

Estudios

LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y LOS AVATARES DE LA MODERNIDAD (*)

Hablar de las relaciones entre la Revolución Francesa y la modernidad parece, a simple vista, un desafío a las resonancias del pleonismo, hasta tal punto los dos términos de la conexión están recíprocamente implicados en una configuración de época. Si se quisiera acotar a uno o a otro, la operación se vería estorbada por la intrusión del término faltante; su mutuo involucramiento remitiría entonces a una forma única de historicidad, articulada entre el origen fáctico y el ordenamiento de las secuelas, entre la fuente de las determinaciones y su despliegue múltiple. Referirse a la significación de la Revolución Francesa sin apelar a los conceptos de la modernidad derivaría en un tour de force escasamente iluminador, así como ahondar en esos conceptos omitiendo la experiencia y resultados (próximos y mediatos) de la Revolución conduciría a un ejercicio formalista y mixtificador.

No obstante, el hecho de que las ideas de modernidad y Revolución se reflejen la una en la otra tampoco autoriza la inscripción excluyente de la primera en el registro político, jurídico y filosófico de la segunda. Se trata, mas bien, de la distribución histórico-epocal de varios procesos diferenciados, pues los principios del 89 tardaron considerablemente en encarnarse en instituciones y practicas (con todas sus desvirtuaciones y adaptaciones) y, mientras tanto, la faz del mundo cambiaba, por efectos de otra modernidad disímil: la que la Revolución industrial promovía en las estructuras económicas y sociales sin mayor dependencia de la vigencia de los Droits de l'Homme et du Citoyen. El dificultoso enlace de las dos transformaciones se puede leer, en hueco, en uno de los textos mas característicos del pensamiento social del siglo XIX, a saber, el "Manifiesto comunista" (1848), que presenta la génesis de la sociedad burguesa moderna según una forma de integración que solo puede ser la de un modelo puro, ya que las evoluciones económico-social de Inglaterra

(I.) Una síntesis de este trabajo fue expuesta en las "Jornadas Nacionales" organizadas por el Comité Argentino para el Bicentenario de la Revolución Francesa y celebradas, con el auspicio conjunto de la Universidad de Buenos Aires y la Embajada de Francia en Argentina, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, del 10 al 12 de abril de 1989.

y jurídico-política de Francia aparecen fusionadas en la decantación de una pauta histórico-mundial cuya unicidad encubre la disparidad de premisas que están en su fuente.

Si bien los autores de ese texto eran plenamente conscientes de la bifurcación originaria, el hecho de que no la acentuaran ni tematizaran era congruente con el horizonte de sus convicciones políticas: el presente europeo unificaba cada vez más las condiciones de intervención de la clase obrera, y esa intervención debía revertir la dinámica enajenante que se había apoderado de la sociedad moderna (el "hechicero" incapaz "de dominar las potencias infernales que [había] evocado con sus conjuros") (1) . Precisamente uno de los autores, Friedrich Engels, había puesto en circulación unos años antes (1845) la metafórica hoy trivial que asigna a las conmociones producidas por las innovaciones tecnológicas en "la sociedad burguesa en su conjunto" el carácter de una Revolución de alcance "histórico-mundial" (2). Que fuera el modelo de la Revolución Francesa el que impulsó a Engels (y a los socialistas de su tiempo) a hablar de una "Revolución industrial" (con Inglaterra como escenario "clásico") restituye otra vez la cadena de efectos de la modernidad. La intuición es clara: sean las transformaciones del régimen político y del status jurídico, o las del régimen de producción y la estructura social, en cada caso la cuna de la modernidad es la revolución.

Si para los historiadores es corriente hoy hablar de la "doble revolución"(3) que dio paso a la sociedad moderna, tal unificación no suprime, naturalmente, la disparidad de connotaciones asociadas a los procesos respectivos: la "revolución" industrial es el desemboque de automatismos incontrolados y de gestación acumulativa e indeliberada; la Revolución Francesa, concentrada en un lapso dramático, es (desde cierto momento) el resultado de acciones intencionales, producto del designio y la voluntad, de la asunción de valores y metas compartidas. Pero sobre todo, mientras aquella recibe su identidad de un reconocimiento retrospectivo (cuando los efectos de la transformación son visibles y requieren la síntesis que los nombre), esta se instala desde el comienzo como el proyecto unificador de los factores que permitirán su consolidación y le abrirán un porvenir. Solo en el segundo caso, la existencia de una apuesta y la prospección de un plan admiten el margen de intervención consciente en el que la modernidad se vuelve contemporánea de sí misma y critica los conatos de su advenimiento o las cristalizaciones de su marcha. Algunas síntesis imperiosas son expresivas de esa autocomprensión: Barnave: "Allons-nous terminer la revolution, allons-nous la recommencer?"

(4) ; Robespierre: "Citoyens, voulez-vous une revolution sans revolution?"(5) ; Saint-Just: "La Revolution est glacee"(6) ; incluso la aceleración que supone el concepto de una segunda Revolución -complementaria de la primera- puede ser vista como "un lema del tiempo... un clise dramático de la época." (7)

Así, en el plano de las figuraciones discursivas, el sentido de una "revolución" industrial es parasitario de la mutación semántica del 89, cuando preexistía la palabra, pero no la idea. Esta última, como condensación de las representaciones suscitadas por el proceso abierto, genera la resignificación de un término antes definido como antónimo: clausura de un ciclo, recuperación de lo perdido, restablecimiento de lo desplazado (por ej. la Glorious Revolution como restauración de los derechos avasallados)(8) . También en este registro lingüístico-retórico del concepto de revolución, modernidad y Revolución Francesa son inescindibles: una especificación del enlace es la emergencia de un derecho natural "moderno" (como opuesto al "clásico"), cuya invocación -ha observado Habermas- este asociada a la sustitución de la antigua idea naturalista de la Revolución (de origen astronómico) por una idea política: "el concepto de una Revolución que antes bien ingresa como tal en la conciencia de los revolucionarios actuantes y únicamente puede ser llevada a cabo por estos"(9) . Otra especificación -uno de los más singulares experimentos de aplicación de las convicciones iluministas al ordenamiento administrativo y a la regulación de la vida cotidiana- es la resonante introducción de una moderna "era de los franceses" para sustituir la anticuada "era vulgar". Trastocamiento entendido como una verdadera "regeneración del pueblo francés" y que suponía -en las palabras de Fabre d'Eglantine-"substituer haces visions de l'ignorance, les realites de la raison, et au prestige sacerdotal, la verite de la nature"(10) . En cuando a la visión de los testigos, es suficiente recordar el tributo entusiasta de filósofos, poetas y artistas, desde los idealistas alemanes hasta los románticos ingleses(11) , quienes estaban persuadidos de que a partir de ese momento el derecho y la razón serían los impulsores del movimiento histórico.

Varios problemas, sin embargo, están asociados a esta conciencia generalizada de una modernidad en ciernes. Aceptado el hecho incontrastable de la existencia de un comienzo radical en la historia de Europa a partir de aquellos acontecimientos que esbozaban una secuencia irreversible (la autoconcesión de la representación nacional por parte del Tercer Estado, el asalto masivo a la Bastilla, el asedio popular a Versailles, etc.), la cuestión inmediata que se plantea a la conciencia contemporánea es como valorar una praxis política que recibe su impulso de la movilización popular y una praxis jurídica inédita que surge de la iniciativa de los miembros de un legislativo soberano. Si tales eran los signos de una nueva época, era legítimo ese advenimiento? El problema tendrá su desarrollo ideológico más expresivo en las visiones opuestas de dos ingleses, uno y otro asociados -aunque de diferente manera- al proceso de la Revolución norteamericana. La polémica que enfrenta a Edmund Burke con Thomas Paine gira en torno a la disyuntiva entre, por un lado, el (presunto) valor de la tradición como garantía de una ordenada evolución social y, por otro, una modernidad autocentrada que no reconoce otro criterio

de verdad histórica que el que los mismos revolucionarios se dan apelando a la Razón y a los derechos del hombre.

Lo que está en juego en el debate tiene asimismo un alcance paradigmático mayor, porque la Revolución Francesa es el hecho por antonomasia que enfrenta los prestigios de un pasado consolidado en instituciones y formas de vida y, por otro lado, un presente que extrae su potencial innovador del rechazo de todo valor pasatista que no se sostenga ante el tribunal de la razón. Aquí, la modernidad es denunciada por sus enemigos como fundada sobre el vacío de la abstracción, sobre un pensamiento carente de arraigo en los lazos sociales que ha cristalizado la costumbre. Todo lo que el moderno pensamiento político afirma como premisa necesaria de una organización racional de la ciudad, es decir la existencia de una comunidad de sujetos que están en condiciones de hacer valer su juicio ilustrado sobre los asuntos comunes, es lo que Burke niega como espejismo de leguleyos y sofisma de doctinarios. Clásicamente, la filosofía moderna rechaza el imperio de los prejuicios y le opone el correctivo de una conciencia libre de supuestos, propia de todo hombre sensato, ya que "le bon sens est la chose du monde la mieux partagée". Burke no cita a Descartes, pero retoma la idea para impugnar sus consecuencias universalizantes. En un giro notablemente fetichista que le sirve para reivindicar con orgullo "nuestros viejos prejuicios" ["our old prejudices, we cherish them"], ve en la razón individual apenas "un depósito personal de razón" -insuficiente, ya que, en cada hombre, ese depósito "es pequeño"-, mientras que la duración sostenida del prejuicio convierte a este en una reserva acrecentada de sabiduría: es "el banco general y el capital común de las naciones y de los tiempos". Todo lo que ha durado lleva en esa misma persistencia su razón de existir y su eficacia ideológica. El prejuicio tiene razones (históricas) que son más valiosas, y probadas, que la razón abstracta y atemporal de los ilustrados. En el hay una razón "implícita", una "sabiduría latente" que puede equipararse con ventaja raciocinio de los revolucionarios.

"Desechar la cobertura del prejuicio y quedarse solo con la razón desnuda": en esos términos plantea el hostil publicista la opción culpable de los modernos reformadores del Estado. Entre los contemporáneos de la Revolución Francesa, nadie elevó tanto el prejuicio hasta las cumbres de lo sublime como Burke, para quien las faltas del Estado, lejos de ser el pretexto de una reforma subversora, debían considerarse más bien "como las heridas de un padre, con veneración piadosa y temblorosa solicitud"(12) . En el más firme alegato antimodernista de su época -y destinado, por eso, a servir de fundación al pensamiento contrarrevolucionario francés y europeo- (43) , Burke considero el inquietante curso que tomaba (1790) en Francia "el espíritu de innovación" y lo opuso al "seguro principio de conservación" que garantizaba, en cambio, la compenetración de los súbditos británicos con sus rancias instituciones. La clave de esa estabilidad, ofrecida como correctivo a la iconoclastia francesa, suponía un contractualismo social que no era sine un aspecto de otro

contractualismo -este vez, trascendente- que unía a las naturalezas inferiores con las superiores y vinculaba al mundo visible con el invisible: una partnership que se establecía entre "los vivos, los muertos y los que han de nacer". Desdeñando esa asociación entre las generaciones, los revolucionarios franceses habían elegido el desprecio de la tradición y el irrespeto de los antepasados, obteniendo, en retorno, las "indignas calamidades" que promovían las "falsas luces" de la innovación racionalista (14) .

Esas luces iluminaban, en cambio, la visión del mundo del principal contradictor de Burke. En la "Respuesta" a su ataque contra la Revolución Francesa, Paine no solo defendía puntualmente cada una de las cosas que había escarnecido al autor de las *Reflexiones*, sino que se preocupaba, además, de asociar esta defensa con el fresco legado de la Revolución norteamericana que el mismo había protagonizado. La oposición de tradición y modernidad en desmedro de la segunda -eje de la diatriba de Burke- devino, manejada por Paine, en un simétricamente inverso encumbramiento de los poderes de la razón como el signo ostensible de los nuevos tiempos. El autor del *Common Sense* (1776) no encontró dificultad en movilizar el sentido común para probar que, contrariamente a lo que pregonaba el detractor de la revolución, cada época era dueña de su destino. La pretensión burkiana de apelar a una herencia política indivisible que se transmitiría, a través de los tiempos anexándolos a un principio fundamentalista (en su caso, el desemboque de la Gloriosa Revolución de 1688) no era sino "la más ridícula e insolente de todas las tiranías".

Por un lado, Paine establece el derecho inalienable que posee "cada edad y cada generación" a adecuarse a las exigencias de su tiempo de acuerdo a un consenso racional y no a la prescripción de un antecedente fundador. Apelar a la "autoridad manuscrita de los muertos" era un recurso despótico que pasaba por alto la correlación que existía entre el cambio del mundo y el cambio de las opiniones de los hombres. Desde este punto de vista, las prerrogativas de cada modernidad eran incancelables y refractarias a cualquier autoridad heredada. "Quienes vivieron hace cien o mil años eran modernos entonces [y] tuvieron sus antiguos", del mismo modo que las actuales generaciones. Era natural, entonces, que las autoridades proliferasen y, por tanto, se anularan entre si. La única guía sensata para dirimir las posibilidades que les están abiertas a los hombres es la referencia a los derechos naturales y, subsidiariamente, a los derechos civiles. En esa línea, Paine ensalza las realizaciones de la Revolución Francesa como "un orden racional de las cosas" donde "los principios armonizan con las formas, y ambos con sus orígenes".

Pero, por otro lado, y junto al relativismo de las opciones históricas (frente al pasado mixtificado de la versión de Burke), hay en Paine una neta valoración de su propia época como iniciadora de una fase en la historia del mundo. En este aspecto, la Revolución Francesa no aparece como un simple expediente coyuntural al que se vieron abocados los franceses ante los estragos del despotismo, sino como una verdadera empresa de "regeneración del hombre".

Paine no duda de que esa Revolución sea instauradora de una era histórica. El hecho de que una nación, bajo los auspicios del Creador ("el Ser Supremo", en los términos de la Declaración) ,se de el cometido de establecer un gobierno, le parece un espectáculo "majestuoso" y "tan nuevo y trascendentalmente inigualado por nada en el mundo europeo que el mismo nombre de Revolución amengua su carácter". En este elogio, lo significativo no es solo la magnitud de la evaluación sino también el sesgo restrictivo que la acompaña : es el mundo europeo el que no presencio antes un hecho tan majestuoso.

Paine, en efecto, no abandona en ningún momento su asimilación de las evoluciones americana y francesa en una categoría que las sitúa no solo a la vanguardia de su tiempo, sino también en discontinuidad con las revoluciones del pasado. El leit-motiv de la modernidad recorre sus explicaciones histórico -políticas y apoya su esperanza en un trastocamiento definitivo del rancio orden social existente (en1792, por ejemplo, juzga improbable que la monarquía y la aristocracia "vayan a durar siete años más en ninguno de los países ilustrados de Europa"). Siempre invocadas a la par, "las luminosas revoluciones de America y de Francia " han eclipsado a la Revolución inglesa de 1688 "por la ampliación del orbe de la razón"(15) . Una y otra, también, lejos de confinarse a las fronteras de sus respectivos países, estuvieron sostenidas por "un sistema de principios tan universal como la verdad y la existencia del hombre" y por eso suscitaron "una renovación del orden natural de las cosas". En este caso, el cotejo que establece Paine es el de las revoluciones modernas contrastadas con las antiguas. Anteriormente, las revoluciones no involucraban a la mayoría de la humanidad; se limitaban a un cambio de personas (16) y afectaban apenas a las circunstancias locales; su encumbramiento y caída carecían de mayor trascendencia: no envolvían principios ni ponían en juego miras universalistas. Su ámbito normal eran los círculos áulicos, donde los cortesanos que participaban en ellas se cuidaban de mantener bien resguardado "el fraude de la profesión". Ahora, en cambio -dice Paine-, las revoluciones movilizan a la masa de la nación y son el resultado de una expansión de las ideas y del descubrimiento de los principios de gobierno.

Las revoluciones de America y de Francia -cree el autor de *Rights of Man*- han puesto de manifiesto tanto una modificación de la opinión pública respecto a los sistema de gobierno come el hecho de que ya las revoluciones escapan al ámbito de las maniobras políticas: "la soberanía nacional y el gobierno por representación" constituyen, en las condiciones modernas, la amplia base de los movimientos revolucionarios (17) . Basados en la Libertad (cuya "gramática" son las constituciones) (18) y en el postergado imperio de los "irrevocables" derechos humanos, ellos prometen "una nueva era a la raza humana", era que en el léxico de Paine se identifica como Edad de la razón. Y que seria esta Edad de la razón sino una fase de la historia de la humanidad en la que los derechos del hombre reinarian incontrastados? La teoría política de Thomas Paine extrae toda su fuerza de la apelación, característicamente

iluminista, a una fuente de justicia y sensatez que habría sido acallada y subvertida por la fuerza de la conquista, la tiranía, el despotismo y la superstición (cuyos ejemplos recurrentes, en el texto, son los relativos a la historia de Inglaterra desde la época de Guillermo el Conquistador). En la medida en que el hombre ya estuvo en posesión de sus derechos y el despojo a que fue sometido interrumpió un primitivo estadio en que gozaba de ellos, la presente libertad que traen las revoluciones modernas tiene todas las características de una restauración. El autor propone, incluso, un giro verbal aparentemente paradójico para expresar esta situación. "No sería impropio llamar 'contrarrevolución' lo que . ahora tenemos a la vista. En alguna época temprana, el hombre fue desposeído de sus derechos, y ahora los está recuperando"(19) .

Pero mientras Paine entiende la Revolución como retorno, será Hegel quien, años después, la comprenderá como real comienzo, como la instauración largamente gestada por el espíritu que se mueve bajo tierra, al modo del viejo topo shakespeariano. Mas allá de la crónica circunstanciada, desde el punto de vista histórico-epocal, es, en efecto, Hegel el verdadero antagonista de Burke, el Hegel que celebra en la Revolución Francesa la emergencia de un proyecto de ordenamiento jurídico-político en el que el hombre, para llevarlo a cabo, se apoya "sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento", adecuando la realidad a sus dictados. Pues exactamente lo que el político inglés lee como irrupción nociva de "vagos derechos especulativos", de "invenciones" promovidas por "sofistas", en suma, de un "sistema de filosofía bárbara", es lo que el filósofo alemán entiende como) resonante culminación de la marcha de la razón en la historia. Fascinado por el espectáculo de esa conmoción en virtud de la cual el hombre se había atrevido finalmente a "reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual", Hegel identifica a la Revolución Francesa con el triunfo de la modernidad y ve en ella la "esplendida aurora" de una nueva época en la historia universal.(20)

II

Quisiera ocuparme ahora de la Revolución Francesa en cuanto portadora de modernidad. En realidad, se trata de un haz de cuestiones. Hay un sentido evidente en el que la Revolución desata un proceso que generara, en rápida sucesión, las variadas formas estatales y figura políticas que tendrán vigencia en los siglos XIX y XX: monarquía constitucional, democracia censitaria, sufragio universal, republica de notables, dictadura militar, cesarismo plebiscitario, imperio, sin olvidar los clásicos fenómenos de

"Revolución en la revolución" y situaciones de doble poder, el utopismo militante, el nacionalismo, el internacionalismo y la dialéctica de guerra exterior y dictadura interior. Todo esto es bien conocido. Pero lo que ha constituido materia de discusión es el sentido global de la Revolución Francesa desde una inspección de sus componentes modernizantes, históricamente impulsores.

Desde luego, la primera observación que se impone versa sobre la unidad misma que poseería el vasto fenómeno al que se adjudica el nombre de "Revolución Francesa", síntesis esta -no hay que olvidarlo- producida por sus contemporáneos y universalmente admitida. (Por lo demás, el mismo nombre de "revolución" aplicado al proceso es previo a las realizaciones que lo justifican: el periódico de Loustalot y Prudhomme *Les Revolutions de Paris* apareció antes del asalto a la Bastilla (21) , primera de las grandes convulsiones que esa denominación prefigura). Solo en esquemas muy aproximativos o dogmáticos figura una Revolución idéntica a si misma a través de los episodios que la conforman. La celebre admonición de Clemenceau (1891): "La Revolución Francesa es un bloque ...del que no se puede quitar nada"(22) intenta, justamente, conjurar el renovado estallido de tal unidad y supone un siglo de escrutinios que no la toleran. Pero la aceptación de diferencias entre sus fases o de una pluralidad de desarrollos (independientes, aunque vinculados entre si) no compromete necesariamente la aprehensión del conjunto como hecho articulado pero de signo unívoco.

Georges Lefebvre, por ejemplo, ha destacado la existencia de diferentes impulsos (adscriptos a distintas clases) que, en conjunto, conformarían la Revolución del 89 (23) . Por un lado, nos encontramos con un complejo de fuerzas sociales de sucesivo predominio y de progresiva radicalidad: lo que Marx llamo el "movimiento ascendente" de la Revolución, en contraposición al "movimiento descendente" que medio siglo después caracterizaría a la secuencia abierta con el derrocamiento de Luis Felipe (24) . Por otro lado, aparece el problema histórico de la correspondencia de alguno o varios de esos momentos con una postulada modernidad de los procesos sociales y políticos y de los ideales que movilizan a sus actores y protagonistas. Que se debe entender por moderno en este caso? Sin duda, los rasgos propios de una época que, no solo se sitúa en ruptura con los moldes de la anterior, sino que posee las condiciones de perdurabilidad que le adjudican vigencia por un largo periodo y le permiten crear o remodelar las instituciones y configurar nuevas prácticas en la sociedad y en el Estado. Tanto los historiadores como Los filósofos políticos han debatido largamente sobre el carácter convulsivo del proceso revolucionario y la dificultad de dar por sentado que existe en el el impulso uniforme propio de una constelación única finalmente victoriosa.

En estas condiciones, hablar de la Revolución Francesa como portadora de modernidad puede significar dos cosas. O bien adjudicarle en bloque los variados tipos de régimen que, manifestándose con plenitud en los dos siglos

siguientes, tienen en la Revolución su acta de nacimiento y su primer campo de prueba. O entender, en cambio, que la Revolución ha incorporado a la escena del mundo un conjunto heteróclito de figuras desparejamente situadas respecto a las posibilidades de una vigencia histórica que cuente con maduras bases de sustentación. Aun aquí cabe discriminar dos actitudes posibles: una de ellas, que en definitiva se reduciría a la primera variante, leerla en la Revolución Francesa el crispado resumen de formas que históricamente solo pueden afirmarse en distintos momentos de un desarrollo: así, la Revolución exhibiría en raccourci mas de un siglo de historia contemporánea futura. La otra actitud consiste en examinar y excluir: de la criba consiguiente, emergería solo un aspecto tolerablemente preciso en que la Revolución lleva consigo el esbozo de una modernidad que el juicio histórico puede validar. Lo suprimido entraría entonces en la categoría de los azares, de los accidentes de recorrido, de un gigantesco experimento de ensayo y error que, excluyendo las chances ilusorias, retendría solo lo que las reales condiciones objetivas permiten afirmar y establecer en el momento histórico.

A este respecto, el par consagrado de ideas-fuerza que habrían presidido los eventuales desemboques de la Revolución esta condensado en los conceptos de libertad y de igualdad, entendidos por toda una corriente (en la que se incluye Tocqueville) como de problemático enlace y dudosa vigencia simultánea. Si solo uno de ellos se inscribía en la corriente de la modernidad, la opción consistirá en enfatizar las condiciones que lo vuelven verosímil y, simétricamente, en desechar los conatos que explicarían falsamente las posibilidades del concepto excluido. En la medida en que el universalismo propio de la versión predominante de los derechos naturales debía proteger a todo hombre y a toda sociedad constituida de los abusos del despotismo y de las iniquidades del privilegio, es evidente que libertad e igualdad no aparecen inicialmente como términos disociados. El primer artículo de la *Declaración* establece que "los hombres nacen y permanecen libres en derechos". Estos últimos son los propios de todo miembro de la sociedad y protegen su vida, su libertad y sus bienes de la arbitrariedad y la violencia eventuales de un acto de poder ilegítimo. Pero no son igualmente universales los derechos que garantizan la participación del ciudadano en la comunidad política, lo que después se llamarla "el país legal". Las conquistas iniciales de la Revolución están lastradas por una aguda discriminación entre derechos civiles y derechos políticos, cuyo teórico puntilloso es el abate Sieyès. Aun sin entrar en las inconsecuencias y limitaciones de la propia libertad sancionada (que solo muy lentamente abarcaría, por ejemplo, la equiparación de cultos, para no hablar de la intensamente debatida cuestión de la esclavitud), lo que resalta muy netamente en el idioma constitucional de la época (1791) es la refracción semántica de la idea de "igualdad"; esta figura rigurosamente excluida de la organización de la sociedad política y, más severamente aun, del acceso a las subsistencias, al trabajo y a la educación.

De allí que -como los mismos contemporáneos pudieron apreciar- entre libertad e igualdad se estableciera un clivaje patente, ya que, en la reconstitución estatal en curso, los privilegios de la sangre y del nacimiento figuraban tan rigurosamente excluidos como resguardados, en cambio, los privilegios de la posesión y de la riqueza. Es el arco que une, coherentemente, la argumentación del *Ensayo sobre los privilegios*, publicado en vísperas del 89, con la que instituye el *citoyen passif*, un oximoron de los nuevos tiempos. Que el autor de aquel *pamphlet* sea el promotor de esta restricción ilustra muy expresivamente la unidad del impulso transformador del Tercer Estado encarnado en una figura paradigmática. En el *Ensayo*, Sieyès sepulta las pretensiones del segundo Estado basándose en la improductividad ruinosa de un estamento inútil a la nación (25) ; en la legislación electoral que promueve, eleva las ambiciones hegemónicas del Tercero en virtud de la funcionalidad de la propiedad a la moderna sociedad francesa: "solo los contribuyentes pueden ser considerados los verdaderos accionistas de la gran empresa social", dice el ahora diputado en su "Exposición razonada de los derechos del hombre y del ciudadano"(1789) (26) .

Así, de los cuatro derechos naturales que la *Declaración* consagra "imprescriptibles": libertad, propiedad, seguridad, resistencia a la opresión (27) , los dos primeros, en los hechos, resultan inteligibles en virtud de un subcódigo propio. Pues apenas se distribuye la libertad en sus correspondientes especificaciones, algunas de estas solo hallan concreción si el otro derecho natural, la propiedad, es gozado a partir de un cierto grado. Recíprocamente, los escalones inferiores de la propiedad no habilitan para el ejercicio de algunas libertades. La contraposición saldrá a luz en la polémica sobre la institución del marco de plata en la ley electoral. La voluntad general, que según el artículo 6 era la fuente de la ley (28) , se restringirá de hecho a las voluntades computadas en el censo. Desde luego, se trata de un sesgo limitativo que esta presente en todas las revoluciones burguesas. En las postrimerías de la guerra civil inglesa, al debatirse el alcance de las franquicias electorales surgidas de la revolución, la invocación de los derechos naturales no salvo a los Levellers de su derrota a manos de los defensores de una representación basada en la gran propiedad (29) . Aunque en medida menor, las flamantes constituciones de los estados norteamericanos incorporaron asimismo el requisito de la propiedad o del monto del impuesto para el ejercicio del voto y sobre todo de la elegibilidad (30) . Entre las revoluciones menos notorias, se puede recordar la ginebrina de 1768, que solo concedió la ciudadanía a los "nativos" (según el lenguaje de la época) mas ricos (31) .

Ahora bien, puede subsumirse a la Revolución Francesa dentro de este común denominador? Como es sabido, esta Revolución -a diferencia de otras- encontró en si misma un principio de desenvolvimiento, que disloco su desarrollo, estableciendo sucesivas configuraciones caracterizadas por la radicalización de

las premisas iniciales. Es en este punto donde se plantea la cuestión de la desigual relación de esas configuraciones con una modernidad problemática. En principio, hay que decir que la tesis de la singularidad de la revolución, aun desde este ángulo, no es en absoluto obvia, particularmente desde que la perspectiva comparatista ha atenuado su perfil de gesta única y mostrado los rasgos comunes que la unen con otras revoluciones (32) . No obstante, más allá de analogías (a veces, forzadas), es en Francia donde se puede hablar estrictamente de una "revolución en la revolución", en la medida en que nuevas fuerzas sociales, otros impulsos políticos y diferentes principios ideales ocupan el primer plano de la escena y determinan los cambiantes límites dentro de los cuales se jugará el destino de la Revolución. Esta última distinción no es arbitraria: la historia social, la historia política y la historia de las ideas han hecho valer sus respectivos criterios para explicar y describir estas alternancias.

Así, desde una perspectiva filosófica, se pudo afirmar que son los mismos principios de *la Declaración de derechos* los que contienen "en potencia" varias revoluciones, y estas, en efecto, se producirán una tras otra desplegando las tensiones ideales de ese documento (33) . Desde otro ángulo, la unidad general de la Revolución en cuanto "burguesa" se expresaría, para una mirada histórica instruida por un equivalente sociológico de la "astucia de la razón" hegeliana, en las mismas peripecias que parecen contradecirla. Esta versión de la historia social de la Revolución es compatible con la percepción de Marx según la cual el Terror del año II no fue sino el modo plebeyo de acabar con los enemigos de la burguesía (34) . Lo que está en juego en estas interpretaciones es la identificación de los componentes modernos de la Revolución, en cuanto distintos y opuestos a sus ingredientes conservadores-regresivos o utópico-progresivos.

Las dimensiones de la temporalidad adquieren, así, extrema relevancia. Según las metáforas usuales, se hablara de una "madurez" histórica que tolera ciertos desarrollos y excluye otros. Lo moderno inmediato -triunfo posible de una clase social o proyecto político- se opone a lo moderno anticipatorio, aquello que, figurando solo en germen dentro del proceso, encontrara vías de realización en un futuro eventual y de cadencia secular. así, De Ruggiero ve, entre el 89 y el 93, tres revoluciones que, por turno, surgen una de la otra en la forma de la complementación y la antítesis, constituyendo en conjunto "la anticipación y el compendio de todas las luchas políticas y sociales del siglo XIX" (35) . Ahora bien, para el momento considerado "solo una de las tres revoluciones ha madurado verdaderamente... las otras dos, en cambio, son inmaduras o prematuras". La que ha madurado, según De Ruggiero, es "la Revolución liberal o burguesa", pero hay que tener en cuenta que, para este autor -el mismo un exponente del pensamiento liberal-, las tres revoluciones contenidas in nuce en los principios filosóficos del, 89 representan globalmente "la expansión progresiva de un mismo espíritu individualista" que

se prolonga aun en lo que él llama "la exasperación extrema del socialismo", de tal modo que, en definitiva, entran todas por igual en la "historia de la mentalidad liberal". De hecho, se trataría de tres "oleadas" sucesivas, de impulso uniforme y efectos multiplicados: así surgen una revolución liberal stricto sensu, una revolución democrática y una revolución social, arraigada la primera y efímeras las dos últimas, pero todas derivadas de las potencialidades que traen consigo los conceptos de libertad y de igualdad (36) .

De Ruggiero, entonces, parece, coincidir con Mathiez, quien también distingue en esos mismos años tres revoluciones -y con los mismos términos: burguesa, democrática y social- ; solo que las hace anteceder de una "revolte nobiliaire" en el 87-88 (37) , hallazgo en que insistirá Lefebvre después (38) y que últimamente ha recibido el nombre menos comprometido de "prerrevolución" (39) . Por lo demás, Palmer y Godechot también han mostrado que esta "rebelión" aristocrática o consolidación intempestiva de los privilegios de la nobleza, es un rasgo común a varios otros países de Europa en el periodo (40) . (Del mismo modo, Perry Anderson indico como, en la fase tardía del absolutismo europeo -fase cuya cronología es dispar en los diferentes Estados constituidos- existe un recrudescimiento-de la dominación feudal en la misma medida en que se afirma la economía capitalista) (41) . Mathiez, decimos, además de consignar convencionalmente la Revolución de julio-agosto del 89 (en Paris y en provincias), indica en el debido lugar de su exposición que "la caída del trono tuvo el valor de una nueva Revolución" que apuntaba a la democracia. Finalmente, en oportunidad de la movilización sans-culotte que conduce al arresto de los diputados girondinos, señala con énfasis que "el 2 de junio fue mas que una revolución política", ya que los sans-culottes "derribaban" no solamente un partido (la Gironda) sino, "hasta cierto punto, una clase social", es decir, la gran burguesía (42) .

En contraposición a este visión articulada de la revolución Francesa, Albert Soboul ha insistido en su carácter unitario. Habiendo llegado la burguesía a su madurez, y ante la resistencia que le oponía una aristocracia aferrada a sus privilegios - dice este historiador- , la Revolución tuvo como causa esencial la consagración legal de esa burguesía. "En tal sentido"- enfatiza- "la Revolución Francesa fue una sola" (43) . Ahora bien, como su argumentación requiere la unificación de las peripecias relevantes de la Revolución en una matriz significativa que puede ser vinculada con la acción irreversible de un agente histórico preciso -lo que el llama "la marcha general de la revolución burguesa"- (44) , surge el problema de la adecuación funcional o de la congruencia de las empresas parciales con el sentido univoco del proceso. La cuestión es directamente pertinente para evaluar la idea de la Revolución como portadora de modernidad, pues se trata del ensamble de identidades de clase que, figurando ambas en la corriente central de la revolución, difieren no obstante en sus objetivos mediatos, así como en el diseño del futuro post-revolucionario. Para Soboul, lo que distingue a los

girondinos de los jacobinos y sobre todo de los robespierristas, es su renuencia suicida a apoyarse en el movimiento popular, para lo cual debía sacrificar una concepción estrecha de la propiedad y un apego dogmático al liberalismo económico. En la medida en que los jacobinos radicales estaban exentos de tal "egoísmo de clase" (45) , pudieron aliarse con la sansculotterie y librar las batallas decisivas de la Revolución burguesa contra sus poderosos enemigos.

Ahora bien, Soboul, quien estudio extensa y minuciosamente la composición social, prácticas políticas e ideales de vida de los sans-culottes, ha señalado que la hostilidad de estos al libre juego del mercado y a la acumulación capitalista, así como su reivindicación de la democracia directa y particularmente su aspiración a una sociedad de pequeños productores independientes, se orientaban claramente en un sentido opuesto al contenido más firme de la Revolución burguesa: la propiedad privada irrestricta y la representación política mediatizada. Es así como Soboul puede afirmar enfáticamente que existía "una oposición fundamental entre los sans-culottes y la burguesía, tanto en el plano político como en el social" (46) La situación general es aun más compleja, porque los mismos adalides de la revolución burguesa son escasamente representativos de su propia clase: en ocasiones, Soboul los identifica como "burguesía mediana" (47) en otros casos, asimila su indefinición social a la de los sans-culottes: "tampoco los jacobinos formaban una clase". En definitiva, "todo el régimen del año II descansaba en una concepción espiritualista de la democracia política, y de allí su debilidad" (48) . Y si los jacobinos estaban desgarrados entre su fetichismo jurídico y su instrumentalismo político, los sans-culottes sufrían la escisión entre su ideal igualitario y la heteronomía de su condición social. Sin la energía que despierta en ellos la meta de una "igualdad en los goces", la revolución burguesa no habría acabado con sus propios enemigos, pero es la misma afirmación de esta revolución clasista la que arruina las aspiraciones utópicas de los sans-culottes. La modernidad ilusoria que inviste su voluntad revolucionaria debe ceder ante la modernidad efectiva de la que es portador el régimen capitalista de producción.

Volviendo a Soboul, se puede indicar que el modo en que el plantea lo que llama una "contradicción" se basa en una distribución de pianos de incidencia. "Políticamente -dice-, los sans-culottes representan el partido avanzado de la revolución". Pero "desde el punto de vista económico", su adscripción a la pequeña producción los condena a una segura declinación en la medida en que progrese -inevitablemente, pues se trata de una revolución burguesa- la expropiación de los productores inmediatos. La suya es una contradicción entre el impulso de una "actitud política" y la remora de una "posición económica". No obstante, puesto que los sans-culottes luchan intransigentemente contra la aristocracia feudal, "van en el sentido de la historia". Pero una vez cumplida esta tarea, la consolidación del capitalismo industrial convertirá a los

descendientes de esos sans-culottes (refractarios a tal desemboque) en un destacamento de retaguardia empeñado en el imposible designio de "hacer girar hacia atrás la rueda de la historia", según la frase del *Manifiesto Comunista* referida a la decadencia inevitable de las clases medias (49) .

Soboul, pues, analizando el proceso desde el punto de vista de las clases involucradas, comparte una idea fundamental que De Ruggiero presenta en el marco de un desarrollo de principios espirituales. Niega, ciertamente, contra Mathiez y otros defensores de la discontinuidad, que haya existido una sucesión de revoluciones disímiles. En su obra principal, consagrada a las relaciones entre el movimiento popular y el gobierno revolucionario en el año II, no deja lugar a dudas : "la Revolución es una y, en sus diversas peripecias, sigue siendo esencialmente burguesa" (50) . De Ruggiero, como vimos, habla de tres revoluciones diferentes emanadas de un mismo principio. Pero De Ruggiero y Soboul creen por igual en la existencia de una asimetría de tendencias, así como en la presión dirimente del momento histórico. Uno junto al otro, el impulso burgués-liberal y el impulso popular-democrático buscan un terreno sólido en el que sostener sus proyectos disímiles: para De Ruggiero, se trata de una dialéctica de principios: "la fuerza de la democracia reside en que vuelve contra los liberales de ayer sus propias armas" (51) ; para Soboul, de un malentendido históricamente funcional: agitados por "un ideal social contradictorio con las necesidades económicas", son los artesanos y tenderos que forman el grueso del movimiento sans-culotte quienes permiten que la Revolución burguesa encuentre su remate (52) . Y también el filósofo liberal y el historiador marxista entienden que los . elementos constituyentes de la modernidad tienen un carácter unidireccional: solo pueden sedimentar lo que ha decantado una larga marcha previa. La "madurez" a la que se refiere De Ruggiero proviene de un extenso desarrollo anterior cuyas fuentes activas residen en "las fuerzas espirituales del liberalismo" y en la dialéctica interna de los derechos naturales. Hay -dice- un "núcleo subjetivo de la libertad" (53) que, de un modo irresistible, "atraviesa y anima gradualmente toda la concatenación social y política", de tal modo que esa "libertad inicial" culmina en "la liberación de todo un mundo" (54) . Tal "praxis liberal del hombre moderno" - como la llama el, autor es la propia de una "conciencia moderna" que se encarna en la "mentalidad de una nueva capa, la burguesía". En el momento de la eclosión, su revolución será, pues, "verdaderamente madura" (55) .

Soboul, por su parte, insiste en la "prolongada evolución económica y social" (56) de la que la Revolución Francesa constituye la coronación. Integrándola con las anteriores revoluciones (holandesa, inglesa y norteamericana) (57) , la muestra como el termino del ciclo que permitió a la burguesía adueñarse del mundo. En términos europeos, es un momento decisivo de la "formación de la sociedad moderna"; en la historia nacional francesa, marca "el advenimiento de la sociedad moderna, burguesa y capitalista". Un advenimiento que, en la cita de Tocqueville, debe verse como la culminación de

"diez generaciones de hombres" (58) . Mathiez distingue, desde el 89, tres revoluciones en acto; De Ruggiero, una real (madura) y dos conativas (prematuras); Soboul, "tres vías hacia el porvenir" (59) , dos de las cuales carentes de condiciones inmediatas. De allí que sea preciso entender las alternativas del proceso coma dependientes de una dinámica irresistible marcada por el sentido de la historia y el marco de fuerza secularmente constituido: "la Revolución Francesa es un 'bloque' : antifeudal y burgués a través de sus diverges peripecias" (60) .

En una perspectiva radicalmente distinta, la Revolución Francesa ha sido vista como mucho menos que un bloque, si se asigna a este término los atributos de un diseño compacto imantado por la vocación de un desemboque inambiguo, pleno, unidireccional y totalizador ("el sentido de la historia", como dice Soboul). Daniel Guerin ha esbozado una óptica "permanentista" pare abarcar las alternativas del proceso; en ella, la Revolución Francesa no es sino una de las encarnaciones de la "revolución permanente" (61) , lo que imprime una rotación inédita a las figuras de la modernidad. Para Guerin, en el lapso que corre entre 1793 y 1795 surge claramente (si bien en forma "embrionaria") el rasgo más abarcador de la contemporaneidad: "la lucha de clases moderna" (62) . Su libro esta precisamente consagrado a ese tramo de la Revolución y no es, por eso, equiparable, en cuanto a los marcos temporales de su objeto, a las historias de Mathiez y de Soboul, que culminan, respectivamente, en Termidor y en Brumario (63) . El cotejo podría establecerse, en cambio, con la tesis doctoral de Soboul sobre los sans-culottes del Año II. Uno y otro estudio se interesan centralmente en las tensiones existentes entre la burguesía de la Montaña y el pueblo sans-culotte, los dos componentes del bloque revolucionario que aseguraría la victoria de la flamante republica sobre la reacción aristocrática y sus aliados externos. Pero mientras Soboul entiende que la ineluctabilidad de ese conflicto no morigera la nitidez de la marcha general del proceso ("la Revolución es esencialmente una lucha entre el conjunto del Tercer Estado y la aristocracia europea") (64) , Guerin descifra la contradicción social entre los aliados como una vertiente diferenciada de la lucha de clases principal y a la par con ella en la dinámica política: "en 1793, la Revolución burguesa y un embrión de Revolución proletaria se imbrican una en la otra" (65) .

Aunque Guerin atenúa el alcance del término anteponiéndole a menudo una calificación que lo relativiza ("embrionario" es la más frecuente), no por eso la Revolución proletaria que ve desarrollarse en ese álgido periodo deja de tener su correspondencia en los atributos de la colectividad social que sería su portadora. No es, de hecho, una cuestión de términos sino una opción conceptual lo que está en la base de tal apuesta historiográfica. La lucha de clases que refiere Guerin está sostenida, en su visión, por los titulares de la moderna dicotomía que solo medio siglo después percibirá Marx en el *Manifiesto*. Si la lucha contra el Antiguo Régimen la lleva a cabo el Tercer

Estado en su conjunto, a su vez el Tercer Estado se escinde en "dos fracciones" mutuamente opuestas que comienzan a "constituirse en dos clases distintas, con intereses antagónicos ". Producida esa escisión entre *Bourgeois et Bras nus* (antagonismo que recoge el título del libro de Guerin), podría hablarse ya, como lo hace el autor, de un "proletariado que se destaca de entre la masa heterogénea de los sans-culottes" (66) . Postulada la clase, con ella se dan asimismo la conciencia de clase y los doctrinarios que la sistematizan: mientras la primera se expresa habitualmente en los asalariados que toman la palabra en ocasión de las protestas por las subsistencias o los reclamos de tasación, acosando a los miembros de la Comuna o de la Convención, los últimos serian aquellos agitadores y libelistas que desde entonces se conocen como enrages.

Estas tesis permanecen, no obstante, en un notorio aislamiento. Especialistas del tema como Soboul o Rude han descartado enfáticamente su pertinencia para ese momento histórico, retrotrayendo la cuestión de la modernidad a los límites consensuales de la "revolución burguesa". Así, el primero ha negado toda adscripción de una conciencia de clase no solo a los sans-culottes como conjunto, sino también a alguna fracción interna a él (67) . En el mismo sentido, Rude ha criticado el anacronismo que supone descubrir "una conciencia de clase 'proletaria' donde esta todavía no había tenido tiempo de desarrollarse" (68) solo en escasas oportunidades puede descubrirse una acción de los trabajadores como movimiento diferenciado (y no en su rol de acompañante de los reclamos de artesanos y boutiquiers). La imprecisión sociológica de términos como "sans-culottes" o "menu peuple" estaría justificada por la naturaleza compuesta y el carácter de agregados sociales que son propios de los movimientos populares reivindicativos, de la época. Aun cuando el tipo de conflicto parece autorizar a veces los juicios de Guerin (p. ej. : "el movimiento de masas asumió una forma moderna. Aun antes de que la burguesía hubiese terminado de destruir los últimos vestigios del Antiguo régimen, la lucha de clases entre empleadores y asalariados paso a ocupar el frente de la escena", cit. por Rude) (69) , una mirada más abarcadora demostrarla el carácter coyuntural de esos episodios. Así, solo en virtud de "una ilusión óptica", se podría pensar que el conflicto entre asalariados y empleadores otorgo un perfil definitivo a la lucha de clases

(70) . La misma imputación de anacronismo figura en Soboul, para quien habría que ceder a una transposición de los problemas de nuestra época al siglo XVIII para poder ver en la lucha defensiva del movimiento popular sans-culotte de entonces los indicadores del combate de una moderna vanguardia proletaria

(71) .

De todos modos, para ser ecuánimes con Guerin, hay que tener en cuenta no solo las matizaciones de sus juicios sino, sobre todo, su inscripción problemática, ya que a menudo limitan recíprocamente sus alcances. Si, por un lado, se adjudica a los enrages la capacidad dialéctica y la firme decisión de

"atacar a la burguesía de frente" (en sus manifestos y reclamos), por otro lado Roux, Leclerc y Varlet -no deja de observar Guerin- "representaban, no a los proletarios modernos... sino a una masa heterogénea" de capas sociales en que predominaba el apego a la propiedad privada. A la "socialización de la economía", considerada por el autor como la medida indicada para neutralizar el interés privado que amenazaba a la economía de guerra, se oponía, no obstante, el peso de las determinaciones que impedían "el paso a un nuevo sistema económico". El desemboque de la democracia en una "igualdad de hecho" -como ambicionaba Babeuf- resultaba imposible ante la circunstancia de que "las condiciones objetivas de la época no conferían ni madurez ni eco al comunismo", así como tampoco permitían una alternativa a la dictadura jacobina, "un poder nuevo" que emanara del mismo pueblo insurrecto (72) . Este vaivén continuo entre lo deseable y lo imposible, entre la efervescencia popular y las "condiciones objetivas" de la estructura, entre una clase que aun no es tal y la tarea que la aguarda en el futuro, estas impasses, en fin, muestran las dificultades a que se ve abocada una propuesta historiográfica que adjudica a la modernidad de la Revolución francesa un dinamismo excedentario, una tensión que consume sus condiciones y se desvanece para dejar peso (como en las versiones más equilibradas de Soboul o De Ruggiero) a la única modernidad factible: la revolución burguesa.

Ahora bien, si se acepta la existencia de un imperativo histórico, o de un marco irrefragable para el significado de las acciones (y Guerin lo acepta), como es posible describir los hechos de la Revolución desde la perspectiva de una fuerza social refractaria a ese imperativo? Si en las condiciones dadas solo podía triunfar una Revolución burguesa, que sentido tiene la imputación de que la burguesía confisca para sí los frutos de la revolución? Y a la inversa: si la Revolución proletaria era imposible por ausencia de la clase portadora, por que escatimar a los jacobinos el merito de defender la estabilidad de la Revolución aun en contra de los engraves que pretendían excederla? Merleau-ponty ha visto bien las aporías de la posición de Guerin en el marco de una reflexión filosófica sobre las revoluciones que amplifica el significado de la francesa. "Se reemplaza -dice este autor en *Las aventuras de la dialéctica* - la historia que fue por la que pudo haber sido en otra época, y toda la revolución francesa desaparece entonces en el porvenir que ella incuba y ahoga, la revolución proletaria" (73) . En síntesis, si los determinantes de la modernidad prohíben cualquier fuga hacia adelante, hacia una fase que esa modernidad esta solo incubando y que augura una génesis dilatada, la aceptación de la Revolución burguesa es otro modo de subrayar que, para la época, "la 'burguesía' era la historia misma", y que si se busca eludir ese marco sólido solo se logra "una superación de la historia en idea" (74) .

Pero un nuevo problema acecha a esa transparencia. Pues si se atribuye al reinado de la burguesía la génesis de la historia contemporánea, aun falta

determinar las condiciones decisivas de esa génesis. Aquí, la teoría de la historia no siempre encuentra una correspondencia adecuada en la historiográfica, salvo que esta, en esencia, se rija por aquella. Esa es la clave de la discordia reciente entre la ortodoxia de la revolución burguesa y el revisionismo de las transiciones múltiples. La cuestión más amplia, y también determinante, es si se atribuye a la revolución burguesa un significado "epocal" (y dependiente, por tanto, de una teoría de la historia) o si, por el contrario, la fórmula tendrá una acepción empírico-inmediatista. En el primer caso, los criterios relevantes buscan delimitar una configuración histórica global cuyo advenimiento transforma las bases de sustentación y la dinámica de una configuración anterior. En el segundo, la atención se dirige al modo de constitución de las coyunturas, el perfil individual de los actores y los resultados puntuales del acontecimiento supuestamente fundador (75). Este es el ámbito donde el concepto de "revolución burguesa" en su aplicación a la Revolución Francesa comenzó a ser discutido; impugnado o redefinido por historiadores anglosajones y franceses, refractarios a la concepción predominante de filiación marxista. En cuanto a los primeros, es evidente que para una tradición de pensamiento hostil al menos recelosa de la utilización de conceptos abstractos para la descripción de agregados de individuos, resultaba muy natural bloquear la aplicación del nombre colectivo "clase social" al movimiento de hombres y organizaciones que tuvieron un papel destacado en el proceso revolucionario. Así, el inglés Alfred Cobban y la norteamericana Elizabeth Eisenstein pusieron en duda la composición "burguesa" de las elites dinámicas del 89: mostrando el uno (76) el predominio de funcionarios y profesionales entre los representantes del Tercer Estado y señalando la otra (77) el masivo componente nobiliario dentro del partido patriota. En la medida en que el argumento de Cobban recae en el deslindamiento de la *bourgeoisie de robe* (a la que pertenecen aquellas categorías sociales) de una clase capitalista prácticamente ausente de la gesta, su señalamiento de los hombres de leyes como los verdaderos protagonistas de la revolución no deja de evocar los furores contemporáneos de Burke, cuya diatriba privilegiaba justamente ese hecho de la invasión masiva de la escena política por unos leguleyos advenedizos; incapaces de representar los intereses permanentes de la propiedad y el orden. Ahora bien, según una sugestiva tesis recientemente presentada por C.B. Macpherson, Burke "veía la transferencia de poder a la Asamblea Nacional de leguleyos, como una amenaza al avance capitalista en Francia, no como un instrumento de él" (78) Como el politólogo canadiense sostiene que la clave del tradicionalismo de Burke debe encontrarse en su coherencia burguesa (en virtud de la cual requería la sumisión ilimitada del trabajador asalariado a las leyes "naturales" de la producción capitalista), podríamos ver al político irlandés como un precursor lucido de la tesis de Cobban, para quien la Revolución Francesa fue mas bien anti- y no procapitalista. Pues Burke, más afín al reformismo monárquico de un Necker o de

un Calonne, "no veía la Revolución como una transferencia de poder a una burguesía sólida ni como una supresión de obstáculos feudales a un respetable orden burgués que se esperaba que surgiese" (79) , es decir -se puede agregar-, no veía aquello que el revisionismo cobbaniano ha postulado que no existía. Al menos, en un comienzo. Pues, lejos de adjudicar a la burguesía una unidad de propósito y un impulso continuo, los revisionistas han tendido a mostrarla socialmente fragmentada, limitada en sus miras, políticamente esquiva a hacerse cargo de "su" revolución y, en definitiva, sorprendida y arrastrada por el acontecimiento.

De allí que, si las aspiraciones de un Tercer Estado emancipado pueden resumirse en la consecución de un status legal y político ajustado al peso social de la riqueza y del talento, todo lo que exceda ese desiderátum "razonable" según la filosofía de las luces, no será sino una derive ciega, un riesgo temible. Si el punto más alto de eras conquistas moderadas lo fija la Constitución de 1791, el desarrollo posterior deberá inscribirse en una temporalidad reversible. El enfoque de Francois Furet y Denis Richet se basa en esta nivelación de modernidad institucional y liberalismo temprano. Las luchas de clases del año II serán apenas un desarrollo disfuncional que entre en colisión con el sentido más firme y consolidado del proceso: la prueba sería que el orden social se reconstituirá -después de sangrientas convulsiones apenas a la economía del proyecto liberal- al mismo nivel en que fue trastornado y torpemente amenazado. Como había dicho netamente Cobban: "poco de lo que se consiguió hasta 1791 se perderá, mientras que casi todo lo que se hizo después resultara demolido" (80) Diez años después de este juicio de un decano del revisionismo historiográfico, la teoría del derapage buscaba consolidar la idea de un tiempo excedentario dentro del discurrir "normal" de la revolución burguesa. Lejos de constituir la garantía del éxito de este revolución, la radicalización del impulso político que protagoniza el gobierno jacobino no sería sino un fenómeno compensatorio de los bloqueos de una estrategia desviada de sus propios fines.

Contra la concepción imperante según la cual el Terror nace de la dialéctica entre la Revolución y la contrarrevolución, como un medio de defensa de las conquistas burguesas ante la amenaza de su destrucción por la reacción interne y externa, Furet ha defendido la idea de un proceso que gira en el vacío, producto de las representaciones simbólicas y de una autonomización ilusoria de la ideología, divorciada por completo del "principio de realidad" (81) . Hay, así, un tiempo real, en el que la Revolución burguesa se produce y se, consolida, y un tiempo ficticio o ilusorio en el que el proceso histórico se hunde sin suscitar ningún incremento en las bases reales de aquella revolución. Con este giro interpretativo, la ideología jacobina deja de estar asociada a la revolución burguesa como la vanguardia democrática que dinamiza sus fases y asegura su realización: ahora es un discurso mixtificado y mixtificador que "funciona ampliamente como una instancia autónoma", sin basamento alguno en

"las circunstancias" del momento (82) . Enfrentados ambos a la interpretación ortodoxa de la Revolución Francesa -encapsulada en lo que llaman la "vulgata marxista" de los epígonos-, Cobban y Furet están, sin embargo, desigualmente situados tanto respecto al concepto de "revolución burguesa" como a la atribución de componentes de modernidad al fenómeno revolucionario. En el primer caso, aun criticando por igual la generalizada aplicación del término, se distinguen por la significación depurada que le conceden: residual en Cobban, circumscripita en Furet. En cuanto al hallazgo de rasgos de modernidad, el historiador inglés rehúsa convalidarlos, mientras el francés (si bien en una dimensión inexplorada por el primero) hace de esos rasgos el centro de su interés crítico. Es oportuno examinar estas posiciones sucesivamente.

Cobban reivindica un tratamiento puntualmente empírico de los hechos sociales en un campo hasta ahora agobiado por apriorismos sociológicos e insolventes profesiones de fe. Cumplida esta ascesis metodológica, no solo se esfuma la idea de una "revolución burguesa"; también caen las categorías teóricas que deberían nutrirla: la noción de una burguesía homogéneamente constituida, pero además el postulado del ascenso histórico de las clases y el concepto de "clase social". Es, en definitiva, la teoría sociológica el objeto principal de la impugnación, y si se comienza con una reducción escéptica de su alcance, el resultado final no podrá ser más que un circunspecto recuento de algunas pocas correlaciones validas (lo que el autor llama "distinciones y clasificaciones sociales basadas en hechos reales e históricos") (83) , todas ellas indigentes frente a la riqueza (ilegitima) de aquella idea consagrada. "Revolución burguesa" es un concepto que contiene "demasiada significación" y Cobban descifra esta última como el subproducto de "una operación determinista de cierta ley histórica" (84) . Si se quiere mantener el concepto, es preciso vaciarlo de sus contenidos abusivos: la Francia de fines del siglo XVIII no presenció la sustitución del orden social feudal por un orden social burgués-capitalista. Simplemente "una clase de funcionarios y profesionales se desplazó desde los puestos menores a los mayores del gobierno, desalojando a los favoritos de una corte decadente: ese fue el significado de la revolución burguesa" (85) .

La misma negativa a concebir la Revolución Francesa en términos de una ruptura en la serie de las formaciones económico-sociales se encuentra en Furet, quien, mas dispuesto a una crítica puntual de la terminología marxista consagrada, refute la correlación entre el hecho histórico de la Revolución y la invocada sustitución del modo de producción feudal por el modo de producción capitalista: el sentido de ruptura radical que adjudicaron a la Revolución sus actores no es compatible con las escansiones de una "cronología larga", como la supuesta en la problemática de la "transición". Tampoco cree Furet que en el plano socio-político pueda encontrarse la base objetiva que sustente la tesis de una ruptura producida en el corto plazo. Pero estas reservas de fondo no lo conducen a negar, como lo hace Cobban, la existencia de una revolución

burguesa. En su lenguaje, debe distinguirse entre la revolución burguesa como "monstruo metafísico" (por el que entiende un esencialismo providencial que suprime las particularidades de la realidad histórica y transforma a esta en el terreno de "una anunciación") y la revolución burguesa como concepto historiográficamente útil, siempre que se haga de él "un empleo controlado y limitado" (86) . En virtud de esta utilización crítica, su empeño consiste en desglosar de la revolución burguesa, por un lado la simultánea -pero autónoma- revolución campesina (giro que lo hace coincidir con Cobban en la valoración del oportuno sesgo historiográfico abierto por Georges Lefebvre en 1932 (87) y, por otro, el conflicto externo en el que la ortodoxia ve su motor impulsor, o su "componente natural". Así como la revolución campesina "trabaja por su cuenta" (lo que significa que no es exclusivamente antifeudal, pues en algunas de sus formas se opone también al avance del capitalismo), del mismo modo la guerra es una instancia polivalente que llega a imponerse sobre -y no a regularse por- el proyecto revolucionario.

Sea como fuere, el autor presenta una formulación positiva y amplia (en contraste con la problemática y restringida de Cobban) de la Revolución francesa como fundadora de la modernidad, a partir del concepto escrutado: "la revolución burguesa se hace y se consolida sin ningún tipo de compromiso con la antigua sociedad"; 1790 es el año decisivo a partir del cual ya se han conquistado todos los "elementos esenciales del nuevo orden burgués, fundamento de nuestro mundo contemporáneo" (88) . Ciertamente es que estos elementos, propios de "la revolución liberal" (89) , aun deberán aguardar varias décadas para establecerse con firmeza; en lo inmediato, se impone una brusca pérdida de dirección del proceso : el derapage.

Pero en el sistema de Furet, el derapage no es solo el nombre de una carencia (la discontinuidad que sufre la revolución liberal) sino también el índice de una exacerbación: es aquella fase de la Revolución en que la sociedad civil se abre a una dinámica "política e ideológica autónoma" (90) que estaba latente desde el 89. Es en la apreciación de estos rasgos característicos y exclusivos de la Revolución Francesa donde Furet introduce su descripción de la modernidad. Remarquemos la nota de la exclusividad: la primera gran Revolución burguesa no inaugura una nueva conciencia ni sentó las bases de una mentalidad renovada: la República de Cromwell derivó su legitimación de los rasgos de una parcialidad religiosa, inapta para servir de modelo universal. La legitimidad de la Revolución Francesa, en cambio, se apoya en un "sistema de creencias" (91) que se resume en las potencialidades de la política democrática. Al hacer de esta novedad histórica el pivote de su reflexión crítica y sobre todo al adjudicarle los atributos de una "profecía de la nueva época" (92) , Furet se aproxima de hecho a una corriente de la filosofía política que ve en la modernidad de la Revolución Francesa el diseño de un curso irreversible que aparta a las sociedades ubicadas en su estela de la variante más equilibrada y

gradualista para la cual la política es una opción pragmática y las formas de gobierno, las resultantes de un consenso mutable.

Antes de mostrar esta aproximación, hay que recordar los planteos específicos de Furet. De ellos deriva una diferente distribución de los rasgos de modernidad del fenómeno revolucionario, respecto al enfoque ortodoxo. Mientras se pone en duda o se problematiza severamente el alcance y carácter de las mutaciones económicas y sociales - en consonancia con las aperturas cobbanianas y su múltiple eco en la historiográfica anglosajona y francesa-, se insiste en cambio en la perdurable transformación de los marcos políticos e ideológicos. A primera vista, no habría aquí una excesiva novedad, ya que la ortodoxia enfatizó vivamente la reestructuración de este campo. "El problema fundamental de la época era de dirección política", señala Albert Soboul: "en el año II asistimos al nacimiento de la política revolucionaria moderna" (93) . Sin diferir de este último juicio, el diagnóstico de Furet es más ominoso, y también más sofisticado: lo que está llamado a "tener un gran futuro" en la fase del derapage es la asociación de "mesianismo ideológico y pasión nacional", síntesis mediante la cual los franceses son los primeros que integran a las masas en el Estado y, en el mismo movimiento, constituyen "una nación democrática moderna" (94) . Se trata de la elevación de la política democrática a ideología nacional su particular modo de funcionamiento, también inédito en el escenario histórico, supone la reconversión de las cuestiones morales e intelectuales en términos políticos, con la consiguiente indistinción entre la vida privada y la vida pública. Del doble hecho de que la política asuma facultades omniabarcadoras y que la vida, el conocimiento y la acción se vean llevados irremisiblemente a la órbita de una distribución de valores maniquea, deriva lo que Furet llama "una lógica formidable que reconstituye, bajo una forma laicizada, la inversión psicológica de las creencias religiosas (95) .

Si algunos de estos rasgos coinciden con los que ha adjudicado al fenómeno sus críticos liberales, la postura de Furet se distingue por una elaboración mayor del modelo movilizado, en la que puede advertirse la incorporación tácita de las adquisiciones del estructuralismo francés en su variante levistraussiana. Así, el revisionismo furetiano tiende a reducir los atributos específicos de la Revolución Francesa a la producción simbólica que fue capaz de establecer y perpetuar. "La Revolución [funda] a la vez un lenguaje y una sociedad. O más bien [funda] una sociedad a través de un lenguaje"; aquello que está en el centro de la acción política y dirime los conflictos de poder es una "simbólica... y no los intereses de clase". Lo que inaugura la Revolución es un mundo en el que el cambio social puede descifrarse a partir de fuerzas ya clasificadas y vivientes: eso le permite proyectar las distinciones subjetivas y totalizantes de la política al universo objetivo, "igual que pensamiento mítico" (96) . Como todo el proceso pone de relieve el imperio de las significaciones sobre los hechos y la generación de los medios de poder a

través de las estructuras de la opinión, "la victoria se define por la capacidad de ocupar [una] posición simbólica y de conservarla". La acción gira en torno a las representaciones del poder, por lo que se puede afirmar que, en definitiva, "el circuito semiótico es el amo absoluto de la política" (97) . A lo que Furet convida, para renovar lo que llama una historiografía conmemorativa y parasitaria, es a teorizar y analizar en su inédita especificidad esa "dinámica política e ideológica autónoma" que no se restringe al derapage del 92-93 por el cual quedan en suspenso las conquistas liberales, sino que invierte a la Revolución en todo su desarrollo: "lo que la Revolución tiene de derapage permanente y contradictorio con su naturaleza social (98)

.

Antes de proseguir, nos parece oportuna una digresión sobre cierta dimensión específica de la confrontación revisionista con la "ortodoxia". Uno de los recursos polémicos que esgrime Furet en su enfrentamiento con los historiadores marxistas consiste en invocar la muy marxiana tesis de la distorsión ideológica para revertirla contra los epígonos. De acuerdo a esa tesis, no se debe juzgar a una época de Revolución por su conciencia, sino a la inversa: explicar a esa conciencia por los factores que la determinan. Furet piensa que la versión ortodoxa de la Revolución Francesa, contrariando aquel principio, no ha logrado desprenderse de la versión revolucionaria de la Revolución, fabricada por sus actores: toda ella estaría agobiada por un jacobinismo vergonzante. El distanciamiento que propone, en consecuencia, parecería recuperar el recelo sistemático de Marx frente a los productos de la conciencia enajenada, es decir la resultante de toda acción social heterónoma. Para un historiador que se asuma marxista, dice, "es una hazaña algo paradójica... aceptar la conciencia ideológica contemporánea del acontecimiento que se intenta explicar" (99) . Ahora bien, toda esta veta de la argumentación furetiana involucra dos órdenes diferentes de problemas.

Están, por un lado, las objeciones dirigidas a los historiadores projacobinos (una subespecie de los cuales serían los marxistas); en este caso, solo un escrutinio puntual de los cargos y una apreciación equilibrada de la historiografía revolucionaria podrían establecer la justicia de las imputaciones. No existe, hasta ahora, una evaluación de conjunto suficientemente articulada y exhaustiva de la discusión generada por el libro de Furet-Richet y enriquecida por las intervenciones o perspectivas consonantes de otros historiadores afines (Mona Ozouf, Chaussinand-Nogaret, etc); como se sabe, Claude Mazauric, Albert Soboul, Michel Vovelle y otros replicaron y contraatacaron, con extensión variable, las posiciones de Furet (100) . Pero más allá de los debates sobre la elaboración del material empírico y la construcción de las categorías adecuadas para hacerse cargo de él, debe ponerse en claro la pertinencia de la remisión a Marx en tal contexto revisionista. Lo que hay que precisar es 1) si el dictamen de Marx, que descalifica a cierta Historia por "compartir las ilusiones de [la] época" estudiada (101) , supone

asimismo una descalificación de la ilusión revolucionaria; y 2) si, de acuerdo a esa óptica, había para los hombres del 89 o del 93, un antagonismo irreconciliable entre "la ilusión de la época" y "la misión de su tiempo", pues efectivamente, entre estos extremos se juega, para Marx, la inherencia histórica de la conciencia revolucionaria, al menos de la conciencia asequible a los protagonistas de una revolución burguesa (102) .

Esta, pues, la cuestión general : tiene una función esterilizante "la ilusión de la época"? ; y, además, un problema circunstanciado: careció de eficacia la "ilusión política" de los revolucionarios franceses? Para responder a la primera, es suficiente recordar que la ilusoriedad de la conciencia no implica la ausencia de un sustrato objetivo sino su localización errónea: "por ejemplo, una época se imagina que se mueve por motivos puramente 'políticos' o 'religiosos', a pesar de que la 'religión' o la 'política' son simplemente las formas de sus motivos reales" (103) . Si "todas las luchas que se libran dentro del Estado... no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases", al estudiar esas revoluciones "siempre es menester distinguir entre el trastrocamiento material de las condiciones económicas de producción... y las formas ...ideológicas dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen" (104) . Estas referencias deberían bastar para recordar que el investimento ideológico del móvil revolucionario constituye, para Marx, la modalidad necesaria en que una clase empeña su acción en las condiciones de opacidad histórica en que se desenvuelven sus luchas. Lo que Marx pide al historiador es que no tome ese investimento por la razón última de los conflictos, sino que ascienda hasta sus condiciones: en tanto las "formas ideológicas" denuncian una autonomización ficticia de los motivos explícitos, los "motivos reales", arraigados en el ser social de la clase, conducen a la globalidad que les da su sentido.

Ha fallado en esa derivación la historiografía ortodoxa? Esto se podrá aclarar examinando brevemente el segundo problema planteado: la caracterización marxiana de la "ilusión política" de los revolucionarios franceses. En este caso, el locus classicus figura en el célebre incipit de *El 18 Brumario*, cuyo doble objeto es la repetición en el curso de la historia y la desigual distancia que establecen las revoluciones (actuales -siglo XIX- y pretéritas) con el travestimiento de los roles en la acción. Allí se muestra que el romanismo resucitado de los héroes de la Revolución Francesa fue un recurso al que apelo el imaginario político para trascender "el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica" (105) . La ilusión ideológica no actuaba como velo encubridor de las tareas de la hora, sino como una iluminación que magnificaba su sentido y multiplicaba sus efectos. "Servía, pues, para glorificar las nuevas luchas... para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su cumplimiento" (106) . No obstante, si la "ilusión política"

no estaba dissociada de la "misión de su tiempo", es cierto que la Revolución Francesa estuvo lejos de "cobrar conciencia de su propio contenido" (107) ; pues (para Marx) este no consistía en el imposible imperio de la virtud romana o espartana, sino en la emancipación y establecimiento de la sociedad burguesa moderna.

Ahora bien, la historiografía marxista no ha hecho otra cosa que insistir en este tópico, como lo prueba además la propia crítica global de Furet, quien, con inspiración toquevilliana, descrea de esos comienzos abruptos. Pero entonces pierde validez la otra imputación, ya que ocuparse de los "motivos reales" que impulsaron la Revolución no es reconducir y validar "la conciencia ideológica contemporánea" a esa acción. Pues, en definitiva, esta conciencia estaba asociada a una autocomprensión de la burguesía como clase universal y no como parcialidad dominante; y en la distancia entre los hechos y los principios reside todo el equívoco que esa ideología no estaba preparada para asumir: no es su discurso, sino las constricciones que lo producen el objeto por excelencia del análisis marxista. Que el diseño de la modernidad haya revestido la forma de una apelación a la "poesía del pasado" (108) es suficiente motivo de limitación ideológica en los actores y de exigente teorización en los historiadores; y la "ortodoxia" no se ha mostrado en esto más indigente que otras corrientes.

III

Ahora bien, el imperio de las representaciones mixticadas sobre una praxis incapaz de pensarse en términos meramente instrumentales sugiere, en la argumentación de Furet, una atribución de desfase entre lo real y lo ilusorio que revela consonancias con las antinomias tipológicas que algunas corrientes del pensamiento liberal han presentado para caracterizar la existencia de una secular bifurcación de la doctrina y la praxis de la democracia. Para Jacob Talmon, "el empirismo es el aliado de la libertad y el espíritu doctrinario es el aliado del totalitarismo", correlaciones que, por su parte, se subsumen, respectivamente; en cada uno de los "dos tipos" de democracia que han coexistido, en permanente tensión, en la "historia moderna": la democracia liberal y la totalitaria (109) . Mientras la primera ve en la política un terreno experimental y en los sistemas políticos solo artificios pragmáticos revocables, la segunda asigna a aquella actividad la derivación de una verdad excluyente que comprende, además, la prospección de una meta inalterable. De allí que la calificación que da Talmon a la "democracia totalitaria" sea un exacto equivalente del viejo milenarismo en las presentes condiciones de la modernidad: se trata de un "mesianismo político" que debe entenderse tributario

del tipo de experiencia y la forma de argumentación que caracterizaron durante siglos a la religión y sus miras palingenésicas (110) .

La mención de esta distribución de rasgos opuestos en un contexto como el presente es pertinente porque su autor ve en "la ordalía de la Revolución francesa" el momento característico en que los dos tipos de democracia se bifurcan irremediablemente, a partir de su "tronco común" (111) . Todo el libro de Talmon se estructura en torno a esa escena central en que se representa por primera vez el drama de la democracia totalitaria, destinado a repetirse una y otra vez en los siglos venideros. En la medida en que la "voluntad general" epitomiza el núcleo activo (112) de la democracia totalitaria, Talmon transcribe en versión actualizada la antigua hermenéutica del c'est la faute a Rousseau (113) . Ciertamente, la acompaña de otras referencias textuales (a utopistas y philosophes de la segunda mitad del XVIII), pero el grueso de su libro es una exposición puntual del discurso y las actitudes de los rousseaunianos protagonistas de la revolución: de Sieyes a Babeuf. En principio, no se puede afirmar que los compactos esquemas de este autor, para quien la modernidad del tipo se aloja sin mayores transiciones en el molde de una historia paradigmática, sean equivalentes a los desarrollos de Furet. Este último concede una relevancia mayor a la invención neta de la coyuntura: el "elemento absolutamente inédito" que impulsa el proceso, la "dinámica" imprevista, la original "modalidad de la acción histórica" que la Revolución pone en evidencia, etc., (114) son aspectos que no pueden deducirse de un estado de la historia anterior ni, obviamente, subsumirse en unívocos nexos causales. Pero Furet y Talmon coinciden en localizar, dentro de la Revolución Francesa, una esfera de sentimientos e ideaciones a la que adjudican, por igual, las primicias de la política moderna. La democracia, en su variante francesa (cuya cuna es la Revolución), representa menos una forma de gobierno que un tipo de comunión y un sistema de creencias.

La asimilación de la política democrática a una religión secularizada recorre en distintos grados las exposiciones de estos autores, pero ambos la suscriben para fundamentar su común visión de una modernidad ominosa surgida del anegamiento de la vida social por el incontenible torrente de los medios, metas y códigos de la política. No de cualquiera, sino de aquella que genera "el discurso más charlatán del mundo contemporáneo" y, por su desmedido poder sobre el destino de los hombres, se convierte en la mencionada "profecía de la nueva época", esto en los términos de Furet (115) . El encuadre de Talmon es más conspicuo y sus figuraciones, mas pregnantas: como le importa .documentar el irresistible ascenso de la democracia totalitaria (desde las primeras versiones dieciochescas de un orden social igualitario y compulsivo), su acercamiento a la Revolución Francesa es el del fiscal ante su dossier más nutrido, el que le proveerá de las principales piezas de convicción. En él, la identificación de política y religión es completa y heurística: de ella extrae el analista tanto el modelo general de su interpretación, como las tesis particulares que lo

explicitan. En definitiva, se trata de establecer la existencia de un doble status de la modernidad, pues al lado de lo que el consenso ha fijado como sus características propias: el predominio del pensamiento científico, la desacralización del mundo y el recurso a esquemas racionalista-instrumentales en el ordenamiento social, Talmon descubre otras que constituyen el fiel relevo de las antiguas subordinaciones, ahora vertidas en el lenguaje de la nueva época. Entre una y otra forma de la modernidad se produjo lo que el autor llama, coherentemente, un "cisma": a partir de la Revolución francesa es posible distinguir, al lado de una democracia liberal que entiende la política en términos de una práctica sectorial y autocorrectiva ("materia en la que se puede acertar y errar"), otra forma de democracia, esta "totalitaria", que, además de ensanchar el campo de la política hasta incluir en el toda la existencia humana, admite, en contraste con el abierto pragmatismo de la democracia liberal, "una verdad política única y exclusiva" (116).

En la medida en que esta "democracia totalitaria" prescribe la inflexible derivación del estado social presente hacia uno futuro dotado de "realidades perfectas", el nombre que le conviene es el de "mesianismo político", mientras que el impulso que lo mueve y la articulación de sus convicciones serían propios de una "religión laica moderna" (117). Para el autor, estas formulas no conforman un símil sino una descripción sustantiva. La religión secular moderna debe ser tratada, dice, "como una realidad objetiva"; el discurso democrático totalitario es una verdadera "construcción teológica" y, como tal, las premisas de su elaboración no pertenecen al orden del razonamiento sistemático, escapan a la prueba o la refutación: son "materia de de" (118). Este juego de equivalencias le permite a Talmon una lectura orientada de la historia de la Revolución, cada uno de cuyos episodios figura una fase en el progresivo encumbramiento de la "cristalización" totalitaria. Si en los primeros tramos Sieyès representa la coexistencia del doctrinarismo absolutista y la permisividad liberal (en la cuestión de la propiedad), con el auge del robespierrismo se penetra en un universo enrarecido donde el perfeccionismo democrático y la apelación a la voluntad popular y la unidad nacional se convierten, de hecho, en totalitarismo. Finalmente, luego de Termidor, Babeuf formalizara, para la historia futura, las teorías coordinadas de una movilizadora vanguardia ilustrada y de una provisional dictadura revolucionaria. Es este "credo político mesiánico" (119) el que Talmon encuentra vigente en la continuidad de una tradición para cuya identificación importan menos las variedades de las escuelas y partidos (120) que su común adscripción a la religión secular cuya formal acta de nacimiento es la Revolución francesa y cuya tensión permanente residirla en la "antinomía de la libertad y su ideal exclusivamente mesiánico" (121). Si, aunque agobiado de esquematismos, el recorrido talmoniano de los avatares de la Revolución suministra un cuadro vivaz de su iter ideológico (por la restitución de las voces de los actores y la expresiva evocación de las coyunturas memorables), en

cambio las extrapolaciones en que incurre, se resienten por su carácter forzado y, frecuentemente, falaz. V.g., la transición de la sociedad clasista a la sociedad sin clases "en el ámbito del mesianismo comunista" no resulta más inteligible cuando la analogía ofrecida es el robespierriano "paso del crimen a la virtud" (122) . Sea como fuere, Talmon insiste en una continuidad de desarrollo que enlaza el fenómeno político surgido en el transcurso de la Revolución con las experiencias doctrinarias del mismo carácter producidas en el siguiente siglo y media (123) . Como ya se dijo, las diferencias entre ellas son secundarias frente al rasgo general que comparten: el ser tributarias de la "religión secular moderna" legada por el jacobinismo y el babuvismo.

Cabe preguntarse si esta versión de la modernidad generada por la Revolución Francesa (124) es compartida por un historiador como Furet. Ciertamente, algunas de sus formulaciones van en ese sentido: así, la Revolución "inaugura un mundo" que se mueve "al igual que el pensamiento mítico"; ella produjo una síntesis "llamada a tener un gran futuro :entre mesianismo ideológico y pasión nacional" (125) . Pero el postulado central de Talmon, a saber, que tal mesianismo es el propio de una "democracia totalitaria", no tiene correspondencia precisa en el pensamiento de Furet, aunque algunos de sus elementos aparezcan allí recuperados: la política moderna coma área invasora en que se dirime "el sentido de la existencia", la idea de salvación vinculada a una empresa histórica ("escatología laica cuyo porvenir conocemos") (126) ,etc. En cambio, el importante nexo entre la Revolución Francesa como iniciadora de un sueño colectivo y las revoluciones modernas que se sitúan en su estela, sufriendo, como aquella, la confiscación de ese sueño por "una cruda tiranía y servidumbre" (términos de Talmon) , este encabalgamiento que sugiere la fatalidad, de un Terror siempre redivivo, encuentra ecos dispares en la reflexión furetiana.

Si bien este historiador ha denunciado la total fusión de las revoluciones rusa y francesa en un modelo explicativo único (128) -operación iniciada hacia 1920 por Albert Mathiez- (129) , también es cierto que mismo ha legitimado ocasionalmente una lectura conjunta de los dos procesos: "en la actualidad el Gulag obliga a reflexionar sobre el Terror, en virtud de proyectos idénticos" (130) . Por otro lado, sin embargo, Furet ha rechazado enfáticamente la subsunción de la Revolución Francesa bajo la categoría de "totalitarismo"; "comparar a la revolución con el poder totalitario", en su opinión, es un puro "anacronismo" (131) . Y precisamente lo que para Talmon está en la raíz de la democracia totalitaria surgida en la Revolución Francesa: su vocación de regenerar por completo al hombre y la sociedad para adecuarlos a un orden natural que el despotismo habría desvirtuado, aparece en Furet como el indicador mismo de la ausencia de totalitarismo en la Revolución, "Construir lo social a partir de la razón... modificar al hombre, la sociedad...Tal es el sueño revolucionario, su radicalidad. Es lo que hace pare mi que la revolución

no sea totalitaria, que no se pueda equipararla a los totalitarismos del siglo XX" (132) . Solo que la razón alegada por Furet para eximir a la Revolución de ese recelo cae también dentro de los componentes que Talmon exhibe para corroborarlo. Para el historiador, la Revolución no es totalitaria porque está firmemente arraigada "en el individualismo jurídico" (133) ; para el teórico de los *Orígenes...*, es justamente la promoción de los valores del "individualismo liberal" en un sentido perfeccionista el verdadero motor de una secuencia inflexible que culminó en un "modelo de coerción y centralización": en definitiva, "el individualismo extremo vino a cerrar un círculo, convirtiéndose en un ideal colectivo" que produjo fatalmente "todos los elementos y consignas de la democracia totalitaria" (134) . Se puede afirmar, en síntesis, que Furet, aun compartiendo los valores políticos de los críticos liberales del Terror, no está dispuesto a desechar tanto los augurios como la inicial dinámica de la Revolución ("soy un gran admirador de 1789"), sobre todo frente a los riesgos del pesimismo o conservador o de las propuestas de otros modelos que minimizan el de la Revolución Francesa ("es uno de los raros acontecimientos universales de la Historia, y resulta que es un acontecimiento francés") (135) . Es lo que se puede ver a propósito de las posiciones de Hannah Arendt.

También las evocaciones de esta autora dejan percibir el fulgor sombrío de la gesta francesa, con su augural enlace de la exaltación de la esperanza y los abismos de la desesperación, con su inflexible conversión de la libertad en terror, de la voluntad general en totalitarismo y, en definitiva, de la actividad fundadora en inercia histórica (136) . El sentido en que la Revolución Francesa abre la modernidad, tanto como lo hace la Revolución norteamericana, está asociado aquí a las modalidades con fueron pensadas una serie de ideas afines: la derivación de la legitimidad del orden político a partir de un "nuevo absoluto" (137) (en lugar del absoluto del poder divino), la Revolución misma como inicio de una nueva era (y no como restauración de un estado anterior), la inherente promoción de una libertad que hace su "entrada en escena" flanqueada por la exigencia de "liberación" (138) (extraña a épocas anteriores), la correlación armónica de la experiencia de sentirse libres con la de saberse aptos para innovar (mientras nunca antes habla estado presente "el sentido de un nuevo origen") (139) , la asimilación, en fin, del acto fundacional a la elaboración de una constitución (140).

El sentido, en cambio, en que la Revolución Francesa decanta una modernidad divergente del modelo norteamericano y contrapuesta a sus promesas, se manifiesta en una serie de rasgos que serán, también, los que ilustraran las posteriores experiencias revolucionarias. El relato de la Arendt es el siguiente: aunque los iniciadores de la Revolución Francesa estuvieron movidos por el odio a la tiranía y persiguieron, por tanto, formas constitucionales que protegieran los derechos del pueblo, rápidamente la presión de una masa agobiada por la pobreza desplazó irreversiblemente la dinámica del movimiento

hacia otros objetivos: la "cuestión social" se impuso sobre la reforma política y le dictó sus condiciones. Afirmadas en ese plano elemental -"biológico", dice la autora-, las exigencias de "liberación" (enfrentar la explotación y la miseria del gran número) prevalecieron sobre los requisitos de la "libertad" (constituir al cuerpo político y dotarlo de un espacio público de discusión). Tal desplazamiento del centro estratégico de la Revolución se vio, a su vez, favorecido por un sesgo característico del pensamiento revolucionario, el cual, en el fondo, entendía por "libertad" más la emancipación de la coerción injustificada (y de allí la enunciación de las garantías constitucionales) -o sea, una libertad negativa- que la construcción de una esfera política apta para asegurar la participación activa en el debate sobre los asuntos comunes, es decir la libertad positiva. A lo que se debe agregar la particular matriz filosófica que nutrió la elaboración doctrinaria: en Francia, ella no derivaba del prudente Montesquieu que pedía "limitar la virtud", sino del abusivo Rousseau, que exigía expandirla. Mientras el primero sirvió de orientación a los "Founding Fathers", el segundo fue el mentor de los jacobinos: en un caso, prevaleció la máxima de que "el poder contenga al poder"; en el otro, el principio de la "voluntad general" como ley suprema.

El desemboque de esas tendencias resultó calamitoso: por un lado, la omnipresencia de la "cuestión social" impidió la edificación ordenada de la comunidad política, ya que "cuando la Revolución abandonó la fundación de la libertad para dedicarse a la liberación del hombre del sufrimiento", permitió que la política se transformara en un expediente -además, "inútil"- en la lucha contra la pobreza: "el resultado fue que la necesidad invadió el campo de la política, el único campo donde los hombres pueden ser auténticamente libres" (141). Por otro lado, la "voluntad general" como caución de una soberanía popular que se encarnaba en la unidad de la nación se revistió con los atributos de la antigua monarquía absoluta, la cual, a su vez, había invocado un "derecho divino" como fundamento de su poder. "La 'voluntad general' de Rousseau o de Robespierre es aún esta voluntad divina", piensa la autora, para quien tal herencia descalificaría la juridicidad jacobina (Sieyès, Robespierre) y llevaría a los extremos "ridículos" y "absurdos" de la necesidad de un culto al Ser Supremo (142). Además, en su proyección exterior, la doble convergencia de la voluntad general con la nación y de la nación con la Revolución no pudo dejar de tener efectos devastadores: "lo que puso en llamas al mundo fue precisamente una combinación de los dos absolutos: el de las revoluciones nacionales y el del nacionalismo revolucionario" (143).

El libro de la Arendt es una reflexión sostenida sobre el carácter del espíritu revolucionario, en la que cada excursión dedicada a las particularidades de la Revolución Francesa tiene la función de contrapunto con los momentos o figuras de la revolución norteamericana. Así, si el sentido moderno de la palabra "revolución" proviene de la experiencia francesa, que demostró la incapacidad de los actores para controlar el curso de los

acontecimientos (curso que divergía de los "objetivos y propósitos conscientes de los hombres"), en la revolución norteamericana ocurrió "exactamente lo contrario", es decir que nadie puso en duda que es el hombre el dueño de su destino, "al menos por lo que se refiere al gobierno político" (144) . Si los revolucionarios franceses, por su proximidad con el padecimiento de los pobres, se vieron determinados por las "exigencias de la liberación de la necesidad", los hombres de la revolución americana, en cambio, se encaminaron sin vacilación a la "fundación de la 'libertad' y al imperio del Derecho (145) . La enseñanza, en definitiva, es que "ninguna revolución, ninguna fundación de un cuerpo político nuevo, era posible donde las masas estuviesen agobiadas por la miseria" y, por tanto, que "todos los intentos realizados para resolver la cuestión social con medios políticos conducen al terror" (146) . Ese fue, ineluctablemente, el sino de las revoluciones modernas, marcadas irreversiblemente por el paradigma francés. De allí que la autora se conduela expresivamente: "Lo triste del caso es que la Revolución Francesa, que termino en el desastre, ha hecho la historia del mundo, en tanto que la Revolución americana, a la que sonrió la victoria, no ha pasado de ser un suceso que apenas rebasa el interés local (147) .

Pero aquello que la Arendt muestra como paradoja, resulta en cambio para Furet un hecho absolutamente normal: por un lado, una historia marginal y circunstanciada, por otro "uno de los raros acontecimientos universales de la Historia". Por eso, frente a una filosofía política de importación normativa, Furet reacciona con disgusto: "lo que mas me separa de Hannah Arendt -ha dicho- es que convierte a la experiencia norteamericana en un ejemplo a seguir, un especie de regla" (148) . Y para explicar este rechazo, y por tanto las diferencias entre las dos revoluciones, Furet expone el planteo habitual de la historiografía ortodoxa: los americanos buscaban resguardar sus derechos como colonos ingleses, los franceses quisieron acabar con un régimen vetusto; en un caso, se trataba de proteger las libertades tradicionales, en otro de hacer surgir una libertad inédita; de un lado, el particularismo de la situación, del otro la proyección general. La Revolución francesa, dice Furet, "ha hecho nacer un mundo más noble que el precedente, porque es el mundo de la universalidad de los hombres"; "no me gustan los historiadores que tratan de disminuir su importancia" (149).

Sin embargo, más allá de este deslindamiento, una lectura conjunta de las interpretaciones de Furet y de la Arendt encuentra correspondencias notorias: en ambos casos se percibe críticamente la tentación jacobina de cambiar a la sociedad desde el Estado y los métodos aplicados a ese fin, la asociación de poder y violencia en el lenguaje de la Arendt, el nexo inseparable del terror con la "cultura política" de la Revolución, según la fórmula de Furet; la ilusoria conversión de lo político en "social" y la real mutación de la antigua legitimidad de derecho divino en legitimidad democrática, la pretensión, en fin, de una revolución continua, inacabable. En síntesis: la ensayista y el

historiador coinciden en condenar el voluntarismo político basado en una simbólica democrática que cauciona la apelación a una violencia que es entendida, a su vez, como un expediente de la necesidad histórica, es decir, la matriz jacobina de las revoluciones modernas. Talmon, Arendt y Furet admiran las promesas del 89 y rechazan, con la misma lógica y énfasis, los métodos del 93, no solo porque desvirtúan a aquellas, sino porque con esa devaluación fundan una tradición que se impone ominosamente en 1917.

Frente a estos enfoques que hallan en la Revolución francesa la prefiguración de la historia contemporánea (de las revoluciones, o de la democracia), otros encuadres tienden a hacer retroceder su situación histórica, ampliando, por consiguiente, el interregno que la separa de la contemporaneidad, mientras esta, a su vez, se ve ahora conceptualizada con un rigor diferente. Mencionaremos brevemente dos ejemplos, desiguales entre si por la dimensión temporal abarcada y por el tipo de tratamiento que dan a sus respectivos objetos, pero coincidentes en su rechazo de una visión de la Revolución Francesa como el punto inicial de afirmación de la modernidad burguesa.

Con Arno Mayer, autor de *The Persistence of the Old Regime*, el horizonte de la modernidad se desplaza hasta una posteridad remota, ya que los atributos asignados habitualmente a la era abierta por la Revolución Francesa solo poseen, para él, concreción más de un siglo después: las convulsiones que abaten al Ancien Régime no son las del 89 o las del 93, sino las de la Gran Guerra del 14-18, o más precisamente sus consecuencias. En este caso, lo que está en juego no es solo la historia nacional francesa, sino la de toda Europa en el siglo siguiente a la Revolución y a Bonaparte. Se trata, por tanto, de una caracterización plural de los Anciens Régimes continentales que pone de relieve su permanencia y arraigo estructural durante un lapso en el cual el juicio histórico convencional los consideraba desaparecidos o en vías de extinción. "Crónicamente se han exagerado el desarrollo y el triunfo final de la modernidad" en fechas muy anteriores a 1914, piensa el autor (150). Contra esta visión aceptada, su revisión de las estructuras económica y social, de los regímenes políticos y de la organización de la cultura tiende a mostrar que en todas esas áreas predominaron, a lo largo del siglo XIX y hasta las primeras décadas del XX, los intereses económicos preindustriales, las elites preburguesas, los sistemas de autoridad predemocráticos y el conservadurismo académico y cultural.

Para Mayer existe un "problema de inercia histórica" (151) que debe ser estudiado y evaluado a fin de que los historiadores no se ocupen solamente de las "fuerzas innovadoras" que fueron constituyendo la nueva sociedad europea, sino también de la constelación de posiciones retardatarias que lograron detener, desviar o asimilar ese avance durante un tiempo mayor que el que habitualmente se supone. Estas "fuerzas de la perseverancia" prolongaron, pues, la vigencia del Antiguo Régimen a escala continental, e incluso en Francia,

donde la Revolución había declarado "el fallecimiento legal del Ancien Régime, este siguió saliendo violentamente a la superficie y continuo existiendo en muchas formas durante más de un siglo" (152) . La idea del progreso, que pareció adecuada para describir las realizaciones burguesas del siglo XIX, debería ser balanceada por la de la perseverancia histórica de clases, instituciones y mentalidades. Europa solo "salió de su Ancien Régime y cruzó el umbral de la modernidad" al precio de una crisis general y de dos cruentas guerras mundiales -lo que el autor llama "la Guerra de los Treinta Años del siglo XX"-, por tanto, en nuestra propia época. Hay que decir que Mayer domina sus múltiples variables con verdadera penetración y provee un cuadro de las distintas evoluciones nacionales lo suficientemente rico y diversificado como para sacudir viejas rutinas de pensamiento. Ese es su propósito: no negar la creciente importancia de las fuerzas modernas que erosionaban el antiguo orden, sino aducir que el peso de la inercia y de la resistencia que debió superar la modernidad naciente fue mucho mayor y mas insidioso de lo que creyeron hasta ahora los historiadores.

El otro ejemplo escogido, sobre el que nos detendremos menos, corresponde a la revisión efectuada por Renato Zapperi a propósito de la imagen establecida de Sieyes como paladín de una burguesía en ascenso, pronta a efectuar las transformaciones económicas que abrieran la vía al desarrollo capitalista. Cada uno de los términos de esta afirmación es refutado por Zapperi, pare quien el ideólogo de Tercer Estado no perseguía otro objetivo que el del recambio del estamento político, recomponiendo la unidad social mediante una renovación del personal dirigente: una casta cerrada debía ser sustituida por un estamento político abierto. "La nueva realidad del capitalismo se le escapaba completamente a Sieyes", piensa el autor (153) , haciendo extensivo este juicio a la mayor parte de los contemporáneos del abate. Porque la tesis general de Zapperi, circunstanciadamente estudiada en el caso de Sieyes, es que este ultimo "reproducía perfectamente los limites ideológicos de todos los políticos revolucionarios " (154) , para quienes no era visible una contradicción entre el régimen feudal de la propiedad y las exigencias de la producción. La lucha del Tercer Estado, por consiguiente, carecía de todo contenido de clase: la erradicación de los privilegios significaba promoción política, no transformación social y menos innovación económica. El concepto de "Revolución burguesa" pierde todo fundamento de acuerdo a estas premisas, que como se advierte, evocan las ya comentadas del revisionismo anglosajón y, subsidiariamente, del francés. Seria redundante volver a ellas. Se puede decir, en síntesis, que el escrutinio que realiza Zapperi en los textos de un autor singular converge con la perspectiva época de Mayer en la relativización de la Revolución francesa como tramo inicial de una modernidad asentada e irreversible.

IV

Tanto en la historiografía como en la filosofía política, la modernidad aparece con una función del esquema interpretativo manejado: según el autor que se considere, ella se asienta en uno u otro plano o fase histórica, incluyendo las que dividen el curso de la Revolución. La cuestión determinante más general, a la que responden tácita o expresamente esos esquemas, es la del puesto que ocupa la Revolución Francesa en la historia del mundo o, según una fórmula consagrada, en el ciclo de las revoluciones burguesas. En la medida en que tales revoluciones se presentan como la articulación de dos épocas históricas, se elevan a primer plano, entre otros, dos problemas centrales: el del tipo de modernidad a que da lugar la revolución y el de las formas de transición que les son propias. En este marco, la modernidad misma aparece en dos versiones diferenciadas, de acuerdo a la identificación de su contenido de las aperturas que establece. En un caso, ella figura según una modalidad distributiva y periodizada: las revoluciones burguesas se escalonan siguiendo un orden de creciente enriquecimiento, de tal modo que, en cada caso, la modernidad es una magnitud dentro de una escala de realizaciones efectivas y potenciales. La formulación paradigmática está contenida en la neta recapitulación de Marx: "la revolución de 1789 había tenido su prototipo (por lo menos en Europa) únicamente en la revolución de 1648, y la revolución de 1648 lo había tenido únicamente en la sublevación de los Países Bajos contra España. Comparada con su prototipo, cada una de estas revoluciones se había adelantado un siglo, y no solo en el tiempo, sino también por su contenido" (155). En efecto, aquí Marx postula una densidad de contenido y un alcance histórico que exceden que se podrían adjudicar a un sector social y un país precisos: "las revoluciones de 1648 y de 1789 no fueron revoluciones ni inglesa, ni francesa: fueron revoluciones de estilo europeo. No representaban el triunfo de una determinada clase de la sociedad sobre el viejo régimen político; eran la proclamación de un régimen político para la nueva sociedad europea" (156).

En concordancia con la línea argumentativa del *Manifiesto*, el autor enumera los múltiples y coordinados efectos de la revolución burguesa (entre ellos, el triunfo "de la ilustración sobre la superstición... de la industria sobre la pereza heroica, del derecho burgués sobre los privilegios medievales") para concluir con una reflexión sobre su significado epocal: "la revolución de 1648 fue el triunfo del siglo XVII sobre el XVI, la revolución de 1789 fue el triunfo del siglo XVIII sobre el XVII. Esas revoluciones expresaban mucho más las necesidades del mundo de entonces que las necesidades de aquellas partes del mundo en que se habían desarrollado, es decir, de Inglaterra y Francia"

(157) . Hablando en propiedad, solo el diseño de un arco de ejecutorias como este merece el nombre de "ciclo de las revoluciones burguesas", y el ha inspirado a la historiografía marxista. Conviene tener presente que existe una acepción diferente de la fórmula "ciclo revolucionario", que es, en particular, la que ilustran Palmer y Godechot cuando se refieren a una revolución "occidental" (o "atlántica") (158) que se extendería entre 1770 y 1848 o 71, es decir, conformando un verdadero ciclo secular. En este caso, no existe la trabazón interna y la inteligibilidad dialéctica que Marx adjudica al grupo de las revoluciones holandesa, inglesa y francesa, sino la persistencia de una "onda" revolucionaria que desplaza en uno y otro sentido geográfico sus estallidos con disímiles intervalos y diferentes inherencias sociales y nacionales. Este "ciclo" no posee la homogeneidad clasista (y continental) que caracteriza al ciclo marxiano y más bien, en su conjunto, describe las grandes transformaciones mundiales asociadas, evidentemente, a la afirmación del capitalismo pero también a sus coyunturas de inestabilidad, así como a la conflictiva dinámica que suscita la emergencia de las nacionalidades.

Es, como decimos, el ciclo de las revoluciones burguesas de los siglos XVI al XVIII el que enmarca, dentro de la historiografía marxista, la significación de la Revolución Francesa y la adscripción de una modernidad ejemplar a sus realizaciones y aperturas. Lefebvre y Soboul representan muy bien esta vertiente: uno y otro han enfatizado -a veces, con las mismas palabras- los progresos de la Revolución francesa respecto a sus antecesoras (carácter universalista de la libertad, inseparabilidad de libertad e igualdad, promoción de la soberanía nacional), de tal modo que, dentro de tal ciclo, la Revolución Francesa sería, en las palabras de Soboul, "la culminación de una larga evolución económica y social que convirtió a la burguesía en la dueña del mundo". (159) El mismo Soboul sugiere otro rasgo específico de dicha revolución, que refuerza la idea de una excelencia no compartida: en la cuestión crucial de "la transición del feudalismo al capitalismo moderno", ella habría adoptado "la vía verdaderamente revolucionaria", consistente en la "destrucción total" del antiguo sistema económico y social (160) , a diferencia de otra vía, la del compromiso, que dejó subsistir sectores del antiguo modo de producción dentro de la nueva sociedad capitalista (161) . Como lo sugiere el término "compromiso", la perspectiva de Soboul privilegia la apuesta y la dimensión intencional de la ruptura revolucionaria: de su esquema surge una burguesía consciente de sí que, en la línea de la tradición marxista, modela la sociedad a su imagen y semejanza; crea, pues, la modernidad y la sustenta. En términos generales, esta corriente opone la "pureza" de la ejecutoria francesa a la hibridez del desemboque inglés (la "Glorious Revolution") y al carácter parasitario y aun ambiguo (persistencia de la esclavitud) de la experiencia norteamericana. Llamamos pues, "distributiva" a esta conceptualización, porque concibe una distancia desigual entre las realizaciones de la burguesía y el establecimiento de la sociedad moderna, y

piensa, a la vez, esas diferencias en el interior del modulo general de resolución de una necesidad histórica: el ciclo de las revoluciones burguesas.

El otro tipo de acceso a los fenómenos revolucionarios y a la afirmación de los valores e instituciones de la modernidad es un modelo concentrado y "saturado", ya que suscribe -aunque río siempre lo declare- la referencia a un arquetipo de la transición, el cual posee ciertos atributos que resultan congruentes con la forma normalizada de la sociedad moderna, es decir exenta de las tensiones que marcaron su advenimiento : esta perspectiva se siente inclinada a apreciar mas el juego fundador de los "intereses" que el turbulento mesianismo de las "pasiones". En la medida en que tal referente arquetípico envuelve una reserva que se actualiza progresiva y gradualmente, hasta volcarse con plenitud en el garantismo jurídico, el gobierno representativo la separación y el equilibrio de los poderes y el control del Estado por la sociedad civil, su saga histórica, varias veces secular, es la de las libertades anglosajonas. Así, Hannah Arendt exalta el culminante modelo de la revolución norteamericana, Furet ve en el mismo el triunfo final de la revolución inglesa del siglo XVII y Talmon estigmatiza a la vertiente cismática que se aparto de ese curso a fines del XVIII. Para De Ruggiero, en fin, "no cabe duda de que la mentalidad liberal de los siglos XIX y XX representa un progreso sobre el jacobinismo del siglo XVIII" y esa mentalidad, a su vez, es consustancial a los anglosajones, cuyo "espíritu ha quedado tenazmente atado a un tipo de civilización humanista y liberal" (162) .

Estas actitudes tienden a privilegiar el paradigma de las revoluciones logradas y, por tanto, clausuradas en su propia época, frente a las revoluciones inconclusas, abiertas, permanentes. Hannah Arendt ha criticado, con el ejemplo inaugural de la Revolución francesa, las de los siglos XIX y XX, "revoluciones permanentes que ni concluyen ni realizan su objetivo, la fundación de la libertad" (163) . Furet ha hecho de este uno de los temas centrales de su replanteo histórico de la Revolución Francesa, la cual -recuerda- "carece de una escena central sobre la cual fundar la nueva sociedad" (164) : ni una monarquía reformada como la inglesa de 1688, ni una republica estable como la que aseguro la constitución americana de 1787. Su leit-motiv de que "la Revolución Francesa ha terminado" es, por admisión propia, tanto una comprobación como un deseo (165) ; el historiador se complace en el hecho de que haya perdido vigencia "el carácter excepcional" de la cultura política asociada a la Revolución, porque eso permitió que Francia, finalmente, pudiera entrar "en el mundo de las democracias clásicas" (166) . Estas son reflexiones muy recientes (octubre de 1988), pero ya en oportunidad de la publicación de su Historia (compuesta en colaboración con *Richet*) se le imputo a Furet el acechar en la Revolución Francesa los rasgos y momentos que podrían haberla asimilado a la "Revolución honorable" de 1688 (167) .

Se trataría, en la visión de los críticos, de un parti pris por el cual la Revolución liberal seria "la forma obligatoria y casi innata de la revolución

burguesa"; así lo expreso Claude Mazauric, puntualizando que este sesgo permitía dejar de lado la fase ascendente de la movilización popular y entenderla tácitamente como "un elemento superfluo de la revolución de las luces" (168) . Florence Gauthier percibió la adopción solapada de una "teoría de la vía única de la revolución burguesa" no solo en Furet y Richet, sino también en Poulantzas y en otros. Para este conjunto de autores, dice, "la burguesía queda definida de modo restrictivo, por analogía con la clase política que tomo el poder en Inglaterra como consecuencia de la Revolución de 1640-1688" (169) . Asi, al rechazar el referente ingles como vía modélica de la transición al capitalismo, Mazauric y Gauthier defienden -en la línea de Albert Soboul- la especificidad de la revolución francesa en el conjunto de las revoluciones burguesas, no sin recordar, por otro lado, que eso atributos específicos son los que distinguen también un tipo de alianzas de clase peculiar. "En lugar del compromiso nobleza-burguesía contra las masas populares" -señala Gauthier aludiendo .a Inglaterra - , "en Francia; se vio a la burguesía aliarse con estas masas contra la aristocracia" (170) . Hay que indicar, no obstante, que en un cotejo similar, Marx no distribuye de la misma manera las diferencias entre las dos revoluciones (171) .

Señalemos, finalmente, que lo que está en juego, tanto en el revisionismo historiográfico como en los filósofos neoliberales, es la asimilación de la entrada a la modernidad con las pautas de una racionalidad capitalista que se impone desde un centro de iniciativa con suficiente autonomía de movimiento como para eludir las presiones de las clases subalternas. Inversamente, las rémoras del proceso revolucionario francés se adjudican, en el mismo esquema, a la insuficiencia hegemónica de los políticos ilustrados, incapaces de establecer un ordenamiento social que no sea violentamente resistido por las masas movilizadas. Pero como esta movilización es la que fija el tempo mismo de la Revolución y sus inéditas creaciones políticas, culturales y simbólicas, la modernidad, que se les reconoce tiene un carácter residual (ya que esas creaciones divergen de la normativa institucional burguesa), que es negativamente valorado. Es la modernidad del totalitarismo, en el lenguaje de Talmon, o de la sombría conjunción de poder y violencia, de "la terreur como instrumento para alcanzar le bonheur" , según las formulas de Hannah Arendt (172) , mientras para Furet, mas sobriamente, se trata de la ilusión de la política, un espejismo de los nuevos tempos dotado de una ominosa eficacia.

Una consideración final sobre las afinidades y concordancias entre el revisionismo historiográfico y algunas vertientes del pensamiento filosófico y político. Es evidente que en ciertos periodos operan determinantes comunes de la reflexión y que esos determinantes, situados en el difuso piano de las ideas de época y de las opciones ideológicas, imponen a las disciplinas académicas sus propias demarcaciones, vetos y aperturas. Globalmente considerada, la historiografía de la Revolución francesa -con sus evidentes desniveles en los criterios de documentación y en la producción de modelos interpretativos- es,

en términos generales, un espejo de las corrientes de opinión de la política de Francia. Como tendencia secular, estos nexos ya han sido estudiados por Godechot, por Rude y por otros (173) . Menos examinadas, en cambio, han sido coyunturas más recientes: aquella, por ejemplo, durante la cual prosperó la revisión de la Revolución Francesa en los países anglosajones en correspondencia con la afirmación del individualismo metodológico y con el rechazo de la generalización o la búsqueda de leyes en la historia. Si bien llamaron la atención algunas correlaciones muy puntuales entre el atlantismo de los políticos occidentales y la subsunción de la Revolución Francesa en una revolución "atlántica" u "occidental" que propuso, sobre todo, el norteamericano Palmer (174) , otras afinidades menos ostensibles no fueron exploradas. Por ejemplo, la relación entre la metodología revisionista del inglés Cobban y la conjuración del espectro del historicismo que simultáneamente ocupaba a Karl Popper, a Isaiah Berlín y a H.B. Acton, autor este último de una *Ilusión de la época* que buscaba desterrar las convicciones marxistas con el mismo vigor con que lo hacía, en el mismo momento, *El mito de la Revolución Francesa*. Particularmente entre Popper y Cobban las concordancias son muy notorias, y sería fácil enumerarlas (175) .

En la década siguiente -años 60-, el epicentro del antihistoricismo se trasladó a Francia, donde se instaló en las ciencias humanas y, subsidiariamente, en la filosofía; en esa migración lo acompañó el revisionismo historiográfico, que produjo en 1965 un verdadero manifiesto con *La Revolution Française* de Furet y Richet. Pero el sesgo polémico ya había sido marcado unos años antes, cuando Levi-Strauss llegó a preguntarse, con provocativa seriedad, en qué condiciones resultaba posible el mito de la Revolución Francesa (176) . El capítulo final de *El pensamiento salvaje*, nominalmente dirigido a derruir el historicismo sartreano, funcionó como un disparador de las pretensiones filosóficas y conceptualistas de algunos historiadores. Furet, caso ejemplar, aplicó en todos los sentidos la drástica sentencia según la cual "la edad de oro de la conciencia histórica" ya había concluido (177) , convirtiéndola en una interdicción formal de cualquier traducción contemporánea de los significados de la Revolución Francesa. Como en el caso de Popper y Cobban, también podrían demostrarse en detalle las concordancias puntuales entre Levi-Strauss y Furet (178) . En cuanto a la furetiana tesis de que "la Revolución Francesa ha terminado", su autor la ha presentado últimamente sin ninguna mediación respecto a los datos de la actualidad política, como la comprobación empírica de una circunstancia que tiene, incluso, una fecha asignable e indicadores que la corroboran. (179)

Para concluir, digamos que la impugnación de los atributos de la conciencia histórica y el rechazo del historicismo, que han ocluido los lazos entre la Revolución Francesa y la modernidad declarando agotada su dinámica y arcaizante su recuperación, forman parte de una matriz intelectual más amplia y compleja. En una de sus formulaciones más autoconscientes, esta conduce a "políticas de

interpretación histórica" que entienden la privación de sentido como el único acceso posible a los hechos de la historia (180) . Negándose a ceder a una ilusoria objetividad de la disciplina (ya que ella siempre sería tributaria de una filosofía y una retórica que organizan sus figuraciones) o, por otro lado, a la "tiranía de la conciencia histórica", que bloquea la disponibilidad del hombre para las opciones morales, esta corriente afirma haberse emancipado, finalmente, del "peso de la historia" (181) . Lo que constituye, sin duda, un paso adelante respecto del desánimo de Stephen Dedalus, el héroe moderno del *Ulises* joyceano, cuando declaraba que la historia era una pesadilla de la que no conseguía despertar.

JOSE SAZBON.

NOTAS

1. "Die moderne bürgerliche Gesellschaft...gleicht dem Hexenmeister, der die unterirdischen Gewalten nicht mehr zu beherrschen vermag, die er heraufbeschwor". Cf. Marx y Engels: "Manifest der kommunistischen Partei" (1848), en *Studienausgabe 3, Geschichte und Politik 1*, Fischer, Frankfurt, 1979, p. 64. Para un brillante comentario sobre las ambivalencias y tensiones de la modernidad iluminadas por el "Manifiesto", cf. Marshall Berman: *All that is solid melts into air. The Experience of Modernity*, Simon and Schuster, Nueva York, 1982, cap. II

2. "...Einer industriellen Revolution, einer Revolution die...die ganze bürgerliche Gesellschaft umwandelte und deren weltgeschichtliche Bedeutung...", en Friedrich Engels: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845), Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 3a. ed.1980, p. 19. Cf. también Jean Pierre Rioux: *La révolution industrielle 1760-1880* Seuil, Paris, 1971, pp.7-8; Steven Marcus: *Engels, Manchester e la classe lavoratrice*, Einaudi, Turin, 1980, p.134 [*Engels, Manchester, and the Working Class*, Random House, Nueva York, 1974.]

3. E.J. Hobsbawm: *Las revoluciones burguesas*, Guadarrama, Madrid, 1971, pp. 11, 16-20 [*The Age of Revolution. Europe 1769-1848*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1962.]

4. Discurso de Barnave en la Asamblea, el 15 de julio de 1791. Cit. en Albert Soboul: *Histoire de la Revolution française*, Gallimard, Paris, 1979 (la. ed.1962), t.I. *De la Bastille a la Gironde*, p. 264.

5. Discurso de Robespierre en la Convención, el 5 de noviembre de 1792. Cf. Robespierre: *Textes choisis*, Editions Sociales, Paris, 1973, t.II, p. 54.

6. Anotación de Saint-Just (1794) incluida en la recopilación postuma "Institutions republicaines et pensees diverses". Cf. Saint-Just: *Oeuvres choisies*, Gallimard, Paris, 1968, p.330.

7. Es la opinión de Melvin J. Lasky, quien la fundamenta en dos testimonios de 1792. Cf., de este autor: *Utopia y revolución*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 611 [*Utopia and Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1976).

8. Cf. Pierangelo Schiera: "Rivoluzione, costituzione, Stato", en el vol. colect. *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato moderno*, De Donato, Bari, 1979. pp.5-14 (v.p.6). Para un comentario sobre el uso del concepto en el siglo XVIII, y sus diversos planos de incidencia, cf. Reinhart Koselleck: *Crítica y crisis del mundo burgués*. Rialp, Madrid, 1965, pp.288-291 [*Kritik und Krise, ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Verlag Karl Alber, Friburgo, 1959].
9. Jürgen Habermas: *Teoría y praxis. Ensayos de filosofía social*, Sur, Buenos Aires, 1966, p. 59. [*Theorie und Praxis. Sozial Philosophische Studien*, Luchterhand Verlag, Neuwied, 1963].
10. *Concordance des Calendriers gregorien et republicain*, Clavreuil, Paris, 1775, p.8. Se trata del fundamento de la nueva denominación de los días y los meses (estos últimos, basados en el "sistema agrícola"), expuesto por el citado convencional -en nombre del Comité de instrucción Pública- en la sesión del 6 de octubre de 1793 (15 Vendemiaire An II).
11. Friedrich Heer: *Europa, madre de revoluciones*, Alianza, Madrid, 1980, vol. 1, caps. 2-3 [*Europa, Mutter der Revolutionen*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1964]; Jacques Godechot (ed.): *La pensée révolutionnaire en France et en Europe 1780-1799*, Colin, Paris, 1964. secc. IV; Crane Brinton: *The Political Ideas of the English Romanticism*, Russell & Russell, Nueva York, 1962, cap.I; Jacques Droz: *L'Allemagne et la Revolution française*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949, 2a. parte; Joël Lefebvre (ed.): *La Revolution française vue par les Allemands* Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1987.
12. Edmund Burke: *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event* (1790), Penguin, Harmondsworth, 1981, pp. 183, 194.
13. Jacques Godechot: *La contre-revolution 1789-1804*, Presses Universitaires de France, Paris, 2a. ed. 1984 (1a. ed. 1961), caps. IV y VII; J.Droz: *L'Allemagne et la Revolution Française* cit., 4a. parte.
14. E.Burke, op. cit., pp. 194, 119-120, 194-195, 124.
15. Thomas Paine: *Rights of Man [...], Being an Answer to Mr.Burke's Attack on the French Revolution* (1791) , Penguin, Harmondsworth, 1979, pp. 63-64, 67, 87, 114, 136, 178, 113. Medio siglo después, Marx efectuara también un cotejo entre las revoluciones sucesivas, en términos de prototipos, cada

uno de los cuales perfecciona a su antecedente. Cf. infra n. 155.

16. T. Paine, op. cit., pp. 166, 183. El carácter minoritario del elenco revolucionario y la manipulación o marginamiento de las grandes masas como rasgos propios de las revoluciones del pasado, es un tópico que reaparece en Engels, para quien esos atributos corresponden a "todas las revoluciones de los tiempos modernos" a partir de la inglesa del siglo XVII. El centro de la caracterización, sin embargo, reside en que para esas grandes conmociones tuvieron siempre como resultado "la sustitución de una determinada dominación de clase por otra"; Paine, en cambio, razona en términos de una supuestamente alcanzada soberanía popular, un régimen de gobierno representativo y una fiscalidad más equánime con la masa de los contribuyentes. Cf. la "Introducción" de F. Engels a la edición de 1895 de C. Marx : "Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850", en Marx-Engels : *Obras escogidas en tres tomos*, t.I, Progreso, Moscú, 1981, pp. 194-196.

17. T. Paine, op.cit., pp.189, 165, 168.

18. "Las constituciones americanas fueron para la libertad lo que la gramática es para el lenguaje: definen las partes del discurso y prácticamente las construyen en una sintaxis." Op.cit., p. 117.

19. T. Paine, op. cit., pp. 183-184.

20. E. Burke, op. cit., pp. 118, 121, 171; Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980, p. 692 [*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* , ed. Lasson , Leipzig, 1907 y ss.]. Hay una amplia bibliografía sobre el pensamiento político de Hegel y, en particular, sobre la relación entre su filosofía y su apreciación de la Revolución Francesa. Cf., entre otros: Joachim Ritter: *Hegel e la rivoluzione francese* Guida, Nápoles, 1977 [*Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965); Jean Hyppolite: "La signification de la Revolution française dans la 'Phenomenologie' de Hegel", en *Etudes sur Marx et Hegel*, Marcel Riviere, Paris, 1955, pp.45-81; Eric Weil: "Hegel e il concetto di rivoluzione" ["Hegel et le concept de la Revolution", *Archives de philosophie*, 1976], en Claudio Cesa (ed.): *Il pensiero politico di Hegel. Guide storica e critica*, Laterza, Bari 1979, pp. 83-102.

21. Cf. Claude Bellanger, Jacques Godechot, Pierre Guiral, Fernand Terron (dir.): *Histoire generale de la presse française*. T.I: *Des origines a 1814*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, p. 428. El periódico comenzó a aparecer el 12 de julio y fue lanzado y sostenido por Louis Marie Prudhomme, si bien su principal redactor fue Elysee Loustalot. A *Les*

Revolutions de Paris se debe la difusión del célebre lema (que figuraba como epígrafe en sus ediciones): "Les grands ne nous paraissent grands que parce que nous sommes a genoux...Levons-nous! (op. cit., p. 437).

22. Cf. infra, n.60.

23. En este enfoque, la revolución se articula en "cuatro actos": la "revolución aristocrática" abre "la vía para la revolución burguesa, para la revolución popular de las ciudades... para la revolución campesina." Cf. Georges Lefebvre: *1789: Revolución francesa*, Laia, Barcelona, 4a. ed. 1981, pp. 35-36 [*Quatre-vingt-neuf*, Editions sociales, Paris, 1970 (ed.orig.:1939)].

24. "En la primera revolución francesa, a la dominación de los constitucionales le sigue la dominación de los girondinos, y a la dominación de los girondinos, la de los jacobinos... La revolución se mueve de este modo en un sentido ascensional. En la revolución de 1848 es al revés... la revolución se mueve en sentido descendente". C. Marx: "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", en Marx y Engels: *Obras Escogidas* cit., t.1, p. 428.

25. "La agricultura, la industria, el comercio, las artes reclaman inútilmente para su propia sustentación, para su propio desarrollo, para la prosperidad pública, una parte de los inmensos capitales que han contribuido a formar: los privilegiados engullen capitales y personas, y todo queda irrevocablemente sacrificado a su improductividad". E.J. Sieyes: *Saggio sui privilegi* [*Essai sur les privileges, Paris, 1788*], en *Saggio sui privilegi / Che cosa e il terzo stato?*, Riuniti, Roma, p. 45.

26. "Tous peuvent jouir des avantages de la societe, mais ceux-la seuls qui contribuent a l'établissement public, sont comme les vrais actionnaires de la grande entreprise sociale. Eux seuls sont les veritables citoyens actifs, les veritables membres de l'association." Emmanuel-Joseph Sieyes: "Preliminaire de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonnee des droits de l'homme et du citoyen" (20-21 de Julio de 1789), en François Furet y Ran Halevi (eds.): *Orateurs de la Revolution française*. T.1. *Les Constituants*, Bibliotheque de la Pleiade, Galliniard, Paris, 1989, p. 1014.

27. Artículo 2 de la Declaración aprobada el 26 de agosto de 1789, incorporada luego como encabezamiento de la Constitución de 1791.

28. Según la Constitución de 1791 (art. 6), "la loi est l'expression de la volonte generale ". La formula se vuelve más enfática en la Constitución del 93: "la loi est l'expression libre et solennelle de la volonte generale" (art.

4), mientras que la del 95 introduce una mayor cautela en la precisión de la fuente: "la loi est la volonte generale, exprimee par la majorite ou des citoyens ou de leurs representants" (art. 6; subr. mio , J.S.). Cf. *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Flammarion, Paris, 1979, pp.34, 80, 101.

29. Cf. Christopher Hill: *The Century of Revolution 1603-1714*, Norton & Company, Nueva York, 1980 (1a.ed.1961), cap. 8; id.: *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin, Hamondsworth, 1978 (1a.ed.1972); George H.Sabine, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 7a. reimp. 1976, cap. XXIV [*A History of Political Theory*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1961 (1a.ed.1937)]; C.B. Macpherson: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona, 1970, cap.II [*The Political Theory of Possesive Individualism*, Clarendon Press, Oxford, 1962]; Mauro Segatori: "Propietari e cittadini nella polemica ideologica del Livellatori", en el vol. col. *Stato e rivoluzione in Inghilterra. Teoria e pratica della prima rivoluzione inglese*, Il Saggiatore, Milan, 1977, pp. 101-181.

30. Cf. Charles A. Beard: *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, Macmillan, Nueva York, 1925 (1a. ed. 1913), cap. IV; Jesse Lemish: "La Revolución americana vista desde el fondo", en Barton J.Bernstein (comp.) : *Ensayos inconformistas sobre los Estados Unidos*, Península, Barcelona, 1976, pp. 15-56 [*Towards a New Past: Dissenting Essays in American History*, Random House, Nueva York, 1968] ; Hebert Aphteker: *Historia de la revolución norteamericana (1763-1783)*, Futuro, Buenos Aires, 1965, caps. IV Y VII [*The American Revolution*]; Gilbert Chinard: *Thomas Jefferson, The Apostle of Americanism* , The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1957 (1a. ed. 1929), Libro 2, caps. I-II.

31. Cf. Robert R. Palmer: *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Rizzoli, Milan, 1971, pp. 145-159, 397-404 [*The age of the Democratic Revolution. I. The Challenge; II. The Struggle*, Princeton University Press, Princeton, 1959-1964]; Jacques Godechot: *Las revoluciones (1770-1799)*, Labor, Barcelona, 1977, cap. II, 6 [*Les revolutions (1770-1799)*, Presses Universitaires de France; Paris, 1963].

32. En realidad, hablar de la perspectiva comparatista es expresarse con bastante vaguedad. Tienen poco en común, por ejemplo, el tipo de enfoque naturalista con el que Crane Brinton estudio el ciclo revolucionario (y la "tipicidad" de sus momentos) en Inglaterra, Norteamérica, Francia y Rusia; e encuadre sociológico-causal que adopta Theda Skocpol en su análisis comparado de las revoluciones francesa, rusa y china; y el programa marxista de investigación expuesto por Manfred Kossok para abordar, comparativamente, el

conjunto de las revoluciones modernas. Cf., respectivamente C. Brinton: *The Anatomy of Revolution*, Norton and Company, Nueva York, 1938, caps. I y IX; T. Skocpol; *Stati e rivoluzioni sociali. Un'analisi comparata di Francia, Russia e Cina*, Il Mulino, Bolonia, 1981, cap. I y Conclusion [*States and Social Revolution. A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979]; M. Kossok: "Historia comparativa de las revoluciones de la época moderna. Problemas metodológicos y empíricos de la investigación" [*Vergleichende Geschichte der Neuzeitlichen Revolutionen*, Akademie Verlag, Berlin-RDA, 1981), en el vol.col. *Las revoluciones burguesas*, Criticarijalbo, Barcelona, 1983, pp. 11- 98.

33, Guido De Ruggiero : *Storia del liberalismo europeo*, Feltrinelli, Milan, 4a. ed. 1977 (1a. ed. 1925), p. 71.

34. Karl Marx: "La borghesia e la controrivoluzione" ["Die Bourgeoisie und die Kontrevolution"] (art. en *Neue Rheinische Zeitung* No.169, 15 de diciembre de 1848), en Marx-Engels: *Opere complete*, Riuniti, Roma, t. VIII, 1976, p. 158.

35. G. De Ruggiero, op. cit., p. 75.

36. Id., p. 71; G. De Ruggiero: *El retorno a la razón*, Paidós, Buenos Aires, 1949, pp. 101-102 [*Il ritorno alla ragione*, Laterza, Bari, 1946].

37. Albert Mathiez: *La Revolution française*, Colin, Paris, 1922, t.1, cap. II..

38. Llamándola, a su vez, "revolución aristocrática". Cf. G. Lefebvre; *1789* cit., primera parte.

39. J. Egret: *La Prerevolution française, 1787-1789*, Presses Universitaires de France, Paris, ;1962.

40. Cf. R.R.Palmer, op. cit., cap V; J.Godechot: *Las revoluciones* cit., 1a. parte, cap. II, 5; 2a. parte, cap.III, 6.

41- Perry Anderson: *El Estado absolutista*, Siglo XXI, Mexico, 2a. ed. 1980, cap.I [*Lineages of the Absolutist State*, New Left Books, Londres, 1974). El autor utiliza el concepto althusseriano de "sobredeterminación" para indicar el tipo de efecto estructural producido por el desarrollo capitalista en la conformación del Estado feudal. Cf., en particular, pp. 17, 35.

42. A. Mathiez, op. cit., t.I. p. 217; t. II, 1924, p. 222.
43. Albert Soboul: *Comprendre la Revolución Francesa*, Crítica/ Grijalbo, Barcelona, 1983, pp. 43,335 [*Comprendre la Revolution française. Problemes politiques de la Revolution française*, Maspero, Paris, 1981] ; A. Soboul: *Les sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement revolutionnaire (1793-1794)*, Seuil, Paris, 1968, p. 8.
44. A. Soboul: *Comprendre...cit.*, p. 51.
45. Id., p. 49.
46. Id., p. 51.
47. Id., p. 50.
48. A. Soboul: *Les sans-culottes* cit., p.240.
49. A. Soboul: *Comprendre... cit.*, pp. 55, 63.
50. A. Soboul: *Les sans-culottes* cit., p. 8. Este libro es la reedición parcial de una obra mucho más extensa, del mismo título (Clavreuil, Paris, 1958).
51. G. De Ruggiero: *Storia* cit., p. 73.
52. "De la, parmi ces artisans et ces boutiquiers qui formeront le gros du mouvement sans-culotte et a qui la Revolution bourgeoise devra d'aboutir, un ideal social en contradiction avec les necessites economiques". Cf. A. Soboul: "Classes et luttes de classes sous la Revoution française", *La Pensee* No. 53, Paris, enero-febrero 1954, p. 46.
53. Cuya primera manifestación impetuosa se da, "en la civilización moderna", con la Reforma protestante, Cf. G. De Ruggiero: *Storia* cit., p. 15.
54. *Ibíd.*
55. Id., pp. 24, 50, 75.
56. A.Soboul: *Histoire de la Revolution française* cit., t.I, p. 7.

57. A.Soboul: *Comprendre ...* cit., p. 325. Esa integración, sin embargo, no borra las diferencias de magnitud. Soboul (como Lefebvre) ha insistido siempre en el irreductible plus de significación que posee la Revolución Francesa si se la compara con las anteriores. P.ej., en su *Histoire* : "Revolution bourgeoise, mais la plus éclatante, eclipsant par le caractere dramatique de ses luttes de classes les revolutions que l'avaient precedee" (op. cit., t.II. *De la Montagne a Brumaire*, p. 367).

58. A. Soboul: *Comprendre...* cit., pp. 324-325, 335.

59. Id., p.352. Esas tres vías estarían ejemplificadas en otras tantas propuestas, suficientemente nítidas: Vergniaud, en marzo del 93: "para el hombre social, la única igualdad es la de los derechos"; Lepeletier, en agosto del mismo año: "hacer desaparecer la desigualdad de los goces"; Babeuf, en 1795: "comunidad de bienes y de trabajos" para lograr la "igualdad perfecta".

60. Id., p. 335. Las comillas son una tacita alusión al ya citado termino polémico utilizado por Clemenceau en 1891 para neutralizar las apreciaciones selectivas del acontecimiento: "la Revolution française est un bloc... un bloc dont on ne peut rien distraire parce que la verite historique ne le permet pas!" (Discurso en la Cámara de Diputados, pronunciado el 29 de enero de 1891. Cf. Othon Gueric: *Les citations françaises* , Colin, Paris, 1953, p. 287).

61. Para una historia y análisis matizado de este concepto, cf. Michael Löwy: *The Politics of Combined and Uneven Development. The Theory of Permanent Revolution*, New Left Books, Londres, 1981, primera parte;

62. Daniel Guerin: *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa, 1793-1795*, Alianza, Madrid, 1974, p. 34 [*Bourgeois et bras nus 1793-1795*, Gallimard, Paris, 1973].

63. Desde un punto de vista contrapuesto, su pendant historiográfico es la historia de Salvemini, que concluye en 1792. Cf. Gaetano Salvemini: *La Rivoluzione francese (1788-1792)*, "La Voce" Editrice, Roma, 4.ed. 1919.

64. A. Soboul: *Les sans culottes* cit., p. 234.

65. Daniel Guerin: *La lutte de classes sous la Premiere Republique 1793-1797* nueva edicion revisada y aumentada, Gallimard, Paris, 1968, t.I, p.

21. Soboul cita esa frase para la primera edición de 1946. (Recordemos que el texto cit. en No. 62 fue concebido por Guerin como un "resumer" de esa obra voluminosa).

66. D. Guerin: *La lucha de clases* cit., pp. 35, 52.
67. A.Soboul: *Les sans-culottes* cit., p. 240.
68. George Rude: *Protesta popular y revolución en el siglo XVIII*, Ariel, Barcelona, 1978, p. 113 [*Paris and London in the 18th Century. Studies in Popular Protest*, Collins, Sons & Co., Londres, 1970].
69. D.Guerin *La lutte de classes* cit., t.II, p. 173. Rude cita esa frase por la edición de 1946. Cf. G.Rude: *La multitud en la historia* , Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 137 [*The Crowd in History*, John Wiley & Sons, Londres, 1964).
70. G.Rude, op. cit., ibid.
71. A. Soboul: *Les sans-culottes* cit., pp. 13-14.
72. D.Guerin: *La lucha de clases* cit., pp. 55-60.
73. Hacia la época en que Merleau-Ponty exponía estas reflexiones sobre la obra de Guerin, Sartre encontraba estimulante su lectura, tanto por la riqueza de perspectivas innovadoras sobre la Revolución, como (algo contradictoriamente) por el ejemplo de reduccionismo -de lo político a lo social, de los individuos a la clase, de la significación a la intención, del resultado contingente a la meta perseguida- que el texto suministraba a sus propias disquisiciones sobre el "problema de las mediaciones" en un marxismo renovado. Fue a propósito de *La lutte de classes sous la Premiere Republique* que el filosofo lanzo su celebre admonición: " Por que reaccionamos contra las demostraciones brillantes y falsas de Guerin? Porque el marxismo conctrto debe ahondar en los hombres reales y no disolverlos en un baño de acido sulfúrico". Cf., respectivamente, Maurice Merleau-Ponty: *Las aventuras de la dialéctica*, Leviatán, Buenos Aires, 1957, pp.239, 243 [*Les aventures de la dialectique* , Gallimard, Paris, 1955]; Jean-Paul Sartre: *Critique de la raison dialectique*, t.I. *Theorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, 1960, p. 37 (el tramo referente a Guerin, pp.34-40, corresponde a "Question de methode", texto de 1957 publicado entonces como "Existentialisme et Marxisme").
74. Otra cuestión sobre anticipaciones y realidades. Es un hecho evidente que la marcha de la Revolución careció de un desarrollo lineal, pero no se debe olvidar que la historia post-revolucionaria fue no menos sinuosa. El Imperio napoleónico y la Restauración borbónica constituyen un interregno que difiere la vigencia de las conquistas políticas de la burguesía, la cual también

necesitará, de una "segunda revolución" que le permita recuperar el curso histórico abierto por la primera. Esta ratificación diferida de la Revolución burguesa integra como un rasgo común las historias de Francia y de Inglaterra: los resultados de la Glorious Revolution son homólogos a los de las Trois Glorieuses, y ambos han sido puestos en paralelo, tanto desde una óptica liberal como desde un ángulo marxista. En cuanto a la significación de la Revolución de Julio, ambas corrientes entienden que esta represento la culminación de un transito accidentado. De Ruggiero encuentra que "la burguesía, finalmente, cuenta con un gobierno enteramente suyo" y Croce, hablando de los progresos del movimiento liberal, recupera así ese momento de la Francia de 1830: "ahora, con su ultima revolución, parecía continuar la obra de la otra". Soboul, por su lado, mas categórico, advierte: "la Revolución de 1789 no concluyo realmente mas que en 1830, cuando al llevar al poder a un rey que aceptaba sus principios, la burguesía tomo posesión de Francia definitivamente ". (Cf. G. De Ruggiero: *Storia* cit., p. 172; Benedetto Croce" *Historia de Europa en el Siglo XIX*, Iman, Buenos Aires, 1950, p. 123 [*Storia d'Europa nel secolo decimonono*, 1932]; A. Soboul: *La Revolución Francesa. Principios ideológicos y protagonistas colectivos*, Criticarijalbo, Barcelona, 1987, p. 67 [*La Revolution française*, Arthaud, Paris, 1982] y, del mismo autor: *Comprender...* cit., p. 349). En cuanto al paralelismo Francia-Inglaterra, De Ruggiero y Soboul asimilan 1688 y 1830, aunque difieren en su apreciación. Mientras el liberal italiano juzga que ambos hechos tienen entre si "no pocas afinidades" en virtud de que también la de 1830 es "una revolución conservadora", el marxista francés hace hincapié en una "diferencia fundamental", a saber, que "mientras la revolución de 1688 fue 'respetable' porque fue provocada por los jefes de la jerarquía y ejecutada sin la intervención de las mesas populares, en Francia Carlos X no fue expulsado por Guillermo de Orange, sino por el pueblo de Paris en armas detrás de sus barricadas" (cf. G. De Ruggiero, op. cit., p. 171; A. Soboul: *Comprender...* cit., p. 349).

75. Arrastrados a menudo al terreno polémico de sus adversarios, los historiadores marxistas no han sabido siempre reivindicar la idoneidad de su propia posición. Sin embargo, el locus classicus referente a las condiciones de los procesos revolucionarios no deja lugar a dudas. Luego de sostener -en el prefacio de la Contribución- que las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran, en cierto momento de su desarrollo, en contradicción con las relaciones de producción existentes (en el plano jurídico: con las relaciones de propiedad hasta entonces vigentes), Marx encadena: "Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social". Y mas adelante: "[no] es posible juzgar una época semejante de revolución a partir de su propia conciencia" (K. Marx: *Contribución a la crítica de la economía*

politica, Siglo XXI, Mexico, 1980, p.5, subr. mio, J.S. [*Zur Kritik der Politischen Okonomie*, 1859]). Hasta tal punto Marx relativiza las conmociones políticas transitorias y acoge las transformaciones epocales en su idea de revolución, que puede escribir: "Las llamadas revoluciones de 1848 no fueron más que pequeños hechos episódicos... El vapor, la electricidad y el telar mecánico eran unos revolucionarios mucho mas peligrosos que los ciudadanos Barbes, Raspail y Blanqui" (K. Marx: "Speech at the Anniversary of the *Peoples Paper*", en *Surveys from Exile*, ed. por David Fernbach, Penguin Booksew Left Review, Londres, 1977 -1a. ed. 1973-, p. 299).

76. Alfred Cobban: "The Myth of the French Revolution", en *Aspects of the French Revolution*, Paladin, Londres, 1971 (1a. ed. 1968), pp. 90-112.

77. E.L.Eisenstein: "Who Intervened in 1788? A Commentary on 'The Coming of the French Revolution' [Georges Lefebvre: *Quatre-vingt-neuf*, 1939] " en *The American Historical Review*, vol. LXXI, No.1, octubre 1965, pp. 77-103.

78. C. B. Macpherson: *Burke*, Alianza, Madrid, 1984, p. 98 [*Burke* , Oxford University Press, Oxford, 1980].

79. Idem.

80. A.Cobban: "The Myth" cit.,p. 99.

81. François Furet: *Pensar la Revolución francesa* , Petrel, Barcelona, 1980, p. 163 [*Penser la Revolution française*, Gallimard, Paris, 1978].

82. Ibíd.

83. A. Cobban: *La interpretación social de la Revolución francesa*, Narcea, Madrid, 1976 (1a. ed. 1971), p. 42 [*The Social Interpretation of the French Revolution* ,Cambridge University Press, Cambridge, 1964].

84. Id., p. 24.

85. A.Cobban: "The Myth" cit.,85. p. 106. 86.

F. Furet: *Pensar...* cit, p. 156.

87. Id., pp. 19-20. Cf. Georges Lefebvre: "La Revolution Française et les paysans", conferencia de 1932, publicada el año siguiente en los *Cahiers de la Revolution française* (No. 1) y reproducida en *Etudes sur la Revolution française* (1954), compilación de trabajos del mismo autor. Cf. 1a. 2a. ed. de la obra: Presses Universitaires de France, Paris, 1963, pp. 338-367. Varias tesis de este texto han sido recuperadas agresivamente por la corriente revisionista, con el admitido designio de oponer las aperturas del maestro al dogmatismo de los discípulos. Lefebvre, en efecto, sugiere aquí que "no hay una revolución, sino varias"(p. 341), que la Revolución campesina posee autonomía en cuanto a "su origen, sus procedimientos, sus crisis y sus tendencias"(p.343) y, sobre todo, que es insostenible mantener la idea de "un acuerdo perfecto" (p. 355) entre la burguesía revolucionaria y la masa campesina, para la cual "la transformación capitalista de la agricultura agravaba [las] condiciones de existencia" (p. 344). Lo que existió, en cambio, fue "un compromiso" entre ambas, como resultado del cual luego de la Revolución "la evolución capitalista fue muy lenta y siguió siendo muy imperfecta", aun en este siglo (pp. 366-367).

88. F. Furet: *Pensar... cit .*, p. 162.

89. F. Furet y Denis Richet: *La Revolution française*, Marabout, Verviers, 1979 (1a. ed. 1965), p.126.

90. F, Furet: *Pensar... cit.*, p. 165.

91. Id., p. 41.

92. *Ibíd.*.

93. A.Sobout: *Les sans-culottes* cit., p. 3.

94. F.Furet: *Pensar... cit*, p. 161.

95. Id., p. 40.

96. Id., pp. 40-41, 71.

97. Id., p. 68.

98. Id., p.165.

99. Id., p. 120.

100. Cf. F.Furet y D.Richet, op. cit.; Claude Mazauric: "Sur une nouvelle conception de la Revolution" (*Annales Historiques de la Revolution française*, 1967), en *Sur la Revolution française. Contributions l'histoire de la revolution bourgeoise* , Editions Sociales, Paris, 1970, pp. 21-61; Antoine Casanova, C. Mazauric, Regine Robin: "La Revolution française a-t-elle eu lieu?", *La Nouvelle Critique* No. 52 (233), Paris, abril 1972, pp. 22-37; A. Soboul: "La historiografía clásica de la Revolución francesa. En torno a controversias recientes" (1974) en el vol. col. *Las revoluciones burguesas* cit., pp. 160-189; Michel Vovelle: "Albert Soboul, histoire des revolutions et perspectives theoriques", *La Pensee* No. 230, Paris, noviembre-diciembre 1982, pp. 6-17; M.Vovelle: "L'historiographie de la Revolution française a la veille du bicentenaire", *Annales historiques de la Revolution française* n 272, abril-junio 1988, pp. 113-126.

101. C.Marx, F.Engels; *La ideología alemana* Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, p. 42 [*Deutschen Ideologic*, 1845-46, 1a. ed. 1932].

102. "En cambio, las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a si mismas", es decir, desechan toda ilusión que les impida "cobrar conciencia de su propio contenido". Cf. C. Marx: "El 18 Brumario de Luis Bonaparte" ["Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte", 1852], en Marx- Engels: *Obras escogidas* cit., t.I., p. 411.

103. C.Marx, F.Engels: *La ideología alemana* cit., 42. Cf. también una especificación histórica de esos motivos en el marco de una explicación funcional del predominio de la religión en la Edad Media y de la política en el mundo antiguo (Atenas y Roma): es "el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida lo que explica por que en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico". K. Marx: *El Capital. Crítica de la economía política* t.I [*Das Kapital. Kritik der politischen Okonomie*, 1867], Siglo XXI, Buenos Aires, 1975, p. 100.

104. K.Marx: *Contribución* cit., p. 5.

105. C.Marx: "El 18 Brumario" cit., p. 409.

106. Id., p. 410.

107. Id., p. 411.

108. Id., p. 410.

109. J[acob] L[eib] Talmon: *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, México, 1956, pp. 1, 4 [*The origins of Totalitarian Democracy. Theory and Practice during the French Revolution and beyond*, Secker & Warburg, Londres, 1952].

110. Respecto a lo primero, Talmon asevera que su tema "es un estado mental, un modo de sentir, una disposición, un conjunto uniformado de elementos mentales, emocionales y de comportamiento, cuya mejor manera de entenderlo es comparándolo con las actitudes que engendra la religión". En cuanto a lo segundo, ve que "el postulado de un orden social ultimo, lógico, exclusivamente valido, es materia de fe, no hay manera de intentar destruirlo con argumentaciones." Op.cit., pp. 11-12.

111. Op. cit., p. 3.

112. En términos del autor: "la fuerza conductora de la democracia totalitaria y la fuente de todas sus contradicciones y antinomias". Op.cit., p. 6.

113. Tampoco Furet escapa a la ilusión retrospectiva de leer en Rousseau la desgarrada historia de la revolución. Pero como su alegato revisionista consiste en mostrar que la misma es irreductible a esquemas "de tipo causal", que su dinámica debe mucho a lo aleatorio, que, en definitiva, " l'évenement reste mysterieux", se ve obligado a eximir al ginebrino de cualquier complicidad con el curso de la historia efectiva, pero acreditándole, en cambio (como Talmom), la génesis ideal de esa historia. "Rousseau no es para nada responsable de la Revolución francesa, pero es cierto que construyo sin saberlo los materiales culturales de la conciencia y de la practica revolucionarias". Nada es menos seguro, sin embargo, Fetscher ha mostrado-siguiendo en este punto las investigaciones de J.Mc Donald sobre el grado, distribución y alcance de la difusión de textos rousseauianos en la época (*Rousseau and the French Revolution*, 1965)- que hablar de una influencia directa y específica de las tesis políticas de Rousseau sobre las ideas y acciones de los revolucionarios franceses es algo completamente infundado, más allá de las invocaciones a Rousseau que ellos prodigaron y del culto que lo tuvo por objeto (en realidad, mas referido a su personalidad moral que a sus limitadamente difundidos principios de filosofía política). Así, resulta arriesgado sostener -como lo hace Furet- que la conciencia y la práctica de los actores de la Revolución derivan de una acumulación cultural "construida" por Rousseau. Cf. F. Furet: *Pensar ... cit.*, pp. 35, 47; François Ewald: "Histoire de l'idée revolutionnaire, un entretien avec François Furet", *Magazine litteraire No.258*, Paris, octubre 1988, p. 18; Iring Fetscher: *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di liberta*, Feltrinelli, Milan, 2a. ed. 1977, cap. quinto [*Rousseaus politische Philosophie. Zur*

Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Luchterhand Verlag, Neuwied, 1968 (1a. ed. 1960)].

114. F.Furet: *Pensar...cit*, pp. 35-36.

115. Id., pp. 41, 47.

116. J.L.Talmon, op.cit., pp. 1-3.

117. Id., pp. 2, 8.

118. Id., pp. 12-13.

119. Id., pp. 188.

120. "Pueden diferir los jacobinos de los babuvistas, los blanquistas de cualquier otra sociedad secreta de la primera mitad del siglo XIX, los comunistas de los socialistas, los anarquistas de todos los demás, mas todos pertenecen a una religión..." Op. cit., p. 12.

121. *Ibid.*

122. Id., p. 156. En una formulación correspondiente a la misma familia de equivalencias, Talmon entiende que la idea marxista de la lucha de clases proviene del "traslado" de la idea jacobina de un "conflicto endémico en la sociedad entre las fuerzas de la virtud y las del egoísmo" (op. cit., p. 275). En un estudio de la historia de las ideas preocupado por la génesis de los sistemas teóricos llama la atención, en este caso, la exhaustiva omisión de las fuentes que inspiraron a Marx la temática de las clases y su conflicto, así como la ausencia de referencias a las frecuentes críticas que Marx y Engels dirigieron al socialismo y el comunismo utópicos. Esta ignorancia o desentendimiento resultan más extraños cuando se lee la nomina de las personalidades con las que el autor dice haber discutido el tema de su libro: Harold Laski, E.H.Carr, Georges Lefebvre, Isaiah Berlin, Ralph Miliband, Galante Garrone, entre otros (cf. "Prefacio del autor", p. XVII).

123. Talmon compuso su libro durante la Segunda Guerra Mundial, y lo publicó en 1952 (con prologo de 1951), una coyuntura caracterizada por la guerra fría y la concomitante militarización de la cultura (según la fórmula de Sartre). Esto tal vez explique el elan militante del texto, sus toscas simplificaciones y la amalgama de teoría social, política partidaria y practica estatal que puede advertirse en la denotación talmoniana de términos como "marxismo" o "comunismo" (por lo demás, manejados indistintamente y a la par de "mesianismo

comunista"); amalgama esta muy propia de la publicística "occidentalista" de la época.

124. Otras versiones de esa modernidad sitúan su arranque en el periodo postrevolucionario. En opinión de Hans Kohn, fue "el régimen de Napoleón [el que] prefiguró los totalitarismos del siglo XX": estos y aquel comparten el mismo escaso respeto por la naturaleza humana y promueven con la misma arrogancia un disciplinamiento de los espíritus. "La imposición sistemática de un modelo común permitió facilitar el gobierno y reforzar la autoridad. Así reducidos a la semejanza y la igualdad, los hombres suministraron rápidamente el material para las maquinaciones proyectadas por la hybris de los jefes" (Hans Kohn: "Napoleone e l'era del nazionalismo", en Bernardino Farolfi, comp. *Capitalismo europeo e rivoluzione borghese 1789-1815*, Laterza, Bari, 1972, p. 374). Ciertamente es que, para Kohn, la modernidad misma había mostrado su ambivalencia durante la Revolución Francesa. "Como Jano, la nueva era miraba en dos direcciones", dice el autor en otra obra; ya entre 1789 y 1795, el "nuevo nacionalismo" había conducido a dos actitudes contradictorias: por un lado, el reconocimiento de la dignidad humana en la Declaración y, por otro, el estallido de "pasiones colectivas hostiles a los derechos individuales" (H. Kohn: *El nacionalismo. Su significado y su historia*, Paidós, Buenos Aires, 1966, p. 32 [*Nationalism Its Meaning and History*, Van Nostrand, Princeton, 1955]). Para un enfoque más reciente sobre el apremio "de buscar en nuestra modernidad las raíces ideológicas del totalitarismo", cf. Andre Granou: "La modernité au miroir du fait totalitaire", *Les Temps Modernes*, año 38, No. 424, Paris, noviembre 1981, pp. 857-890 (v.p.857),

125. F.Furet: *Pensar...* cit., pp. 40, 161.

126. Id., p. 73.

127. J.L.Talmon: op.cit., p. 276.

128. F. Furet: *Pensar...* cit, pp. 18, 112, 115; Mona Ozouf, Jean Daniel, Jaques Julliard: "Las revoluciones francesas. Entrevista a François Furet", *Vuelta sudamericana*, vol.1, No.7, Buenos Aires, febrero 1987, p. 34.

129. Jaques Godechot: *Un Jury pour la Revolution*, Laffont, Paris, 1974, p. 303; Georges Lefebvre: "[Albert Mathiez:] Son oeuvre historique", en *Etudes...* cit., p. 43; George Rude: *Robespierre. Ritratto di un democratico rivoluzionario*, Riuniti, Roma, 1979, p. 83 [Robespierre. Portrait of a Revolutionary Democrat, Collins, Londres, 1975).

130. F.Furet: *Pensar...* cit., p. 24.

131. M.Ozouf, J. Daniel, J. Julliard: "...Entrevista a Francois Furet" cit., p. 34.
132. F.Ewald: "... Un entretien avec François Furet" cit., p. 19.
133. *Ibid.*
134. J. L. Talmon, op. cit., pp. 271-272, 274.
135. M. Ozouf, J. Daniel, J. Julliard: "... Entrevista a François Furet" cit., pp. 34-35.
136. Hannah Arendt: *Sobre la revolución*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 84-88 [*On Revolution*, The Viking Press, Nueva York, 1963].
137. *Id.*, pp. 46, 168, 194.
138. *Id.*, pp. 35-36.
139. *Id.*, pp. 41-42.
140. *Id.*, p. 135.
141. *Id.*, pp. 121-124.
142. *Id.*, pp.195-196.
143. *Id.*, p. 169.
144. *Id.*, pp. 513-59.
145. *Id.*, p. 101.
146. *Id.*, pp. 234, 121.
147. *Id.*, p. 63.
148. M.Ozouf, J.Daniel, J.Julliard: "...Entrevista a François Furet" cit., p. 35.
149. *Ibíd.*

150. Arno J. Mayer *La persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra*, Alianza, Madrid, 1986 (1a. ed. 1984), p. 16 [*The Persistence of the Old Regime. Europe to the Great War*, Pantheon Books, Nueva York, 1981]
151. Id., p. 11.
152. Id., p. 16.
153. Roberto Zapperi: *Per la critica del concetto di rivoluzione borghese*, De Donato, Bari, 1974, p. 43.
154. Id., p. 50.
155. K.Marx: "La borghesia e la controrivoluzione" cit., p. 158.
156. I b í d .
157. Id., p. 159.
158. J. Godechot, R.R.Palmer: "La rivoluzione atlantica"[frag. de "Le probleme de l'Atlantique du XVIIIe au XXe siecle", 1955], en B. Farolfi, comp. *Capitalismo europeo...* cit., pp. 291-304; R.R.Palmer: *L'era delle rivoluzioni...* cit., pp. 16-24; J. Godechot: *Las revoluciones (1770-1799)* cit., 2a. parte, cap. II; id. : *La Grande Nation. L'expansion revolutionnaire de la France dans le monde de 1789 a 1799*, Aubier Montaigne, Paris, 1983 (1a ed. 1956), cap. I. Para una enérgica replica a la tesis de la "revolución atlántica" que relativiza la singularidad de la Revolución Francesa, cf. E.J. Hobsbawm: *Las revoluciones burguesas* cit., pp. 105-108.
159. A. Soboul: *Histoire* cit., t.1, p. 7 tambien G. Lefebvre: "La Revolution française dans l'histoire du monde" (1948), en *Etudes* cit., pp. 431-443.
160. A.Soboul: *Comprendre...* .cit., pp. 324-325, 342.
161. Para ilustrar la tesis, Soboul invoca un pasaje de El Capital, pero no fundamenta su pertinencia. Marx habla allí de las "dos maneras" en que se realizo históricamente la transición desde el modo de producción feudal. O bien el productor se convirtió en comerciante y capitalista, o bien el comerciante se apodero directamente de la producción. Mientras este ultimo dejo inalterado el antiguo modo de producción, el primero se contrapuso a las corporaciones de la industria urbana medieval y promovió, así, "el camino realmente

revolucionario" de la transición (K. Marx: *El Capital cit.*, t. III, México, 4a. ed. 1980, p. 427). Pero Soboul no indica las mediaciones por las cuales esta topología podría aplicarse a la Revolución Francesa. Las breves menciones de su texto "La Revolución Francesa en la historia del mundo contemporáneo" (al que pertenecen las referencias de la nota anterior) son apenas alusivas, y cuando trata el tema con algún detalle (*La Revolución Francesa. Problemas ideológicos cit.*, pp. 47-58), parece concentrar en los "cinco años de luchas incesantes" (p. 57) de la Revolución un proceso que, si se sigue el razonamiento de Marx, correspondió mas bien a transformaciones moleculares y se extendió a lo largo de un amplio arco temporal.

162. G. De Ruggiero : *El retorno de la razón cit.*, pp. 44, 96.

163. H.Arendt: *Sobre la revolución cit.*, p. 154.

164. F. Furet: "La Revolution dans l'imaginaire politique français", *Le Debat* n 26, Gallimard, Paris, setiembre 1983, p. 173.

165. M.Ozouf, J.Daniel, J.Julliard: "... Entrevista a François Furet" *cit.*, p. 33.

166. F. Ewald: "... Un entretien avec François Furet" *cit.*, p. 19.

167. C. Mazauric: "Sur une nouvelle conception de la Revolution" *cit.*, pp. 31- 32.

168. Id., pp. 29, 49- 50.

169. Florence Gauthier: "Teoría de la vía única de la Revolución burguesa o negación de la Revolución Francesa" [orig. en *La Pensee* No. 187, Paris, junio 1976], en Juan Calatrava, ed. : *Estudios sobre la Revolución Francesa y el final del Antiguo Régimen*, Akal, Madrid, 1980, pp. 55-68 (v. p. 59).

170. Id., pp. 58-59.

171. "En 1648, la burguesía se alío con la nobleza moderna contra la monarquía, la nobleza feudal y la Iglesia dominante. En 1789, la burguesía se alío con el pueblo contra la monarquía, la nobleza y la Iglesia dominante" (K. Marx: "La borghesia e la controrivoluzione" *cit.*, p. 158).

172. H. Arendt: *Sobre la Revolución cit.*, p. 234.

173. J. Godechot: *Un Jury pour la Revolution* cit.; G. Rude *Robespierre* cit., 2a. parte; G. Rude, *La Revolución Francesa*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1989, cap. I, secc. 2 [*The French Revolution*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1988] ; Alice Gerard *Mitos de la Revolución Francesa*, Península, Barcelona, 1973 [*La Revolution française: Mythes et Interpretations, 1769- 1970*, Flammarion, Paris, 1970].
174. Cf. n. 158. Godechot defendió a Palmer (y a si mismo) de esas imputaciones y reivindicó el carácter científico y no ideológico de la polémica formulación. Cf., de este autor: *Un Jury pour la Revolution* cit., pp. 358-360, y *La Grande Nation* cit. : "Prefacio de la segunda edición".
175. Han sido enumeradas. Cf. José Sazbon: "La revisión antihistoricista de la Revolución Francesa", *Cuadernos de filosofía*, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, n 33, 1989 (en prensa).
176. Claude Levi-Strauss: *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p.368 [*La pensee sauvage* , Plon, Paris, 1962).
177. Id., p. 369.
178. cf. J.Sazbon: "La revisión antihistoricista..."cit.
179. La fecha: 1978. Los indicadores (franceses): "la rápida declinación del partido comunista, el fin de la idea nacional..., el fin del gaullismo", etc. (F. Ewald: "... Un entretien avec François Furet" cit., p. 19).
180. "Modern ideologies... impute a meaning to history that renders its manifest confusion comprehensible either to reason, understanding, or aesthetic sensibility. To the extent to which they succeed in doing so, these ideologies deprive history of the kind of meaninglessness which alone can goad the moral sense of living human beings to make their lives different for themselves and their children, which is to say, to endow their lives with a meaning for which they alone are fully responsible". Cf. Hayden White: " The Politics of Historical Interpretation: Discipline - and De-Sublimation", en W.J.T. Mitchell (ed.): *The Politics of Interpretation*, University of Chicago Press, Chicago, 1983, pp. 119-143 (v. p. 134).
181. H.White: "The Burden of History", *History and theory* , vol. V, No. 2, 1966, pp. 111-134 (v. pp. 123-124).