nombreux travaux ont été réalisés sur des thèmes directement liés à la Terreur : on a étudié par exemple les représentants du peuple en mission, les comités de surveillance, l'effort de guerre, le fédéralisme, la répression de la Contre-révolution, la langue politique, etc. Les travaux récents de Timothy Tackett, ou, dans un tout autre registre, le petit essai proposé en 2003 par Sophie Wahnich, ont abordé la question des racines de la Terreur.

Une journée d'études, « Repenser la Terreur », organisée en mars 1999, et le projet de colloque à Rouen sur « Les politiques de la Terreur » ont la volonté de mettre au jour le débat autour de la Terreur et l'enrichir par les apports de la recherche récente. Qu'est ce qu'il reste à faire ? Il faut observer tous les aspects et les effets de la période et non pas seulement ses violences. La Terreur ne doit pas être étudiée dans ses seules dimensions politiques, il faut atteindre les domaines des conditions économiques et sociales, des réseaux de sociabilité et de pouvoirs, des craintes traditionnelles et des peurs nouvelles suscitées par la Révolution, du rôle individuel de chaque protagoniste, etc. Seulement de cette façon on pourra avoir un cadre plus ou moins complet et une représentation plus ou moins fidèle de ce qui s'est passé. Il ne s'agit pas de minimiser les horreurs alors commises, il s'agit d'analyser la Terreur dans toutes ses dimensions, d'écouter toutes les voix sans le couvre-oreilles du préjugé.



## Les lletres lliures

### Sobre una conferència de Jordi Galves: 'La literatura de la llibertat després de la Revolució'

Els intel·lectuals i els escriptors francesos del segle dinou pensen i escriuen en funció de la Gran Revolució. Tant se val si l'enyoren o volen evitar per tots els mitjans que es repeteixi. La il·lusion revolucionària esdevé en espill en el qual s'emmirallen tots aquells que entren la paraula com a instrument per dissenyar el futur de la nació i conjurar-ne els seus fantasmes. Tots saben, per bé que alguns s'hi resisteixen, que una part de l'obra de la revolució ja mai no podrà ser esborrada. De fet, malgrat que potser sense saber-ho, ells mateixos en són la prova fefaent. Els escriptors, els intel·lectuals, tindran a la societat francesa del Vuit-cents el paper que abans es reservava a la religió: seran la seva consciència. Si la revolució devia molt a Voltaire, Diderot o Rousseau, ara la nova intel·lectualitat haurà de guiar el poble tot confrontat les seves opinions davant l'opinió pública, l'emergència de la qual també es produeix durant el decenni revolucionari. Uns altres noms, 'les veus de la llibertat' segons l'expressió de Michel Winock, ompliran les impremtes per fer-se sentir: Benjamin Constant i Germaine de Staël, Guizot i

Tocqueville, Gustave Flaubert i George Sand; també els dos personatges en què Jordi Galves, crític i historiador de la literatura, centrà la seva conferència: François René de Chateaubriand (1768-1848) i Victor Hugo (1802-1885).

### **La recerca de la incertesa**

“La incertesa com a exercici de responsabilitat intel·lectual, això és el que aporten Chateaubriand i Hugo”. Amb aquesta contundent afirmació començà Galves a apropar-nos els ecos d’aquestes dues veus de la llibertat. Certament des de posicions molt diferents, però és precisament la convergència en el valor que atorguen a la llibertat la que ens permet de copsar la cultura comuna sobre la base de la qual s’aixecà la figura de l’intel·lectual a França. Perquè, en efecte, la societat burgesa que emergeix el 1815 després de vint-i-cinc anys d’acceleracions i turbulències es fonamenta molt més en la llibertat que no pas en cap dels altres dos principis de la revolució: la igualtat i la fraternitat.

El problema al qual Hugo i Chateaubriand fan front és el de les ombres de la revolució: el trauma i la fragmentació social, els crims i els assassins, els oportunistes i els acomodaticis; o més senzillament, el Terror que ha comportat la revolució. Chateaubriand s’hi oposarà des de la seva talaia romàntica i aristocràtica; front al dogma, assumirà els dubtes i les contradiccions com a part substancial de la condició humana, com ho féu, també a París però molts segles abans, Pere Abelard. Hugo entrarà més tard en escena: esdevindrà la consciència de la França republicana des del seu exili durant el segon Imperi (1852-1870). Des d’allà ressonarà la seva veu constant que reclamarà la legitimitat democràtica. Com a l’Anglaterra del segle divuit, on Laurence Sterne i altres recuperaren Cervantes, Hugo i Chateaubriand apostaran per la incertesa. Un gest cabdal puix que, tal com avui sabem, la incertesa, de Montaigne a Kundera, és un dels valors axials de la modernitat. Parafrasejant Blumenberg, la inquietud travessa el riu de l’era moderna.

306

### **Lletres per a la llibertat**

Chateaubriand és un aristòcrata reialista, però certament un de força insubmís. En realitat, en les seves accions i el seu pensament hi traspua un esperit romàntic. És un amant de l’aventura, que viurà a Anglaterra i a Estats Units, entre d’altres indrets. Serà un defensor de la monarquia i de la pompa —del seu gust exquisit prové l’anomenat filet Chateaubriand—, però per a ell la lluita per la monarquia és una manera romàntica de viure intensament. Sia com fora, ell és conscient que la monarquia restaurada no és la mateixa que la de l’Antic Règim. És la monarquia de la llibertat. El 1804 trencarà la seva relació amb Taylllerand a causa d’un crim polític, que Chateaubriand sempre rebutjarà, i passarà a l’oposició a l’imperi. Després serà al costat del rei, però criticarà altres reialistes com Louis de Bonald o Joseph de Maistre perquè estan d’acord amb la censura. Ell, en canvi, ho estarà amb la llibertat de premsa, amb el diàleg i el debat d’idees. Algú ha anomenat Chateaubriand un ‘ultra liberal’: no del tot liberal, perquè fou ferventment religiós i fidel a la dinastia, però tampoc no del tot ultra, perquè acceptà les coordenades de la nova era que 1789 havia iniciat. I entre aquestes coordenades, al seu eix hi haurà sempre la llibertat.

Hugo va néixer en el si d’una família bonapartista i ell, en la seva joventut, fou monàrquic. Però la seva evolució el menà a un liberalisme de caire social. El 1848 fou el moment en què la seva adscripció liberal es consolidà, fet que va provocar el seu exili quan Napoleó III accedí al poder. A l’exili van nàixer les grans novel·les d’Hugo. A Guernsey completà una obra coral, sens dubte la més coneguda de les que va escriure: *Els miserables*. En el text descriu

vívidament, ensems que condemna, la injustícia social de la França del Vuit-cents. Amb l'adveniment de la Tercera república, Hugo va passar a l'activitat política: estava a favor de l'abolició de la pena de mort, dels drets de les dones i de l'educació obligatòria i gratuïta. El seu pas per la política fou curt perquè la seva veu no era prou escoltada a l'Assemblea. Però la seva mort, l'any 1885, es va convertir en un acte simbòlic d'afirmació de tot allò pel qual ell havia lluitat: la república i la llibertat.

Tots dos, Chateaubriand i Hugo, eren bons lectors de novel·la de cavalleries, perquè allà hi ha un elogi de la llibertat. Chateaubriand afirmà la seva llibertat individual a través de l'afirmació del jo en unes memòries en les quals, en part, s'inventa a si mateix. És un aristòcrata. En canvi Hugo és un burgès: ell escriu novel·les en les quals traça un retrat sentimental d'un poble que, en part, també inventa. Cap dels dos no creu en canvis profunds, de soca-rel. De fet, els personatges d'Hugo mai no es desempallegaran del llast del clixé: ell denuncia la condició femenina, però les dones que retrata són sovint lleugeres; ell imagina un poble virtuós en el qual ha de residir el progrés, però els pobres de les seves novel·les són de vegades lladres. Hugo, de fet, està satisfet amb el seu paper de consciència teòrica. Certament, aquestes són les seves limitacions i no s'han d'ocultar. Però les seves plomes, escollides entres les moltes més que hi van haver, encara són dues de les més brillants del combat que, al segle dinou, la 'república de les lletres' lliurà en nom de la llibertat.

## Los espejos de la república

### En torno a 'Los referentes revolucionarios en la cultura política del republicanismo español', de Javier de Diego Romero

“Ha pasado un siglo. La soberanía de los pueblos se ha sustituido a la soberanía de los reyes. Allí donde aún subsisten los tronos, una ley suprema preserva al monarca de la torpe servidumbre del capricho. Los privilegios han muerto o agonizan. La opinión pública impera con imperio incontrastable. Las naciones obedecen a la ley que ellas mismas, mediante su propia representación, se dictan. El derecho es común patrimonio de todos. No hay leyes de excepción, privilegios privativos, jurisdicciones privilegiadas. La Iglesia misma ha ganado en libertad tanto cuanto ha perdido en poder, riqueza, monopolio e influencia. Y de esta comunidad del derecho, ha resultado en suma una sociedad más próspera, más culta, más moral, más venturosa, más digna, capaz de cumplir más altos fines y de acometer más grandes y difíciles empresas. La causa de esta transformación maravillosa ha sido la revolución”.

### Una imagen vale más

Este es uno de los textos con los que Javier de Diego, doctorando de la Universidad Autónoma de Madrid, ilustró su conferencia acerca de la imagen de la revolución francesa en el republicanismo hispano. El texto, aparecido en *La Justicia* el seis de mayo de 1889, glorificaba en su primer centenario la revolución y “el pueblo en cuyo seno se inició, bajo la enseña de ‘libertad, igualdad, fraternidad’, ese gran movimiento” llamado a abrir un nuevo horizonte de expectativas a la cultura política europea. ¿Hasta qué punto fue así?

El universo plural del republicanismo ha permanecido oscurecido mientras ha durado la polarización historiográfica entre el materialismo y sus enemigos. Sin embargo, la recuperación de la 'cultura política' como clave analítica lo ha beneficiado. De Diego citó al respecto los trabajos de Pere Gabriel, que habla de las culturas liberal-progresista y liberal-democrática según la importancia que conceden a la ciudadanía activa; de Suárez Cortina, que maneja los

conceptos de cultura política radical y reformista en función de criterios sociales, religiosos y parlamentarios; y de Román de Miguel, que distingue tres culturas políticas y las sitúa entre los polos comunitarista e individualista.

Elaboraciones teóricas como éstas iluminan los puntos de unión de ese ‘universo plural’ que fue el republicanismo decimonónico. Entre ellos, destacan el racionalismo como criterio de verdad frente a la tradición o la religión, la necesidad de tener un jefe de Estado elegible y revocable y una visión común del papel de la monarquía borbónica en la historia de España. Porque la historia es, en efecto, un elemento crucial en su identificación política: para ellos, las Cortes de Cádiz son el ‘año cero’ del combate por la democracia.

Esta identificación se articula en dos planos: serán republicanos y demócratas. Defenderán una concepción civil de la ciudadanía, para la que reclamarán libertades políticas —de reunión, de asociación, etcétera— y civiles —de pensamiento, de expresión, etcétera—. Interpretarán el episodio de la revolución de 1789 como el momento fundacional del nuevo individualismo: el de los derechos humanos y la libertad frente al privilegio y la servidumbre. Para ellos, los demócratas y republicanos españoles, 1789 representa el comienzo de una nueva era basada en la razón y la ciencia, que permite pasar de la verdad revelada a la verdad demostrada. El comienzo de esa historia tendrá su fin, su cima, en la revolución liberal de 1868, pero la Restauración los devolverá a la oposición crítica frente a un orden que, a su juicio, conculca los derechos individuales tan largamente batallados.

### **Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur**

De todas formas, como reza la máxima escolástica: ‘todo lo que se recibe, se recibe al modo del receptor’. Es decir: no hay una recepción acrítica del legado revolucionario. Antes al contrario, podemos ver como el posibilista Castelar reprocha al absolutismo filosófico de 1789 el hecho de que no tenga en cuenta ni circunstancias ni condiciones. Como escribe en su *Historia de Europa desde la Revolución francesa hasta nuestros días* de 1899: “Del absolutismo le provino el fanatismo, que la arrastró hasta el terror; el falso concepto de la sociedad y la creencia de que bastaba con la voluntad del gobernante para cambiar la organización social, le comunicaron la violencia en los procedimientos, que suscitó la guerra civil; y la universalidad de las conclusiones filosóficas le infundió aquella tendencia a la propaganda agresiva que concitó contra ella a las potencias europeas. Pero al mismo tiempo, el absolutismo y el universalismo de los principios filosóficos sacaron a la Revolución francesa del molde estrecho de la nación y la elevaron a redentora de los pueblos y legisladora de las nacionales, en lo que dejó muy atrás a la iglesia, que no rebasó los límites nacionales”.

En cambio, para un republicano federalista como Pi i Margall, a la grandeza de la revolución cabe objetar otros defectos. Así lo expresa en un discurso pronunciado con ocasión del centenario de la Revolución francesa: “¡Ah! Francia ha querido siempre una e indivisible la república, y ya en su primera revolución hizo cuanto le fue dable por destruir la vida de sus antiguas regiones. En vano los girondinos le hicieron ver los peligros de esta política y quisieron buscar en las provincias un contrapeso a la omnipotencia de la capital. Ciega, no ha visto nunca que la concentración de la vida política de la nación en París la exponía a los golpes de Estado sin dejarle abrigo alguno para los parlamentos que pudiera disolver la espada de los dictadores. Vencido París, ha quedado siempre vencida Francia: el dictador ha impuesto desde París su voluntad a la nación entera”.



Castelar, para contrarrestar los excesos de la revolución, dirige su mirada a Inglaterra. Frente al acelerado y turbulento progreso francés, se fija en el más lento, pero a su juicio más firme, de los ingleses. De esa observación deduce que cuando la democracia va más allá de lo civil y lo político, cuando atañe e injiere en lo social, genera reacción y pierde lo ganado. Asimismo, para compensar el centralismo francés, Pi i Margall dice: “volved los ojos a la América del Norte”. Son ellos dos ejemplos de que el republicanismo español tuvo diversos referentes, distintos espejos en los que ver reflejadas sus esperanzas y ambiciones. Ellos mismos, Castelar y Pi, eran ramas diferentes de un tronco común. Pero ese, a juzgar por la posición central que ocupa en sus textos, no es otro que el republicanismo francés nacido de la revolución. Ese era el espejo más exigente y el que los obligaba a vestir sus mejores galas intelectuales.



