

LA HISTORIOGRAFÍA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Traducción de JULIÁN MEZA

Los problemas planteados por los acontecimientos de 1789 en Francia son los del pensamiento de nuestros días. En este final del siglo XX aparece con toda claridad el fracaso de los intentos por resolver las contradicciones inseparables de la época de los individuos libres. Hoy la dinámica de la democracia funda más que nunca, es evidente, en la idea

de que el cuerpo político es producto de la voluntad de cada uno y debe encargarse de garantizar y extender sin cesar los derechos de los individuos. De esta manera, nos ballamos aún en el mundo de 1789, con los problemas que planteó ese año famoso una Asamblea que había sido convocada con otros fines y que todavía nos habla como si fuera ayer.

LA INTERPRETACIÓN DE LA revolución francesa a través de la lucha de clases fue llevada a las fuentes bautismales por los historiadores liberales de la Restauración antes de que Marx volviera a utilizarla en una explicación de la historia con un mecanismo idéntico, pero cuya finalidad y cuyos actores son diferentes. Marx prolonga la idea del conflicto entre las clases y lo extiende a la burguesía y al proletariado, para convertirlo en el teatro de un verdadero desenlace del drama de la alienación humana, dado que el proletariado es portador del fin de la sociedad de clases. Pero este nuevo "fin de la historia" no impide que Marx conserve en común con sus predecesores burgueses una interpretación de las causas de la revolución francesa por la preponderancia de la clase media; una preponderancia lentamente adquirida en el plano social durante los últimos siglos del Antiguo régimen, que 1789 cristaliza al llevar al poder político a esta burguesía.

Mucho antes de Marx, la dificultad de este tipo de interpretación consiste en dar cuenta de las modalidades de esta toma del poder, pues se trata de un análisis del contenido del acontecimiento revolucionario y no de sus formas, ni menos aún de su duración. Podemos comprenderlo con el ejemplo de los liberales franceses. Por una parte, Guizot elabora con gran riqueza la idea de la promoción histórica de la clase media, ligada a todo el movimiento de la "civilización". La analiza en su aspecto material: el desarrollo de la economía, el crecimiento de la producción y del consumo de bienes, el progreso de los intercambios y del mercado, el bienestar general, el lujo de las clases ricas y de las ciudades; en su aspecto social: el creciente papel desempeñado por la clase media, emancipada de la subordinación feudal desde el movimiento de las Comunas y convertida en figura de proa de la construcción de la unidad nacional; en su aspecto moral: la conquista de la autonomía por los individuos, a la vez en el mundo de las relaciones con Dios (protestantismo) y con la ciudad (la figura de la ciudadanía como participación del individuo en su historia humana); y, finalmente, en su aspecto político: la constitución (o reconstitución) del derecho y de la esfera pública, divididos por la feudalidad y reencarnados por la monarquía en nombre de la nación. La "civilización"

—término que Guizot retoma del siglo XVIII para expresar menos un Estado que un proceso, mediante el cual la sociedad europea se vuelve "civil"— expresa todo esto a la vez: el crecimiento de la economía y el de la libertad, los progresos del individuo y los de la unidad administrativa, la Reforma y el Estado nación. Su trabajo secular de desmantelamiento del sistema feudal culmina con 1789, que hace aparecer al fin, a la luz de la historia, la sociedad moderna y su *deus ex machina*: la clase media. "Es preciso —escribe en sus lecciones de 1820— fechar las revoluciones el día que estallan. Es la única época precisa que puede asignarse, pero no es aquella en la que operan. Las sacudidas llamadas revoluciones son mucho menos el síntoma de lo que comienza que la declaración de lo que pasó".

Pero, a la vez, es el desarrollo desordenado de los acontecimientos a partir de 1789 lo que se vuelve problemático. Si la revolución expresa una necesidad de la historia y, más aún, de una historia ya casi adquirida antes de ella, es el propio acontecimiento revolucionario, sus "tinieblas" y sus "tempestades" —dice significativamente Guizot— el que se vuelve opaco, por dos razones y en dos aspectos. Para empezar, pone de manifiesto una separación misteriosa entre su razón, es decir el conjunto de causas que le permiten ser, y su desarrollo, que lo lleva a algunos desbordamientos. En lugar de instaurar el gobierno representativo, coronamiento y complemento de la nueva sociedad, la revolución tiene una trayectoria errática, que la pone en conflicto con sus propios principios, dado que ni el robespierrismo ni el bonapartismo son compatibles con la libertad. Por otra parte, el carácter incontrolable de esta trayectoria pone de manifiesto que la clase media, supuestamente victoriosa en 1789, no domina verdaderamente su desarrollo. Hay pues en la revolución de 1789 un rasgo verdaderamente anárquico, más poderoso que toda estrategia individual, o de clase, que engloba a todos sus actores y que hace imposible durante mucho tiempo la constitución de un gobierno regular. Pero como Guizot jamás escribió sobre la propia revolución francesa, no dejó ni una elaboración en profundidad del desarrollo revolucionario como tal, ni un comentario sobre las dificultades para pensar en su conjunto la necesidad de 1789 y los azares de lo que 1789 inaugura.

Estas dificultades se pueden encontrar en efecto en Mignet, autor de una historia de la revolución, no menos convencido del carácter necesario de las revoluciones en general y de la de 1789 en particular. Y en efecto, al igual que para Guizot, para Mignet ésta se hace antes de haber ocurrido: "Los Estados Generales no hicieron sino decretar una revolución ya hecha" que, por lo tanto, es irreversible. Por lo demás, atravesó episodios tumultuosos, aparentemente incompatibles con la especie de certidumbre que rodeó su aparición. Pero aun esta marcha caótica fue "casi obligada", pues Mignet no recurre, para demostrarlo, a un razonamiento del tipo "astucia de la razón", sino a un encadenamiento de acciones deliberadamente queridas por los actores, ya que si la revolución, aun cuando se haya inscrito en lo que la precedió, debió ser tan compleja, tan prolongada y tan sangrienta, se debió a que se encontró con poderosos enemigos que desviaron su desarrollo, y al luchar contra ella provocaron las pasiones de sus partidarios más extremados, y de aquí, después de la revolución de la clase media, la del pueblo, en 1792, y, más tarde, el retorno del péndulo, una vez salvada la nación, después del 9 Termidor. De manera que si bien hay una necesidad en el desarrollo de los acontecimientos revolucionarios, se trata de una necesidad segunda, deducida de la necesidad primera que da su plena razón histórica al nacimiento de la sociedad moderna, bajo el ala de la clase media.

Mignet salva así su lectura filosófica de los acontecimientos de la revolución francesa al precio de inconsecuencias lógicas. 1789 pone de manifiesto un acontecimiento inevitable, preparado desde tiempo atrás por toda la evolución de la antigua sociedad; y, sin embargo, provoca formidables reacciones hostiles de parte de individuos y clases demasiado fuertes y demasiado libres para oponerse a ella. La "segunda revolución", la de 1792, hecha por la "multitud" contra la clase media, no tiene la dignidad de la primera porque no corresponde a ningún plazo vencido de la historia; no puede, por definición, crear instituciones o leyes, porque es por completo violencia defensiva. Y, sin embargo, también es inevitable —temporalmente, es verdad—, como muralla provisional de la primera. La interpretación determinista envuelve así todos los desvíos de la política revolucionaria en nombre del gran designio, como ocurre en Joseph de Maistre, aun cuando sea en el otro sentido. Aun las luchas y los conflictos más directamente ligados a las rivalidades entre personas toman su razón de ser de la doble finalidad provisional de la revolución: hacer retroceder al enemigo y destruir el antiguo régimen, a fin de hacerla retomar su curso normal, su base social original y su proyecto de fundar la ley. La dictadura fue un paréntesis indispensable para el establecimiento de la libertad: el reino de la multitud, el instrumento necesario del gobierno de la clase media. Lo que hay de evidentemente más improvisado en la revolución obedece, sin embargo, a la determinación de los grupos sociales por la naturaleza del acontecimiento.

Marx conoce la historia de Mignet, al que leyó, junto con toda la literatura sobre el tema, en el curso de su estancia de un año en París, en 1844. Pero lo que sabe de la revolución francesa lo aprendió, en primer término, en la *Fenomenología* y en los *Principios de la filosofía del derecho*. Hegel elaboró su teoría del Estado a través de una crítica de la revolución. A su vez, Marx hizo la crítica de la filosofía hegeliana del

derecho poniendo de cabeza la historia del Estado que ésta había propuesto, sin perder de vista el ejemplo privilegiado, y casi obsesivo en la época, de la revolución francesa. En Hegel el Estado planea por encima de la sociedad como instancia suprema de la historia, que debe concluir el divorcio privado - público de los tiempos modernos y realizar la libertad del hombre. En Marx, en el joven Marx de 1843 - 1844, ocurre lo contrario: existe una prioridad de la sociedad civil sobre el Estado. Y lo que constituye por excelencia la modernidad es la sociedad de las relaciones mercantiles de producción y de intercambio, desembarazada de todas las trabas para la actividad de los agentes económicos; es el individuo privado, mórada encerrada en su trabajo, sus intereses, sus goces y sus cálculos, separado de sus semejantes y ajeno a la inquietud de la comunidad.

Ahora bien: 1789 es su obra. En efecto, la revolución francesa hizo aparecer en su desnudez a la sociedad burguesa liberada de sus cadenas feudales. Después de Guizot y de Mignet, Marx da una interpretación social de 1789, en términos modificados. 1789 es el acontecimiento mediante el cual la burguesía, ya dueña de la sociedad, corona su dominación al hacerse del poder político; pero lo que funda con esta relación es una esfera pública en apariencia autónoma, que separa radicalmente lo político de lo social y que, sin embargo, es dependiente: el Estado democrático representativo, que sucede a la monarquía absoluta. Un Estado, en efecto, aparentemente autónomo del todo, puesto que su carácter representativo expresa la separación de la sociedad y del Estado, y su carácter democrático (su universalidad) la abstracción de la ciudadanía igualitaria en relación con las situaciones reales de los individuos en la sociedad civil. Sin embargo, esta autonomía es una mentira: es un Estado que no constituye sino la máscara comunitaria de la sociedad real, que es la del individualismo privado. Se trata de una simple coartada que no expresa sino la ilusión de la igualdad en el mundo de la desigualdad. Los individuos separados de la sociedad civil moderna están alienados en la comunidad imaginaria del Estado.

Esta dialéctica de lo político y de lo social proporciona a Marx no sólo una interpretación de conjunto, sino también los elementos para una cronología de los acontecimientos. Manifestación por excelencia de la política moderna, la revolución francesa devela íntegramente lo que Marx llama "el idealismo del Estado". Este es el sentido de 1789 y más aún de 1793 y de la dictadura jacobina, en donde el espíritu de la revolución se revela más radicalmente. Pero en este juego desigual, en el que el hombre social es el fundamento real del hombre imaginario de la política, la sociedad civil acaba por volver a ganar aquello que la revolución habría usurpado provisionalmente. 1793 es el apogeo de la emancipación ciudadana, pero el Termidor de 1794 es su verdad. Sin embargo, esta venganza de lo real sobre la idea dura poco: al final está la dictadura bonapartista. Es verdad que Napoleón no deja de tener en cuenta los intereses burgueses; es el hombre del Código Civil, que es la verdadera fundación social del mundo postrevolucionario. Sin embargo, mediante su dictadura impone a la burguesía un Estado cuyos fines son distintos de esos intereses, que tiene sus propios fines como Estado o, mejor aún, que es su propio fin. En este sentido Napoleón reinventa el Terror dándole un contenido diferente: la conquista en lugar de la virtud. La dictadura imperial

es una versión administrativa del Terror, al precio de un cambio de objetivo. Bajo la relación de la dominación de la sociedad por el Estado Marx vuelve a hallar el tema, tan apreciado por la historiografía liberal, de la filiación entre robespierrismo y bonapartismo.

Pero al mismo tiempo vuelve a encontrar también las dificultades inherentes a cualquier interpretación social de la revolución: la pluralidad de las formas políticas. Se puede concebir fácilmente el paso de 1789 a 1793, de la monarquía a la república, a través de la radicalización de los hombres y de las ideas; pero ¿cómo explicar que el sistema que vuelve con el Termidor de 1794 y que tiene su verdad en el gobierno de la burguesía, resbale otra vez en una nueva versión del Estado absolutizado en 1799? El primer Bonaparte plantea ya al primer Marx el mismo problema que el segundo Bonaparte al segundo Marx: el de un Estado instaurado por la burguesía, parcialmente a su servicio y, sin embargo, independiente de ella. A la vez burgués y no burgués, ¿qué representó Robespierre?, ¿qué representa Napoleón? El Marx de la madurez jamás volvió sobre la revolución tan sistemáticamente como lo hizo en sus obras llamadas "de juventud". Pero es fácil ver en sus obras consagradas a la segunda república francesa y al advenimiento del segundo Bonaparte que jamás resolvió el enigma ya presente en sus análisis de la *Cuestión judía* o de la *Sagrada familia* a propósito de 1789: si la "ilusión" del Estado moderno no es más que la mistificación mediante la cual la burguesía disfruta su reino indivisible, ¿por qué esa cascada interminable de revoluciones y de golpes de Estado al servicio del mismo poder? La respuesta más interesante de Marx es la que le permite —por momentos, como en *El 18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*— volver a introducir la idea de la independencia del Estado en relación con la sociedad. Sin embargo, Marx jamás va al fondo de esta intuición, que le sugiere la historia de Francia, porque no cesa de ocultarla con la idea inversa del Estado como instrumento de la clase dominante, ligado al ascenso y a la caída de dicha clase, que triunfa con ella y con ella es condenado. Prisionero de una filosofía determinista, comparable a la de los liberales, se encuentra así en el mismo callejón sin salida que ellos al interpretar la historia política de Francia a través del desarrollo de la economía y de la sociedad civil.

Tal vez este callejón sin salida impidió a Marx escribir esa historia de la Convención con la que soñaba en su juventud, pero no detuvo a sus herederos. La historiografía de la revolución francesa en el siglo XX ha estado dominada, en efecto, en la mayoría de las universidades europeas y en primer lugar en la Sorbona, por la revolución rusa de 1917 y, al mismo tiempo, por el leninismo. La primera constituyó, en su época, esa revolución social anunciada por Marx que debía seguir a la revolución política de los franceses. Tras haber logrado tomar y conservar el poder apareció, de pronto, como una confirmación de esa predicción y se instaló en un orden de sucesión casi natural con respecto a 1789, con una evidencia tanto más fuerte cuanto que los bolcheviques no habían cesado de reivindicar el precedente jacobino. En cuanto al leninismo, la variante más subjetivista del marxismo, permitió magnificar, en detrimento de la idea de las condiciones objetivas de cualquier acontecimiento histórico, el aspecto disruptor, creador, casi demiúrgico del concepto de revolución, como modo de acción no nada más privilegiado, sino como el único válido.

Y de ahí surgen dos rasgos de esta historiografía leninista de 1789, que izquierdizan los análisis de Marx. Mientras que Marx permaneció siempre fiel a la idea de los historiadores franceses de la Restauración, según la cual la monarquía absoluta es un poder autónomo en relación con la sociedad, y un árbitro entre la nobleza y el tercer Estado, la historiografía "marxista" del siglo XX ve en el absolutismo un gobierno aristocrático que gobierna el reino en beneficio de la que fue una clase feudal que socialmente se mantuvo como dominante. Esta tesis, desconocida por Marx, extrapola en el pasado la intransigencia leninista sobre el contenido de clase del Estado capitalista moderno, concebido como instrumento de los monopolios, independientemente de los procedimientos "formales", pero también transforma la interpretación que hace Marx de la revolución francesa, dado que para Marx la sociedad francesa del siglo XVIII es ya ampliamente burguesa.

Al mismo tiempo la revolución francesa tampoco es ya la misma. Si bien continúa siendo, en última instancia, un producto del desarrollo del capitalismo, recibe en su versión leninista una especie de incremento de su necesidad, en virtud de que debe derrocar y desarraigar una sociedad y un Estado que se defiende con todos los medios a su alcance. Tanto en este como en otros terrenos el leninismo privilegia el lado voluntarista del marxismo. Más aún que el advenimiento de la burguesía, la revolución francesa es la epopeya dramática por medio de la cual se revela la burguesía y produce una sucesión de violencia y de regímenes a través de los cuales manifiesta su conflicto y su victoria sobre la formidable contrarrevolución. Por oposición a Marx, el historiador leninista de la revolución celebra más el curso de ésta que su balance. Así se explica el acento puesto en 1793 más que en 1789 y la preferencia dada a los jacobinos sobre los Constituyentes, por no decir nada sobre los termidorianos. El historiador que admira octubre de 1917 se encuentra en un terreno familiar a los hombres de 1793 desde el momento en que la experiencia soviética ilustró también la necesidad de la dictadura y del Terror. Comparte con los jacobinos y los bolcheviques la creencia según la cual la acción revolucionaria puede y debe cambiar la sociedad, es decir la creencia que Marx había analizado como característica de la ilusión del político, la cual debía ser enterrada y superada por la revolución social.

Así, la superposición de la imagen de la revolución rusa a la revolución francesa pudo suscitar investigaciones nuevas y trabajos de erudición inéditos, en particular sobre el estudio de las clases populares y su acción a finales del siglo XVIII. Por otra parte, inevitablemente profundizó las dificultades que presentaba la interpretación social de los acontecimientos revolucionarios franceses, desde el siglo XIX, en los escritos de Mignet o de Marx, quienes tenían ya grandes dificultades para pensar en su conjunto la naturaleza de la revolución y el carácter de su curso. Pero si la revolución burguesa tiene como punto culminante lo que tuvo de no burguesa (o de "anticipador" de otra revolución por venir), ¿cuál es la utilidad del concepto que sirve para definirla? La contradicción, inseparable del marxismo, entre necesidad histórica y voluntarismo subjetivo es llevada aquí a un punto de tensión extrema, dado que encarna, por una parte, en dos actores colectivos de intereses contradictorios que, sin embargo, están enganchados a la misma obra histórica. Y, por otra parte, esta burguesía supuestamente destinada a realizar una tarea cuando

llega a su madurez no cesa de manifestar su impotencia para realizarla. El gobierno de la burguesía que instaura 1789 se revela como el menos Estado de los gobiernos, dado que abre el camino a formas de Estado que la burguesía no controla, como la dictadura del año II y el despotismo de un Bonaparte.

II

Lo que se ha desvanecido progresivamente, desde hace unos treinta años, en la historiografía de la revolución francesa es, pues, el conjunto de la interpretación social del acontecimiento, y no sólo en su modalidad marxista sino, también, en su forma anterior, clásicamente burguesa y liberal, tal como apareció con los historiadores de la Restauración. La versión marxista de esta interpretación volvió frágil su virtud explicativa al asociar con la noción de burguesía especificaciones históricas precisas como la victoria previa de una economía capitalista. Y el torcimiento leninista del marxismo volvió más problemático todavía el empleo del concepto de revolución burguesa al superponer 1917 a 1789 y al valorizar la dictadura del año II, es decir el episodio más voluntarista de la revolución francesa. De esta manera la interpretación social de la revolución ha perdido sin cesar su pertinencia con la adición de caracteres suplementarios y específicos atribuidos a su necesidad.

Esto se puede comprender al examinar precisamente esas especificaciones, remontando el curso de la historia y considerando sucesivamente el caso de la interpretación leninista, el de la interpretación simplemente marxista y, en fin, el de la matriz burguesa — liberal de toda esta historiografía.

En el caso del marxismo — leninismo el problema consiste en poner el episodio menos burgués de la revolución — caracterizado por la dominación provisional de los descamisados, la economía estatizada, la dictadura terrorista ejercida no sólo contra la aristocracia por nacimiento, sino también contra la aristocracia producto del enriquecimiento — en el marco de la necesidad de conjunto de la naturaleza burguesa de la revolución. ¿Cómo es posible que el advenimiento político de la burguesía se vea acompañado de episodios que constituyen su negación? La solución de la contradicción es tanto menos fácil cuanto que se pone el acento en el desarrollo de la revolución más que en su balance, y en particular en la dictadura de 1793, que supuestamente anticipa las condiciones para otra revolución por venir: la de 1917. Lo que se prefiere en esta versión es más el carácter revolucionario de 1789 que su carácter burgués. Pero al celebrar así la ruptura de la democracia con la ley y la capacidad en la que se encuentran los principios y los vencedores de 1789 para fundar el cuerpo político en instituciones duraderas es difícil conservar como hilo conductor la naturaleza burguesa de la revolución francesa. Para hacer esto hay que transitar por la idea de la contrarrevolución aristocrática que obliga a la burguesía a una alianza con el pueblo y a un ejercicio prolongado de la violencia, y esta idea descubre un razonamiento circular porque las resistencias a la revolución, casi inexistentes en 1789, están condicionadas de hecho por el radicalismo de la revolución, inexplicable en términos de intereses de clase.

Es verdad que en el propio Marx no se encuentra esta concepción hipervoluntarista de la historia revolucionaria francesa. Marx insiste sobre todo en los factores objetivos que conducen a 1789: la madurez de la burguesía francesa como

clase ya dominante en la sociedad antes de conquistar el poder. Pero como Marx liga esta dominación a la de una economía capitalista, conduce al historiador de este periodo a otro tipo de callejón sin salida, subrayado durante la década de 1960 por el historiador inglés Cobban: la economía francesa de finales del siglo XVIII, ampliamente fundada en la producción agrícola y en la multiplicidad de pequeñas empresas rurales, no es precisamente capitalista, como se puede observar si se la compara con la economía inglesa de esta época. Y la burguesía que hizo 1789 — la que puebla, por ejemplo, los Estados generales, de lado del tercer Estado o, un poco más tarde, las administraciones departamentales — no es precisamente una burguesía capitalista. Si bien cuenta con cierto número de mercaderes y de comerciantes, pero prácticamente no cuenta con "manufactureros", está masivamente dominada por practicantes del derecho: abogados, jueces, procuradores, por gente que adolece precisamente del espíritu "manchesteriano" y que es ante todo producto del absolutismo francés y de la sociedad burocrático — estatal del antiguo régimen. Por otra parte, si se juzga la revolución francesa ya no por sus actores, sino a través de su balance objetivo, tampoco se puede leer en ella el advenimiento del capitalismo: la economía francesa continúa siendo más que nunca, comparada con la inglesa, de tipo preindustrial. La revolución y el imperio democratizaron los valores burocráticos y militares de la antigua sociedad francesa al darle al pueblo lo que era el dominio reservado a la aristocracia. Lejos de haber transformado esos valores nacionales, los volvieron a arraigar.

Vale más, pues, si nos atenemos a la noción de una revolución burguesa, conservar la indeterminación que tiene en el pensamiento de los historiadores franceses de la Restauración y no hacer de ella sino la punta de un movimiento más vasto, designado de manera un tanto vaga como los progresos de la "civilización". Desde este ángulo se abarca un conjunto de condiciones de 1789 a largo plazo, tales como el crecimiento de la economía en términos cuantitativos, los progresos de las comunicaciones y de los intercambios, el retroceso de la mortalidad, el embellecimiento de las ciudades y del arte de vivir, la modernización — unificación del reino por la acción del Estado, cosas por las cuales los hombres del siglo XVIII sintieron un gran aprecio. La revolución francesa es una hija del crecimiento y no una crisis del estancamiento. Pero el historiador no gana nada en claridad al hacer de la burguesía el único maquinista de ese progreso, dado que no puede constituirla, por lo tanto, al final del proceso histórico, como único actor o beneficiario único de la revolución. Y está, pues, conducido a renunciar a la idea de que existe, para explicar 1789, una vía real en torno a la cual se ordenarán todas las series causales, de las cuales la burguesía, actor central del movimiento de la sociedad civil, constituiría el eje.

Si se renuncia a esto la revolución francesa no pierde nada de su dignidad histórica. Al contrario: al dejar de ser el gesto de una clase es todavía más la fecha de nacimiento de la modernidad, vuelve a encontrar el papel que le atribuyeron, para lo mejor y para lo peor, desde finales del siglo XVIII, sus más profundos testigos: Sieyès, Benjamin Constant, Burke, Kant, Fichte, Hegel, es decir el de hacer aparecer el mundo de los individuos autónomos, en lo sucesivo encargados de reconstruir la *Cité* sobre la base de sus voluntades libres. Y esta no es una ambición específicamente burguesa, dado que

sigue definiendo también los esfuerzos de aquellos que se proponen superar el horizonte burgués, de acuerdo con la prédica socialista, porque engloba todas las empresas intentadas desde 1789 con el fin de hacer una comunidad política con el universo social atomizado del individuo moderno. En relación con ella tanto el universo burgués como la pretensión socialista de sucederla se hallan en una situación de filiación. Hay que partir de ella para comprender lo que nos separa de la sociedad antigua, cualquiera que sea el porvenir que podamos asignar a la sociedad moderna. En otras palabras, el historiador de este final del siglo XX vuelve a hallar intacto el enigma de 1789, que es el de constituir una ruptura y un origen, es decir la principal figura de la discontinuidad histórica, imposible de domesticar con los rasgos de la dominación provisional o definitiva de una clase, de acuerdo con un porvenir que se le asignaría por anticipado.

Al desuncir 1789 de la burguesía se vuelve a hallar, con su misterio, cierta indeterminación de esos acontecimientos famosos. Se vuelve a dar libertad a los actores históricos que quisieron ser por excelencia libres, dado que fueron capaces, por su voluntad, de transformar el curso de la historia. Y el signo mismo de esta restitución es el lugar que se ha devuelto al aspecto político de la revolución francesa, es decir a la manera como los contemporáneos pensaron y expresaron lo que hacían. Los nombres que toman las cosas son los mejores signos de las pasiones que han experimentado los hombres. Cuando una época ha estado obsesionada por las divisiones políticas, al punto de definir a través de ellas una desgarradura radical del pasado y un lenguaje absolutamente nuevo sobre el hombre, no es razonable hacerla depender en primer término del advenimiento de una economía. La revolución francesa es, por encima de todo, un laboratorio de la política moderna: ofrece una riqueza y una complejidad excepcionales de materiales políticos, presenta muchos actores inteligentes y comentaristas profundos. Es preciso, para abordarla en su verdadera realidad histórica, renunciar a una concepción de la historia según la cual los hombres del pasado están sumergidos en una opacidad propia de ellos mismos, de la que sólo el historiador (o el filósofo) puede tener a continuación las claves. Hay que volver a una historia de lo explícito que parece ser, en el caso de la revolución francesa, una historia de lo político, jalonada por una formidable tradición histórico-filosófica, tan vieja como la propia revolución —dado que es posible hacerla comenzar, por ejemplo, con Sieyès y con Burke—, que rebasa las fronteras de Francia —la filosofía alemana aporta al respecto una contribución fundamental— y es enriquecida a todo lo largo del siglo XIX, en particular a causa de la obsesión en que vive la inteligencia francesa en relación con los últimos diez años del siglo precedente al que permanecen atados sus pensamientos.

La revolución francesa es, de hecho, un acontecimiento tan vasto, tan rico y tan profundo que ha estado en el centro de los análisis de todos aquellos que tratan de comprender la especificidad de la democracia moderna en relación con el mundo antiguo, y en relación también con el Estado-nación reunido por la monarquía que la precedió inmediatamente. Este trabajo analítico no comenzó después, sino durante la revolución y fue llevado a cabo por sus propios actores. El análisis de los debates parlamentarios del primer periodo de la revolución —desde el año 1789— muestra que los grandes

personajes de la Asamblea constituyente conocen y exploran la dimensión de los problemas que tratan de resolver: la relación entre aquello que muy pronto va a ser percibido y designado como una "revolución" y los siglos anteriores, la complejidad de la articulación entre los derechos del hombre y la ley positiva, el carácter inalienable de la soberanía del pueblo y la obligación de delegar esta soberanía, la organización de esta soberanía en poderes, la compatibilidad entre el poder legislativo de la Asamblea soberana y el poder ejecutivo derivado, dejado al antiguo rey absoluto, etc. No acabaríamos de enumerar cuestiones en los términos en que fueron pensadas por los actores y los contemporáneos y que continúan siendo, tal cual, cuestiones esenciales de nuestro tiempo. Todas esas cuestiones desembocan muy pronto en el tema obsesivo de "terminar la revolución", en el que la historiografía del siglo XX no ha visto sino un temor reaccionario, cuando que se trata de un problema central de la política moderna, al cual todavía nos enfrentamos...

Ocurre lo mismo en lo que se refiere a aquello que, un poco más tarde, se llama "Terror". Los terroristas, o al menos algunos de ellos, son analistas más sutiles del fenómeno que Mathiez o Soboul, aun cuando estos dos hayan hecho del periodo su especialidad. Sin lugar a dudas, Benjamin Constant tiene sobre la revolución francesa un cuestionario infinitamente más rico que Mathiez. Seguramente "sabe menos cosas" sobre los detalles de los acontecimientos, pero las interrogantes formuladas por el joven terrorista suizo a partir del año posterior a la caída de Robespierre son infinitamente más interesantes que las del historiador comunista más de un siglo después. Esta es una prueba entre muchas otras de que ni la distancia cronológica ni el análisis de los archivos bastan para garantizar beneficios de inteligibilidad cuando estas supuestas ventajas son acompañadas por un desnivel en la riqueza de las hipótesis o en la calidad de los espíritus. Desde diferentes puntos de vista, la tarea de los historiadores de hoy es la de volver a escribir la historia de la revolución a partir del cuestionario elaborado por el siglo XIX, pero en el paisaje documental enriquecido que nos lega el siglo XX.

En este doble redescubrimiento de lo político y del siglo XIX hay que dar un lugar muy especial a un autor totalmente esencial, al menos para un historiador francés: Tocqueville. Si, como creo, la revolución francesa es lo que quiso ser, es decir la modalidad empírica a través de la cual el mundo de los individuos libres e iguales apareció en nuestra historia, probablemente es Tocqueville quien ha estudiado con más obstinación las implicaciones de esta formidable ambición y toma ésta en su sentido más profundo, ya que la "democracia", en su sistema intelectual, no designa un tipo de régimen político, ni siquiera simplemente un Estado de la sociedad, sino la condición del hombre moderno, obligado a no ver en sus conciudadanos sino iguales. Es verdad que Tocqueville hace de esta victoria del principio democrático el producto de un designio providencial, que es el sentido mismo de la historia universal. Pero, a sus ojos, la democracia puede ser acompañada, sin embargo, de destinos muy diversos, dado que de la igualdad pueden surgir tanto la libertad del ciudadano como el despotismo del Estado.

Y he aquí que el ejemplo de la revolución francesa ilustra los dos casos. En 1789 el nacimiento de la democracia es obra de toda la nación reunida contra el despotismo, debido a que

la libertad aristocrática conjuga sus efectos con la libertad democrática para hacer gobernable mediante instituciones libres la explosión revolucionaria. Pero lo que sigue, con la Legislativa y la Convención, hace aparecer en el nuevo mundo de la igualdad de los individuos algo potencialmente portador también de un despotismo infinitamente más completo que el poder de los antiguos reyes absolutos. Y, por otra parte, la revolución francesa no termina sino con la instauración de una monarquía absoluta del nuevo orden social que recrea, de manera infinitamente más autoritaria y centralizada, el Estado administrativo del antiguo régimen. De esta manera Tocqueville quiere descubrir el nexo secreto que vuelve a ligar al individualismo igualitario de la democracia moderna con el crecimiento tentacular del Estado centralizado. Como no tuvo tiempo de escribir el volumen que proyectaba sobre la revolución francesa propiamente dicha, jamás sabremos cómo habría analizado la historia en detalle, pero al menos es posible conocer la manera como se planteaba a sus ojos, en su fondo filosófico, la cuestión de la deriva despótica de 1789.

Por el contrario, sobre el otro problema fundamental planteado al historiador por la revolución, el del radicalismo de 1789, o también sobre los orígenes del voluntarismo racionalista que marca a todo el acontecimiento, Tocqueville nos dejó su *Antiguo régimen*, enteramente dedicado a la siguiente cuestión: ¿cómo explicar el carácter no histórico de la revolución, su rechazo del pasado, su constructivismo abstracto mediante la historia de aquello que lo precedió? Por dos razones, responde, que actuaban en el antiguo régimen y que forman aun su substancia. Por un lado la destrucción que lleva a cabo la monarquía absoluta de la sociedad aristocrática y de toda tradición política de libertad. Y por otro lado la elaboración de una filosofía de la "tabla rasa", prefigurada ya por Turgot y Condorcet cuando se hallan en la cima de su poder o de su influencia, en 1774-1776. El antiguo régimen da al radicalismo democrático tanto el instrumento para una subversión total de la autoridad, a través del Estado centralizado, como la pedagogía de esta subversión, a través de la alineación de los ciudadanos en el mundo de las ideas puras. Y de aquí que el "antiguo régimen" no constituya tanto un prefacio a la revolución, el repertorio de sus orígenes, sino más bien una primera revolución, que precede a la de 1789. Es una tradición oculta en el rechazo de toda tradición y pesa sobre su curso para desviarla muy pronto hacia el reencuentro con el Estado centralizado, en una versión mucho más perfecta que en tiempos de los antiguos reyes.

Es posible, por otra parte, imaginar el enriquecimiento del análisis de Tocqueville sobre la continuidad oculta entre el absolutismo y la revolución si se amplía al dominio del imaginario político nacional. La monarquía se desarrolló como un poder de encarnación de la nación, como cabeza de un cuerpo político concebido como inmemorial, constitutivo del ser en conjunto, y representado por el rey de Francia en el viejo sentido de la palabra, es decir reproducido de manera idéntica. Este conjunto es despedazado por la revolución al romper, por una parte, la sociedad organicista de los cuerpos y dar lugar a los individuos libres y, por otra parte, al separar a la nación del rey. A continuación son los diputados los que van a "encarnar" a la nación, pero a partir de una sociedad atomizada. De cualquier modo, se trata de un ejercicio difícil —sobre todo porque en la época es totalmente

nuevo—, pero en este caso casi imposible porque se trata de poner juntos al individualismo radical de 1789 y a la concepción no menos radicalmente unitaria de la nación.

Esto se puede ver, por ejemplo, en el momento del primer gran debate constitucional, hacia finales de agosto y principios de septiembre de 1789, en el momento en que los diputados organizan la devolución al pueblo de la soberanía absoluta del rey —devolución puesta en lista desde el día 17 de junio, cuando la asamblea del Tercer Estado se rebautizó simplemente como "Asamblea nacional" y así llevó a cabo el primer acto, y el más importante, de la revolución. En este debate capital la parte derecha del campo revolucionario, los primeros moderados de la revolución, defendieron la tesis de una soberanía compartida a la inglesa entre el rey y un parlamento integrado por dos cámaras. Pero esta idea de unir el pasado nacional con la revolución, mediante un reparto entre la vieja monarquía y la nueva representación nacional, choca con una doble imposibilidad: los "monárquicos" recurren a una tradición, a una monarquía que no existe, o que ya no existe, si alguna vez comenzó a existir en el pasado francés. Y el intento de "restaurarla", acompañada de una segunda cámara que haría renacer el fantasma de un poder de la aristocracia, después de dos siglos de absolutismo, es atacado como irrealidad suplementaria por la condena radical del principio "feudal" que sobrevivió a la monarquía absoluta después de haberla precedido.

En este sentido la parte radical del campo revolucionario es, sin saberlo, más tradicionalista que su parte moderada: se apropia de la soberanía producida por el trabajo del absolutismo, mientras que los monárquicos tratan de reinventarla con una forma que jamás tuvo. La soberanía da a la Asamblea constituyente el poder soberano de reconstruir el cuerpo político, pero la afirmación perentoria de la discontinuidad cronológica, que da su nuevo sentido a la palabra "revolución", es inseparable del hecho de volver a tomar en cuenta, por parte del partido patriota, una concepción de la soberanía política que debe sus características al absolutismo: el pueblo toma el lugar del rey, pero es el mismo lugar y la democracia pura sustituye a la monarquía absoluta. Y así como en el antiguo poder soberano nada era posible para quien no fuese el monarca, no se consiente más que al pueblo o a quien supuestamente lo representa. Y así hay en la idea de "antiguo régimen" que se elabora exactamente en agosto-septiembre de 1789, un derrocamiento simbólico y práctico del trono, enmascarado con la reutilización del rey como primer funcionario del pueblo, proclamado como tal, sin embargo, por la gran mayoría de los constituyentes.

Así se puede aclarar desde una perspectiva distinta a la que se funda sólo en la historia de las ideas, o en la lucha de las clases sociales, la vieja cuestión del carácter radical de la revolución francesa, en un periodo en el que la contrarrevolución todavía no tiene ningún apoyo social y ninguna fuerza real. El antiguo régimen y la revolución forman una pareja a la vez inseparable y radicalmente desunida.

No quiero multiplicar las ilustraciones que se podrían dar de esta historia renovada de la revolución, hecha a la vez de la libertad de sus actores y de las coacciones inscritas en la situación en la que se encuentran. Esta historia renovada permite, en efecto, restituir a los acontecimientos la parte extraordinaria de iniciativa histórica que los caracteriza por

excelencia, a la vez que permite volver a colocar a la revolución dentro de la continuidad histórica que tan apasionadamente quiso romper. Al remontar estos dos caminos el historiador puede comprender la formidable sobreinversión colectiva en la política que marca los años revolucionarios, la dificultad para domesticar la fuerza explosiva, y el mesianismo latente. Hacer evidentes las incoherencias de una interpretación social de 1789 ha liberado al análisis político de la tutela de la infraestructura económica y ha vuelto a situar en el centro de la curiosidad histórica el enigma en el que ya habían reparado a finales del siglo XVIII los contemporáneos más profundos de la revolución: cómo hacer un cuerpo del pueblo con individuos modernos, definidos por lo que los separa de sus semejantes. Tal vez la oposición entre los derechos políticos y los derechos sociales, que fascinó a tantas generaciones de investigadores, es ella misma una versión de esta cuestión, representada con fanfarrias y luego como tragedia por la revolución francesa.

En el fondo, después de cerca de cien años de una historiografía obsesionada por la superación de la revolución francesa —o por los límites de ésta, lo cual equivale a lo mismo—, lo que estamos en camino de descubrir es, al contrario, que los problemas planteados por el acontecimiento de 1789 en Francia constituyen aún hoy la materia de nuestras civilizaciones políticas. Aun estaría tentado a decir, hoy más que nunca, que en este final del siglo XX se muestra con toda claridad el fracaso de los intentos hechos para resolver las contradicciones inseparables de la época de los individuos libres. Hoy la dinámica democrática se funda, evidentemente, más que nunca en la idea de que el cuerpo político es producto de la voluntad de cada uno y es el encargado de garantizar y de extender sin cesar los derechos de los individuos. De esta manera nos hallamos aún en el mundo de 1789, con los problemas que planteó ese año famoso una Asamblea que había sido convocada con otros fines y que todavía nos habla como si fuera ayer.

