

Claude Lefort

Ensayos
sobre lo político

Traducción de Emmanuel Carballo Villaseñor

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

BIBLIOTECA DANIEL COSÍO VILLEGAS
EL COLEGIO DE MEXICO

Índice

Prefacio	7
--------------------	---

Primera parte: Sobre la democracia moderna

La cuestión de la democracia	17
Los derechos del hombre y el Estado asistencial	31
Hannah Arendt y lo político	57

Segunda parte: Sobre la revolución

El terror revolucionario	71
Un discurso de Robespierre	71
El terror habla	81
Lo decible y lo indecible	90
El término de lo interminable	98
Pensar la revolución en la Revolución francesa	103
Edgar Quinet: la revolución fallida	131
De Buchez a Michelet	131
La interpretación de Edgar Quinet	137
Un sustituto para la revolución religiosa	140
"La teoría del terror"	143
El terror ridículo	145
La ignorancia y el desprecio al pueblo	149
La Revolución como principio y como individuo	150
Relectura del <i>Manifiesto comunista</i>	165

Tercera parte : Sobre la libertad

Reversibilidad: libertad política y libertad del individuo .	185
De la igualdad a la libertad	203

Cuarta parte: Sobre lo irreductible

¿Permanencia de lo teológico-político?	233
¿Muerte de la inmortalidad?	279

Edgar Quinet: la revolución fallida¹

De Buchez a Michelet

Michelet emite, en el prefacio al tercer libro de su *Révolution* ("Del método y espíritu de este libro"), la crítica más radical al terror: "Lejos de honrar al terror, creemos que no es posible siquiera excusarlo como medio de salvación pública. Se le presentaron dificultades infinitas, lo sabemos; pero la violencia inexperta de los primeros ensayos del terror [...] resultó en la creación interna de millones de nuevos enemigos para la Revolución, en la pérdida de las simpatías del pueblo, en que toda propaganda le fuera imposible, en unir íntimamente en su contra a los pueblos y a los reyes. Increíbles fueron los obstáculos a vencer, pero los más terribles eran de su propia creación. Y no logró vencerlos; ella fue quien resultó vencida."²

Formula este juicio por medio de la denuncia de una tradición, a la que hoy llamaríamos de izquierda, que acreditó la idea de un terrorismo salvador y sugiere admirar a sus agentes. Michelet ataca aquí a Esquiros, a Lamartine y a Louis Blanc pero, en primer lugar, a los autores de la *Histoire parlementaire de la Révolution française*, Buchez y Roux, sus inspiradores, a los que consagra algunas páginas. Esta obra no es para él un blanco entre otros: "No insistiría sobre la *Histoire parlementaire* si esa recopilación, fácil de consultar, no consti-

¹ Artículo tomado de *Passé-Présent*, 2, 1983.

² Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Gallimard, col. "Bibl. de la Pléiade", t. I, p. 297.

tuyera tentación constante para un sinnúmero de lectores con poco tiempo.³ ¿Cuál es en esencia su crítica? El presentar a la Revolución francesa como un logro de la historia de Francia, es decir, ver en ella la continuación de una obra inaugurada por la monarquía, antes de su corrupción —y confundir escandalosamente el espíritu revolucionario con el espíritu del catolicismo—, procedimiento que culmina con la doble justificación de la Inquisición y el terror.

De hecho, es suficiente recorrer los comentarios, por lo general en forma de prefacio a los diversos volúmenes, con los que Buchez acompaña la publicación de los documentos de la Revolución, para persuadirnos de que la crítica de Michelet se halla bien fundada.⁴ Antiguo discípulo de Saint-Simon, quien cree ser el gran restaurador de la tradición católica, al mismo tiempo que ardiente revolucionario —defensor de “la clase más numerosa y más pobre”—, Buchez toma de su maestro la idea de una oposición entre los periodos orgánicos y los periodos críticos como clave de la historia nacional. Hace por consiguiente el panegírico de los reyes que trabajaron por la unificación del territorio y del cuerpo social hasta la época de Luis XIV; al igual que su maestro, considera que ninguna sociedad sabría mantener su unidad si no estuviera justamente jerarquizada y movilizada con una “meta de actividad” en mente; pero esa meta, según él, sólo puede ser conocida por el poder político. Convencido de que el catolicismo fue la religión nacional por excelencia, que supo contener a los hombres dentro del orden y el respeto a la autoridad, ve en la Reforma el momento en que el cuerpo social se vio expuesto a los mayores peligros, amenazado por el individualismo y el desencadenamiento de los intereses egoístas. Fortalecido por ese principio, el autor de la *Histoire parlementaire* no descubre nada en el primer periodo de la Revolución que presente valor fundamental: la declaración de los derechos del hombre sólo consagra, a su modo de ver, el éxito del individualismo y, de una manera más general, la obra de la Constituyente parece proseguir el trabajo crítico, negativo, de los filósofos del siglo XVIII.

Por el contrario, el verdadero impulso revolucionario comienza con la toma de conciencia de la salud pública. No es que se regocije con el terror; éste lo interpreta más bien como la consecuencia del estado de corrupción al que había llegado la sociedad francesa. Era ineluctable el terror, en su opinión, si se deseaba salvar a la comunidad del peligro

de su disolución; ineluctables, principalmente, las masacres de septiembre del 92 —como lo fueron las de la Saint-Barthélemy— pues era necesario un golpe de ariete contra el desarrollo de las fuerzas antisociales. Sólo una crítica merecen los autores de esas masacres: la de no haber sabido justificar públicamente sus acciones mediante un principio, permitiendo que parecieran un crimen lo que no fueron sino medidas salutaris. Para ser breves, Buchez les reprocha su ignorancia de la filosofía de la historia, de la que por fin comprende su funcionamiento. Pero, en el mismo momento, pretende explicar esta ignorancia por la distinción entre la historia regida por la libertad y el curso de los acontecimientos regidos por la fatalidad. La primera se desarrolla bajo el signo de la conciencia de una meta y supone una humanidad activa; el segundo, bajo el signo de una necesidad ciega, como las causas y los efectos se engendran unos a otros. Así, las masacres de septiembre, como las de la Saint-Barthélemy, son presentadas como acontecimientos fatales producto de una era de pasividad; son testimonio de una indecisión ante el peligro último, pero sin poder ser plenamente inteligibles para quienes las iniciaron.

Lo más sorprendente de esta construcción es la tesis de que la historia avanza inexorablemente en una misma dirección, independientemente de que los hombres sean o no conscientes de su destino. Sólo su ritmo puede cambiar, ya sea que ejerzan su libertad, como sujetos activos, o que, pasivos, se vean obligados a asumir tareas incomprensibles para ellos en sus razones últimas. En esta segunda hipótesis, los resultados que la acción hubiera permitido alcanzar en el corto plazo, con la mayor economía de medios, son obtenidos tras múltiples sufrimientos. De cualquier forma, la función de esta tesis no permite duda: establece un puente entre dos concepciones: la primera parece ser puramente voluntarista y la segunda puramente fatalista. La fatalidad domina, en el sentido de que cualquiera que sea la conducta de los hombres, éstos se dirigen hacia un fin último, que ni su ignorancia ni su pasividad podrán coartar. La libertad domina, en el sentido de que no sólo en principio poseen el poder de conocer esa meta, de desealarla, y de movilizarse para alcanzarla, sino que son capaces, a pesar de hallarse atrapados en el encadenamiento bruto de causas y efectos, de elegir la vía que los conduce a la salvación. Desde ese punto de vista, la historia de Francia puede ser concebida como una sola historia a través de sus peripecias, a la vez fatal y siempre disponible para tomar conciencia de su meta. También desde ese punto de vista, la Revolución nos permite entrever el cisma entre el polo de la actividad y el del conocimiento, al que se vinculan tanto los enemigos del pueblo como los moderados y los indiferentes. Y por fin, desde ese punto de vista, el terror aparece como uno de los momentos en que

³ *Ibid.*, p. 296.

⁴ Buchez y Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, París. Encontramos la esencia de su interpretación sobre el terror en el prefacio al volumen 27, titulado “Les journées de septembre”.

se abre, bajo el efecto de las condiciones engendradas en la pasividad, un camino hacia la actividad, donde al menos se hallan las condiciones de posibilidad de un regreso en dirección de la meta común.

Por extraño que sea para el espíritu moderno, quizá por su constante liga con la teología, el lenguaje de Buchez procede de categorías que palpablemente gobernaron y siguen gobernando el pensamiento de la izquierda revolucionaria: actividad y pasividad, libertad y necesidad, cohesión y dispersión, interés egoísta y salud pública, poder creador y masa dependiente de su acción. Pero dejemos al lector la libertad de las transposiciones. Regresemos a Michelet.

Su interpretación de la Revolución contradice punto por punto la de Buchez, pero no sin seguir un camino paralelo, pues también le importa situar los acontecimientos de 1789 a 1794 en el curso de la historia de Francia y, más precisamente, pensar la relación entre gobierno revolucionario y monarquía; también le interesa asociar el terror a la idea de salud pública y, quizá más que nada, le importa interrogar el significado religioso de la Revolución francesa.

Sería inútil insistir sobre su tesis de una ruptura entre el espíritu de la revolución y el espíritu del catolicismo, entre el principio de la justicia y el principio teológico-político, entre el terror de la Inquisición y el espíritu de los derechos del hombre, entre la era de la autoridad y la era de la libertad. Más interesante, para nuestras intenciones, es la idea de que la ruptura inaugural del mundo moderno no pudo ser consumada, y que en la Revolución se dio un retroceso de las representaciones y prácticas del pasado. Michelet no sólo se indigna, en el prefacio mencionado, por la concepción que, para justificar al terror, invoca el precedente de la Inquisición; él mismo habla de una inquisición jacobina, y en su opinión el escándalo mayor es encontrar en ella el signo del espíritu revolucionario. Se complace en comparar esas dos inquisiciones y observa que, de seguir la teoría de Buchez, la Edad Media sería la vencedora: "En términos de terror lo supera, pues además de los suplicios efímeros tiene los tormentos de la eternidad. En términos de inquisición también, pues conoce de antemano el objeto a investigar, al haber educado desde niño al hombre cuyas ideas busca, al haberlo penetrado por todos los medios de la educación, al retomarlo diariamente con la confesión, al ejercer sobre él dos torturas, la voluntaria y la involuntaria. La inquisición revolucionaria, sin ninguno de estos recursos, sin saber distinguir inocentes de culpables, queda reducida a una

confesión general de impotencia, y aplica a todos el calificativo de sospechosos."⁵

Tampoco se ha impugnado la idea de que el terror proviene de un deseo de salud pública, ni de que éste fue decisivo en los siglos anteriores. Pero encuentra en la doctrina de la salud pública una negación de la justicia. La continuidad histórica queda para él señalada por la repetición de esa negación: "Los hombres de la Revolución, valerosos y entregados, adolecieron de ese heroísmo del espíritu que los hubiera liberado de la vieja doctrina de la salud pública, aplicada por los teólogos, formulada, profesada por los juristas después del siglo XIII, especialmente en 1300 por Nogaret, bajo el nombre romano de salud pública, luego por los ministros de los reyes, bajo el nombre de *interés*, de *razón de Estado*."⁶ El terror se anuncia así desde que —último avatar de la teoría que encontramos en Rousseau, el filósofo que supo fijar por un momento el valor incondicionado del derecho— la justicia "quedará fundada en el interés general". El juicio de Michelet retiene aquí nuestra atención, pues invita a denunciar el fracaso religioso de la Revolución, precisamente ahí donde el autor de la *Histoire parlementaire* descubría su mejor inspiración. "Aquellos, dice, que hicieron descender a la Revolución desde la justicia hasta la salud, de su idea positiva a su idea negativa, impidieron con ello mismo que fuera una religión; jamás una idea negativa ha fundado una nueva fe. La antigua fe, pues, debía triunfar sobre la fe revolucionaria."⁷ Pero ese fracaso muestra cómo se combinan la esterilidad de los girondinos y de los montañeses, y su entusiasmo por el terror.

Si deja entrever sus ideas en el prefacio, Michelet las expone cabalmente en un capítulo titulado "La Revolución no era nada sin la revolución religiosa". Ahí, reprocha a los jacobinos y a los girondinos no haber pasado de "políticos lógicos"; observa que el más adelantado, Saint-Just, "no se atrevió a tocar ni la religión, ni la educación, ni el fondo mismo de las doctrinas sociales...". La Revolución que llevan a cabo no le merece más calificativo que "política y superficial": "Ya fuera que llegara un poco más lejos o un poco menos, que avanzara más o menos rápidamente por la vía única sobre la que se precipitaba, sus perspectivas no eran brillantes."⁸ Le hacía falta un fundamento: "Necesitaba, para asegurarse, la revolución religiosa, la revolución social,

⁵ Michelet, *ibid.*, p. 295.

⁶ Michelet, *ibid.*, p. 298.

⁷ *Ibid.*, p. 299.

⁸ *Op. cit.*, t. II, p. 622.

en las que hubiera encontrado su sostén, su fuerza, su profundidad." He ahí pues la verdadera causa de su fracaso: la esterilidad intelectual: "Es una ley de la vida, disminuye si no aumenta. La Revolución no aumentaba el patrimonio de las ideas vitales que le había legado la filosofía de la época." Así pues aparece la consecuencia de esa esterilidad: el terror. "Todo el furor de los partidos no ocultaba la falta de vida en las doctrinas. Unos y otros, ardientes, escolásticos, se proscribieron aún más porque, poco diferentes en el fondo, se tranquilizaban respecto a las nimiedades que los separaban al colocar entre ellos el *distingo de la muerte*."⁹ ¿Pero por qué los revolucionarios, girondinos y montañeses, no tuvieron "ni el tiempo ni la idea misma de encontrar cosas nuevas"? Porque aquellos hombres, convencidos de ser los únicos llamados a salvar al pueblo, no surgieron de éste, no tuvieron la menor idea sobre sus instintos, jamás pensaron en sondear sus aspiraciones. Todos ellos, burgueses. Algunos, escribanos y abogados, "creyeron regentar al pueblo por la prensa"; otros, los jacobinos, se creyeron infalibles, llamaron al pueblo a la violencia, pero sin consultarlo: "Decidieron las cuestiones nacionales por minorías imperceptibles, mostraron por las mayorías el desprecio más atroz y creyeron ferozmente en su infalibilidad, al punto de inmolar hombres al por mayor."¹⁰

En esa orgullosa pretensión de detentar el saber y el poder se muestra de nuevo la marca de un retorno al pasado, pero de un retorno que, lejos de ser testimonio de una feliz continuidad en la historia, señala la opresión de la tradición aristocrática y monárquica. No por azar Michelet descubre una "terrible aristocracia" en los nuevos demócratas. Reconoce la huella de las viejas mentalidades en las nuevas conductas, y no vacilará en afirmar que "la monarquía renace después de la muerte de Danton". Considerar que la antigua fe triunfó sobre la fe revolucionaria no le es suficiente; la noción política de la autoridad le parece resurgir desde el fondo del Antiguo Régimen. Sugiere, sin embargo, que algo nuevo puede ser apreciado en el momento de la repetición. Nosotros lo habíamos ya señalado ante su irónica comparación entre las inquisiciones jacobina y católica. Esta última parecía superior, no porque estuviera fundada en la verdad, sino porque procedía de un sistema en el cual el inquisidor conocía de antemano su objeto, un hombre al que había formado. En comparación con esa época, la revolución terrorista parece exterior a su objeto:

⁹ *Ibid.*, p. 623.

¹⁰ *Op. cit.*, t. I, p. 391.

se trata de un objeto abstracto, construido en nombre de una ciencia falsa del cuerpo social. Esta hizo suyo el principio de la amputación correcta, de la depuración benéfica al servicio de la integridad nacional; es la de los "cirujanos ineptos" que, "en su profunda ignorancia del enfermo [creen] salvarlo hundiéndole un fierro aquí o allá..."¹¹ Así, la doctrina de la salud pública se combina para nuestro autor con la delirante idea de que hay que cortar lo enfermo en el cuerpo social para salvarlo: con un mito racionalista.

Por eso Michelet, al hacer su relato, jamás explica el terror por medio de las circunstancias, sin importar el valor que les asigne. Por eso percibe desde el comienzo "los primeros pasos del terror", aun antes de que sea declarado, a principios del año 1791, cuando los jacobinos deciden la persecución de los monárquicos, la depuración de la prensa, cuando juran "defender con su fortuna y su vida a quien denuncie a los conspiradores", cuando, por fin, presentan un primer proyecto de ley sobre emigración, que no deja a una masa de hombres hasta entonces indecisos, pero no enemigos de la Revolución, más que la alternativa de huir o vivir bajo la amenaza constante de la delación. Por eso también se regodean describiendo la diversidad de personalidades entre los terroristas, y mostrando que, a diferencia del conocimiento del antiguo inquisidor, su ciencia de cirujanos se une eventualmente con la filantropía, la retórica lastimera, la exaltación del artista fallido... (I, pp. 1003 y 1086).

La interpretación de Edgar Quinet

Los textos de Michelet que aquí se citan dan idea de un debate que ocurre en el seno de la izquierda revolucionaria del siglo XIX; entendamos: entre escritores que tienen en común la defensa de la Revolución francesa como revolución política, social y religiosa, y el deseo de proponerle un porvenir. Sin embargo, no nos equivoquemos; no es Michelet sino Edgar Quinet quien lleva más lejos la crítica del terror y de sus partidarios. Su obra, publicada en 1865, extrae todas las consecuencias de los principios que comparte con su amigo —incluso llegan a distanciarse temporalmente— hasta el punto de presentar a la Revolución francesa como *revolución fallida*. Sin importar las críticas que la obra revolucionaria inspira a Michelet, ésta, en su conjunto, no deja para él de ser positiva; según su interpretación, domina la inten-

¹¹ *Ibid.*

ción apologética. Para Quinet, la intención se invierte. La redistribución de los acentos modifica radicalmente el sentido del cuadro. Cierzo, la empresa de la Revolución siempre parece inmensa; nos queda la obligación de entender su primitiva inspiración. Pero no podríamos dudar del juicio de conjunto: la Revolución se trocó por su contrario; la servidumbre resurgió de la impotencia para fundar la libertad; en lo sucesivo, el primer imperativo será comprender las causas de su fracaso.

Las primeras líneas de *La Révolution* de Quinet nos expresan su intención con claridad: "La Revolución francesa no necesita apologías, verdaderas o falsas, el siglo entero rebosa de ellas... Queda por descubrir y demostrar por qué tantos y tan inmensos esfuerzos, tantos sacrificios, un gasto de hombres tan prodigioso, produjo resultados tan incompletos e informes. Todo un pueblo gritó con millones de voces: 'ser libre o morir'. ¿Por qué los hombres que tan admirablemente supieron morir no pudieron ni supieron ser libres?"¹² Medir la atracción de la servidumbre en un pueblo que sin embargo hizo el intento extraordinario de liberarse, cuando la fuerza de la repetición vino a anular la esperanza de la renovación, es el gran propósito de Quinet.

Así pues, no es suficiente abandonar la tesis de un furor emanado del pueblo, ni imputar éste al miedo de la invasión extranjera (se demuestra que el terror se precipitó cuando pasó el peligro), ni admitir que el terror engendró los obstáculos a los que más tarde debió sobreponerse, antes de perder la batalla, como decía Michelet; concluiremos con la inversión del sentido de la Revolución, con la regresión hacia el despotismo que en ella ocurre. Pero no se trata aquí de una simple constatación. Es cierto que debemos denunciar "el sofisma de los plebeyos" por medio del cual el mal se convirtió en bien, cuando se realizó en nombre de la Revolución, y aceptar que "el despotismo plebeyo produce los mismos efectos que el despotismo monárquico: almas serviles que engendran otras más serviles aún", tomar conciencia de esos efectos en el estado actual de cosas: un pueblo compuesto por "burgueses domesticados y ciudadanos cobardes" (I, 203), según la fórmula de Tocqueville retomada por nuestro autor. Pero más allá de estas constataciones, debemos ahora descubrir el carácter específico de la historia de Francia. Éste es cruelmente subrayado desde el primer capítulo de la obra: "Si deseamos obtener alguna conclusión de lo que antecede, hela aquí: lo que llamamos orden, es decir la obediencia a un amo y la paz en la arbitrariedad, se halla, entre nosotros, enraizada en la roca y renace

casi infaliblemente gracias a sí misma y a la tradición inmemorial. Al orden así entendido lo protegen los siglos; su antigüedad trabaja para él y constituye su seguridad" (I, 9). Quinet no cesa de reformular este juicio a lo largo de su libro, apuntalándolo con hechos, y principalmente con los hechos del terror.

Si el terror es el centro de su reflexión, es porque para él la Revolución es en esencia política, y por ello mismo religiosa, ya que no podría concebirse lo político sin conocer las creencias que gobiernan las relaciones entre los hombres y la relación general que los liga con el poder. Cercano a Tocqueville en este aspecto (lo leyó concienzudamente), Quinet distingue la transformación del Estado social de la revolución política. Refiriéndose por ejemplo a la noche del 4 de agosto, observa: "El gran poder de nivelación que de lejos impulsaba a la sociedad francesa, imposible de detener, finalmente tocó a su fin. Quedó el problema de la libertad, es decir, la dificultad por completo." Pero ese problema de la libertad es inseparable del problema del poder. Desde una perspectiva general, y respecto a los comienzos de la Revolución, precisa: "Así todo era sencillo, todo funcionaba por sí mismo, siempre y cuando no se afectara al poder. Las cosas, los lugares, los recuerdos, los intereses, los privilegios, los parentescos y las hostilidades de raza, los idiomas mismos, todo cedía. Pero el día mismo en que deseamos la libertad política, todo cambió y pareció que quisimos medirnos con lo imposible" (I, 119). Más adelante, en un fragmento donde señala el progreso de la división de propiedades, desde antes de la Revolución, su criterio concurre con el de Tocqueville: esa división "se llevaba a cabo a pesar de los acontecimientos por la única razón de que ese movimiento había comenzado por fuera de la política; la Revolución lo aceleró, pero no era necesario que la Revolución autorizara algo que se había preparado sin ella...". Sin embargo, la conclusión a la que llega es muy diferente a la de Tocqueville e incluso expresamente se dirige contra él. Es lindar con la sátira el desear, como lo hizo aquél, "que la Revolución se llevara a cabo en nombre del poder absoluto" o incluso pensar "que un déspota habría destruido menos el espíritu de la libertad que el genio mismo de la nación" (I, 121). Sin duda podemos aceptar que "de no haber existido las grandes crisis de la Revolución" se hubiesen producido "los mismos resultados inevitables por la sola eficacia del tiempo", pero si nos quedáramos con ese criterio seríamos insensibles a lo que fue la esencia revolucionaria de la Revolución y que incendió a Francia: "Tan es cierto que siempre debemos regresar a ello: las cuestiones de religión y de política, es decir de libertad, desencadenaron por sí solas las tormentas" (I, 123).

El fenómeno del terror no es entonces inteligible si no lo restitui-

¹² Edgar Quinet, *La Révolution*; nuestras citas provienen de la tercera edición, París, 1865, en dos volúmenes. Indicamos las referencias a lo largo del texto.

mos a los horizontes de lo político y lo religioso. Quinet le consagra una parte de su obra bajo el título "La teoría del terror" (libro 17), pero su interpretación excede con mucho las fronteras de esta parte; no es menos presente en sus análisis de la religión (libros 5 y 16) y de la dictadura (libro 18).

Si intentamos reunir los comentarios dispersos, cuatro argumentos permiten ser distinguidos, que nos remiten de uno a otro, y se ligan todos a la idea de un retorno a la servidumbre.

Un sustituto para la revolución religiosa

Según nuestro autor, la retirada de los revolucionarios ante la tarea de la revolución religiosa los dejó frente a un *vacío espiritual*. El terror parece en este sentido un sustituto de la acción, único elemento que hubiese permitido unir a los actores revolucionarios en una misma fe y hacerles ver el pasado y el futuro, cuál era la causa a la que servían sus enemigos, la identidad de éstos, cuál era su propia causa y su propia identidad. Por falta de esa acción creadora y de la idea que la hubiese gobernado, la distinción entre el yo y el otro, entre el pueblo y sus adversarios, perdió todo referente con la realidad. El enemigo no fue ya localizable, se confundió con el sospechoso, mientras que el revolucionario mismo dejó escapar el criterio de su moralidad; lo buscó en el imaginario, en el poder de asumir el riesgo de muerte al servicio de la Revolución, mientras que al ignorar lo que era la Revolución se limitaba a aterrorizar. Dicho de otro modo, retomando los términos mismos de Quinet, "los revolucionarios tuvieron miedo de la Revolución", y ese miedo lo encubrieron bajo un heroísmo que se limitaba a vencer a la muerte al darse por garantía el miedo del otro y la muerte del otro.

De este modo, Quinet desafia a la mayor parte de los intérpretes de la Revolución, pues era un lugar común el encontrar en el terror un exceso, la huella de una audacia extrema, ya fuera considerada como enloquecida o como necesaria. Para él, es síntoma de un acobardamiento ante la dificultad.

El autor señala (libro 5, capítulo 6) el gran acontecimiento que abre la era de la libertad religiosa: "la constitución garantiza a todos el derecho de ejercer el culto religioso de su elección. Desde ese momento, algunos pensaron que la Revolución había terminado. Una libertad tan grande, que constituía el alma misma de la época, debió necesariamente parecer la llave para todas las libertades futuras" (199). Pero sólo sirve para poner de inmediato en duda la eficacia de un principio tal,

en una sociedad en que el catolicismo se hallaba tan fuertemente enraizado, el hecho de que nadie imaginara un cambio. En esas condiciones, señala, "otorgar la libertad de creencias es no dar nada en absoluto" (151). Igual daría establecer la libertad de conciencia en La Meca, en Túnez, en Japón... Comparemos pues la Revolución francesa con la revolución religiosa del siglo XVI. Esta última atacó a la religión establecida con un vigor extremo; forjó nuevas instituciones, cambió el temperamento del pueblo y sólo más tarde "la puerta se abrió [...] al antiguo culto que, por abandono, había dejado de ser temido" (*ibid.*). Pero ninguna otra vía era posible: "Así, y no de ninguna otra forma, Inglaterra, los Estados escandinavos, Holanda, Suiza, los Estados Unidos y todos los pueblos hijos de la Reforma pudieron contraer un alma nueva. Todos sin excepción tuvieron a la antigua religión por enemiga" (*ibid.*). Al contrario, los revolucionarios sólo tuvieron en Francia una preocupación, a pesar de las veleidades de la Constituyente: "salir de la tradición sin parecerlo" (161). Esa era la vía impracticable. "Desde que se intentó hilar fino, estábamos vencidos. Si el siglo XVI lo hubiera tomado de ese modo, no habría ganado ni una parroquia. Un innovador ordena, impone, fulmina, pero no diserta. Es imposible hacer una revolución religiosa sin confesarlo. No se puede quitar a un dios sin hacer ruido" (162).

Lo que Quinet pone pues en evidencia, contra la representación común, es la "timidez de espíritu" de los revolucionarios, una timidez que contrasta con su aparente furor. Pero en el mismo momento dice algo más: en esos furores se muestra una compensación para su timidez: "¿Qué podrán todas las violencias exteriores, todos los furores reunidos para compensar esa timidez de espíritu?" (163).

Ese asunto lo retoma varias veces, especialmente al principio del libro 16, donde no queda duda sobre la relación existente entre el terror y la timidez. El autor muestra a los jacobinos indignados por la temeridad de Vergniaud, quien osa poner en duda el estatuto del catolicismo, cuando se discutía la Constitución del 93: "En una declaración de los derechos sociales, no creo que podamos consagrar principios absolutamente extraños al orden social." "Por su temperamento de conjurados, comenta, no eran capaces de desplazar al Dios de la Edad Media" (II, 137). Y algunas líneas más adelante: "¿Será cierto que los colosos de audacia no se creyeron capaces de doblar una caña de orden moral [...] Entre menos osen en el orden moral, más se ven arrastrados a osarlo todo en el orden físico. ¡Audacia estéril! Por mucho que hagan de la muerte su ídolo, ello no les compensará su timidez de espíritu" (138).

¿De dónde viene esa timidez? Dejó la respuesta en el libro 6: "La

verdad es, si queremos verla, que esos hombres terribles no dejan de temblar, por así decirlo, un sólo día ante el espíritu del pasado." Su servilismo no proviene tanto de una sumisión ante el antiguo Dios, como de una fractura entre pasado y presente, acontecimiento que los colocaría en posición de convencer al pueblo de una verdad nueva, en lugar de seducirlo alabando sus costumbres. Susto ante el espíritu del pasado, pero no menos ante los prejuicios del pueblo. Quinet recuerda lo dicho por Camille Desmoulins, cuando reprocha a Manuel el haber obtenido una orden judicial en contra de una procesión religiosa: "Querido Manuel, los reyes están maduros, pero Dios no lo está aún" (181), y comenta un poco más adelante: "El miedo que sienten los terroristas es la causa profunda de la caída de la Revolución, pues con ese miedo secreto de ser repudiados por el pueblo, no se atreven a instruirlo ni a prepararlo en nada" (182). Antes de la caída de la Revolución, el terror se desencadena fruto del hundimiento de los puntos de referencia de la moralidad o de la verdad. "Esos hombres afectan la religión que no poseen; reniegan de la filosofía en la que creen. Se hallan fuera de todos los caminos, sin brújula, sin estrella. Pronto, no quedará sino un furor en plena noche. ¿Cómo sorprenderse de que se corten el cuello entre sí en las tinieblas?" (183).

Ya se trate de Camille Desmoulins o de Danton, del terrible Marat o de Cambon, de Bazire o de Saint-Just, de Robespierre incluso, encontramos la misma prudencia o la misma astucia bajo efecto del miedo y de la falta de imaginación. Pero este último, tan admirado y detestado por su intransigencia revolucionaria, parece merecer la crítica más dura, pues nadie hizo más para proteger al catolicismo. ¿Acaso no rindió homenaje a sus principios, fingiendo creer en el debilitamiento de su autoridad?; especialmente en el discurso en que declara: "No quedan en los espíritus sino los dogmas imponentes que prestan apoyo a las ideas morales y las doctrinas sublimes y enternecedoras de la virtud y de la igualdad, que el hijo de María enseñara antaño a sus conciudadanos" (I, 185). Extraña idea, la que Robespierre se complace en repetir: "Consolémonos al pensar que la religión, cuyos ministros están aún bajo el estipendio del Estado, nos presenta cuando menos una moral análoga a la nuestra." Las citas acumuladas nos conducen a constatar: "El vacío del sistema terrorista en el orden espiritual se muestra aquí al desnudo." Pero ese vacío es aún más sensible cuando la impunidad reservada al catolicismo es proclamada en el momento mismo en que nos aprestamos a condenar al rey. Los revolucionarios se muestran incapaces de concebir la solidaridad profunda del principio monárquico con el principio teológico.

Quinet desarrolla esa crítica en el libro 16, mediante el examen del movimiento de descristianización. Convencido del carácter popular de

esta revuelta, recuerda que los "destructores de iglesias, los rompesantos, los depredadores de relicarios" fueron quienes aseguraron el éxito de la Reforma. Y opone a la sinceridad de la protesta contra el clero las parodias que la desarmaron y condenaron al ridículo la nueva fe en la razón. Parodia de Chaumette y de Hébert: "imaginaron representar [la razón] con una persona viva, una bella mujer que en un estrado interpretaba el papel de la sabiduría". Se improvisa una idolatría, se elige a una actriz que, llevada en hombros por cuatro hombres, aparece en la Convención; se impone a ésta una procesión hasta Nuestra Señora de París, a la que se quiere convertir en su templo... "Una piedra en bruto, una madera apolillada hubiera tenido cien veces más impacto sobre la imaginación que una actriz a la que una hora después se le veía despojarse de su divinidad" (144). "Verdadero desastre, comenta Quinet, esa esterilidad, esa imposibilidad de concebir la revolución religiosa en forma diferente a una ocupación de los ojos y un golpe teatral." Parodia siniestra a continuación, la de Robespierre. "El primer culto, por lo menos, representaba el placer: el suyo, al servicio del ser supremo, descansa sobre el temor y requiere aplastar a los iconoclastas" (146). Esta vez, "para retener al pueblo dentro de la antigua iglesia, los terroristas lo colocan entre dos cadalsos" (151).

"Ese es el verdadero vacío de la Revolución francesa", repite Quinet; más aún: "En ninguna revolución los jefes actuaron de manera tan directamente contraria a su objetivo; toda su fuerza la hicieron actuar en contra de sus intenciones. Ello confiere a la Revolución francesa un carácter fúrico que las cosas humanas no habían mostrado hasta ese punto. Creeríamos asistir a un cataclismo natural a ciegas, más que a un derrocamiento dirigido por la voluntad" (152).

"La teoría del terror"

El terror es objeto de una interpretación marcadamente diversa en el libro 17, titulado precisamente "La teoría del terror", donde Quinet explora las premisas en la revolución misma. Partiendo desde el origen, reconoce en primer lugar "el choque de dos elementos irreconciliables: la Francia antigua y la moderna" (II, 181). Así pues, acepta que "esa sensación de dos fuerzas absolutamente incompatibles empujaba a las almas al furor" y que, de represalia en represalia, la cólera subió hasta alcanzar el delirio. Ello para señalar de inmediato el cambio que se produjo a partir del momento en que las represalias "nacidas de la fuerza de las cosas alcanzaron para algunos la categoría de sistema" (183). Desde ese momento, la política del terror sustituye a la sucesión

de venganzas: "Robespierre, Saint-Just, Billaud-Varenne quisieron trocar lo que había sido accidental por un estado permanente. Hicieron un principio de gobierno de lo que inicialmente fue un estallido de cólera, de desesperación... Hicieron del furor un frío instrumento para reinar y salvarse." De todas maneras, esta primera explicación no permite comprender por qué los jacobinos más terribles tuvieron seguidores en esta carrera por el poder. A su modo de ver, una razón sería la prueba que realiza la Convención sobre la dificultad, mejor dicho la imposibilidad para "una nación corrompida, envejecida en la esclavitud" de acceder a la libertad: se hizo el intento de "forzar a los franceses a ser libres utilizando los medios que los políticos de la antigüedad habían aplicado en circunstancias análogas". Pero esta razón no es suficiente. Todavía hay que descubrir lo que constituye el fundamento del voluntarismo revolucionario. "Tercera causa, comenta pues Quinet: el desprecio por el individuo, triste legado de la antigua opresión. 'Seamos como la naturaleza, decía Danton. Ella se interesa por la conservación de la especie, no por los individuos.' Con ese supuesto terrorismo de la naturaleza aplicado a los asuntos humanos, la humanidad entera habría sido decapitada" (184). Aquí vemos despuntar uno de los grandes temas que serán retomados a lo largo de la obra: la ficción de una revolución elevada por encima de los hombres, convertida en una entidad en sí y por sí. "Desde el principio, hacemos de la Revolución un ente abstracto como la naturaleza, un ídolo al que divinizamos, que no necesita a nadie, capaz de engullir a los hombres sin ser perjudicada, y de beneficiarse con la aniquilación colectiva." Pero esta ficción se combina con otra ficción por medio de la cual comprendemos el mecanismo del terror: la de la bondad original del hombre, préstamo de J. J. Rousseau. "¿Quién creería, pregunta Quinet, que la filantropía misma condujera al terror?" (185). Su respuesta es de una notable agudeza. Sólo pueden encontrarse fallas en su creencia en la bondad del hombre al imputar a "la voluntad de los malvados" las dificultades con que se topa la Revolución: "Luego de comenzar la orden del día con 'El hombre es bueno', desde que ellos [los revolucionarios] encontraron obstáculos para el establecimiento de la justicia, concluyeron que los rodeaba una conspiración inmensa sin ver que esa conspiración era por lo general la de las cosas" (subrayado mío).

Quinet explora esta última causa del terror —la filantropía— como nadie, creemos, lo hizo antes que él. No contento con mostrar "el trabajo de la sospecha que se hacía con Robespierre y los jacobinos", nos lo presenta socavando el alma de los terroristas, "pues no sólo el pasado a medio domar rugía entre ellos, sino que llevaban dentro una parte; eran también cómplices, sin saberlo, de la conspiración que

descubrían y denunciaban a cada paso. ¿De quién fiarse, puesto que el enemigo residía en ellos mismos?"

Esos son pues los elementos de la "Teoría del terror". Pero aún falta señalar que Quinet los enuncia, en la primera sección del libro 16; en la siguiente sección reduce lo que parecía producto del espíritu revolucionario a la herencia legada por el Antiguo Régimen. "En la vida privada, observa, no es justo que los hijos expien las faltas de sus padres... Pero en la vida de los pueblos esta filosofía fracasa, y de seguro las generaciones resultan castigadas por las faltas de las generaciones precedentes. *Esa es incluso la única forma de proporcionar una explicación moral al reino del terror*" (189; subrayado mío). Y más adelante: "La cuchilla cayó a todos los niveles porque la servidumbre había sido obra de todos. La historia de Francia se desata con furor en aquellos años de espanto..." Se nos recuerda entonces la vía tomada por los revolucionarios: "Cada etapa era trazada de antemano, Merlin de Douai se apoya en Louvois [el hombre de la Revocación], Fouquier en Bailleul... Los ahogados del Loira siguen un patrón antiguo: en el siglo XVII, un tal Planque proponía ahogar a los protestantes en el mar. Advertencia para Carrier. Villars amenaza con pasar por la espada a pueblos enteros; se trata ya del idioma de Collot d'Herbois. Montreuil inventa la ley de los rehenes. El Directorio sólo tendrá que revivirla..."

Sin duda la servidumbre cambia de carácter con la Revolución; pero lo más nuevo se imprime sobre el pasado. Y como Quinet dirá a finales de su obra: "¿Es menor la servidumbre por ser voluntaria?" (II, 560).

El terror ridículo

Los dos argumentos que acabamos de enunciar brevemente mantienen pues una estrecha afinidad, a pesar de que el acento principal recae sobre el fenómeno religioso, por una parte, y sobre el fenómeno político por la otra. Por ejemplo, no supongamos una contradicción, constatemos mejor la concordancia entre esas dos ideas: que los revolucionarios tuvieron miedo de la Revolución e hicieron de ella un ídolo. Al divinizarla, la petrifican, por el miedo a verse arrastrados por un movimiento que eliminaría el piso en el que enraizan las viejas creencias. Al elevarla por encima de los individuos, al hacer de ella un ser abstracto, eluden la tarea de liberar a la gente, de dar a todo mundo el poder de cimentar su fe sobre el testimonio de su conciencia. En el doble plano de lo político y lo religioso, el terror se convierte en signo de la imposibilidad de romper con el pasado.

La interpretación se complica cuando el autor nos muestra a los revolucionarios incapaces de recuperar el sentido antiguo de la violencia, antaño al servicio de la fundación religiosa o de la dominación política. En resumen, sabemos ahora que cuando se consideran innovadores son prisioneros de una identificación con el principio de autoridad, y que cuando se creen imitadores, caen en la parodia. Sin que lo sepan, el espíritu moderno, el espíritu democrático es contrario a su empresa. Por ese hecho, no sólo la Revolución parece *fallida*, sino el terror mismo: es cruel, pero absurdo y ridículo.

El argumento permite ser localizado, una vez más, en el campo de lo religioso y en el de lo político. Pero, en esta ocasión, el avance sinuoso, sutil, irónico de nuestro análisis no es menos digno de interés que su demostración. En pocas palabras, se complace en forjar lo que más tarde llamaremos un *tipo ideal* del terror fundador, según él de carácter religioso; luego, un tipo ideal del terror despótico, a cuya luz analiza el terror revolucionario.

Hagamos un resumen de su primera propuesta, explícitamente contenida en la primera sección del libro 16, titulada: "El terrorismo francés y el terrorismo hebraico". La cuestión que se plantea es la siguiente: "¿Qué es en sí el sistema del terror aplicado a la regeneración de un pueblo?" El escritor de inmediato fija sus términos: "El ideal de ese sistema fue concebido y realizado por Moisés. Su pueblo perecía en la servidumbre en Egipto; para salvarlo acometió su regeneración. Lo obligó primero a renunciar a los antiguos ídolos egipcios; luego, emprendió el rescate de la tradición y la educación del pueblo. Para lograrlo, lo interna en el desierto; lo mantiene pese a un temblor de tierra y a un terror de cuarenta años. El gobierno por excelencia a través del miedo..." (II, 132). Comparado con el terrorismo hebraico, el terrorismo francés parece inspirarse en el mismo sistema: la misma voluntad "de arrancar al pueblo a sus antiguos fundamentos"; el mismo proyecto "de arrastrarlo a un desierto de desorientación", sensible a la preocupación "de cambiar sus hábitos mismos más inveterados, los nombres de los meses, de las semanas, de los días y de las estaciones", como en el sueño de una educación completamente nueva. Pero, simultáneamente, la comparación revela la diferencia: los revolucionarios ignoran la primera tarea del legislador: la institución religiosa del pueblo. Si Moisés hubiera actuado de la misma manera, de haber consagrado los antiguos ídolos, "cubierto por la sangre de las doce tribus, sería para la posteridad [una figura] execrable".

De esta crítica se deduce una conclusión en la segunda sección del mismo libro: "lo falso engendra lo absurdo, y lo absurdo, lo atroz" (140). Reposita aparentemente sobre la convicción de que la Revolución no podía ser religiosa sino haciéndose intolerante. Quinet acepta que

la Convención del 93 formula un principio magnánimo, pero declara que éste "encerraba la contrarrevolución". Dicho argumento parece confundirse con el que enunciábamos en primer lugar, pero no tarda en evidenciar una función muy diferente. Nada sugiere, en efecto, que la Revolución debía tomar como modelo al terror hebraico. Ciertamente, Quinet descubre la incompatibilidad de la revolución religiosa con la tolerancia. Señala, por ejemplo, en el libro 5, que era necesario elegir entre una política de tolerancia y una política de proscripciones, y que proclamar una y practicar la otra significaba perder en ambos casos (I, 125); en el mismo libro hace la precisión de que el espíritu de tolerancia, al ser el espíritu mismo de la modernidad, sólo hubiera podido triunfar recurriendo temporalmente a medidas intolerantes; llega incluso a preguntar: "¿Quién puede saber lo que en ese vacío, en ese desierto de desorientación pudo haber prohijado el alma de Francia, lo que hubieran logrado todas las energías libres del espíritu moderno para llenar el abismo abierto tras el derrumbe del mundo antiguo?"; pregunta proveniente de esta observación: "De haberse considerado unidos en contra de un mismo adversario [los terroristas] no se habrían matado entre sí" (II, 170). Sin embargo, es imposible dudar de sus ideas, y él mismo nos precave, en el libro 16, contra una mala interpretación: "Suplico que no se finja malinterpretar mis ideas. Sé, como todo el mundo, que la libertad de cultos es el principio que debe prevalecer, que es el fondo de la conciencia moderna. Pero creo poder decir que los revolucionarios se contradecían entre sí, al regresar al derecho antiguo del terror y a la vez mantener los derechos de sus enemigos. Era imposible que no se estrellaran contra dicha contradicción" (II, 178). Esta es la contradicción que Quinet se empeña en poner en evidencia. No pretende reconstituir, gracias a la imaginación, algún otro recorrido para la Revolución francesa, pero sí quiere arruinar la tesis de los historiadores que ven en el terror una consecuencia ineluctable de la empresa de regeneración del cuerpo social o de la salud pública. Más allá de ese objetivo, intenta persuadir a sus contemporáneos del fracaso de la Revolución, y poner ante sus ojos la cuestión que plantea un cambio a la vez político, social y religioso. (No olvidemos que escribe desde el exilio, mientras en Francia reina Luis Napoleón.)

Forjar un modelo del verdadero terror fundador, para mostrar el ridículo —a la vez falso, absurdo y atroz— patente en la copia del terrorismo revolucionario, es un procedimiento de inspiración maquiavélica. No hay que sorprenderse: Quinet, en su época, fue el lector más atento, más inteligente de Maquiavelo. Como él, enamorado de la libertad, enamorado de las ideas e instituciones nuevas —del *principi nuovi*—, se burla de los supuestos realistas, de esos sabios que profesan el fatalismo y, de hecho, siempre están dispuestos a encubrir la opre-

sión, y los conduce a la trampa de la coherencia entre medios y fines. Así, planteando la hipótesis del terror fundador, pregunta qué consecuencias debemos deducir para que surja el escándalo en la respuesta, y revelar así la "timidez de espíritu" de los revolucionarios —y la "estupidez" de los historiadores— en el sitio mismo donde parecía residir la mayor audacia.

Quien dudara, por lo demás, de la inspiración maquiavélica de Quinet, debería convencerse mediante el examen de la segunda parte del argumento que nos ocupa. Establecida la comparación, ahora sí, entre el terror revolucionario y el terror despótico, es evidente la ironía oculta en el análisis objetivo. "Los terroristas franceses, escribe, desconocieron la verdadera esencia del terror; su espíritu popular les impidió utilizarlo con la sangre fría que ese instrumento de dominio requiere. Exige la mayor impasibilidad, y los terroristas se caracterizaron por su furor. Luis XVI, Felipe II y Richelieu no actuaron con aquella violencia externa... Sólo las aristocracias y las monarquías antiguas poseían la flemma necesaria para usar esas armas sin herirse. La democracia no sirve en lo más mínimo para eso: demasiado impetuosa, inmoderada, sabe insultar, pero no calumniar; se golpea a sí misma, creyendo golpear al enemigo" (211-212). Es absurda, pues, la autodestrucción del terrorismo: "Jamás la Inquisición hirió al inquisidor mismo." Son absurdas las discusiones sobre los límites del terror, los intentos de algunos por moderarlo: "La naturaleza de ese gobierno es la vaguedad, lo desconocido, el extremo en todo. No debe tener freno, ni límites" (213). Es absurda también la creencia en un porvenir apacible: "El principio de ese gobierno debe ser eliminar la esperanza." Son miserables, por fin, los suplicios del 93 y 94: lo que es conveniente para el terror "son los suplicios ocultos y sordos; los exilios lejanos en climas seguramente homicidas, los nudos de seda dentro del harem, las prisiones de donde nadie sale vivo [...], bajo las lagunas, los *in pace* de la Inquisición. También podemos citar los exilios en Siberia, las minas de los Urales [...]. Son esos los castigos propios a un régimen del miedo; llenan la imaginación sin agotarla, ni cansarla jamás [...]. Los males invisibles, inmensurables parecen más temibles" (214). Los terroristas franceses —tan admirados o execrados— no se hallan a la altura de la empresa: "... al mundo repugnan las muertes escandalosas, los cadalsos permanentes, la sangre vertida a pleno sol y ante los ojos del mundo [...]. Morir en medio del pueblo, es sentirse vivo hasta el final. La muerte en la sombra, lejos de los vivos, desconocida, olvidada, sin eco, es el verdadero terror, no el de 1793" (215).

La ignorancia y el desprecio al pueblo

Los tres argumentos mencionados se combinan, por fin, con un cuarto argumento cuyo boceto encontramos en el libro 17 ("La teoría del terror"). Lo habíamos visto ya en Michelet: esos hombres que se colocaron a la cabeza del pueblo para salvarlo, para forzarlo a ser libre, le son extranjeros. En su mayor parte, la crítica alcanza aquí a los robespierristas. Nos invita a corregir la tesis, enunciada antes, de que ellos sistematizaron los furors del pueblo; más vale considerar en la actualidad que su intención era arrinconarlos, explotándolos, para sustituirlos por un programa policiaco, solemne, de dominación. Esta idea se formula en la primera sección del libro 18, titulada: "La república clásica y la república proletaria". En ella, Quinet se interesa por el episodio de la eliminación de los hebertistas. A estos últimos no les tiene ninguna simpatía y pronto nos convenceremos de que no los considera en lo más mínimo como los intérpretes del pueblo: "Hébert y sus coacusados, dice, eran el producto inevitable del régimen de terror: imaginaciones enfermizas, espíritus desencadenados, furiosos, para quienes la salvación residía en el extremismo" (254). Nada pues que permita creer en la sinceridad de sus arrebatos, ni que permita olvidar su dependencia inicial del movimiento jacobino: "... ¿quién les había quitado el freno, quién les había enseñado el furor, sino aquellos que los mataban?" Pero no por ello es menos evidente que al destruirlos, Robespierre y Saint-Just muestran su odio en contra de un terrorismo que pone en jaque su ideal de burgueses cultos. "Al aplastar a los hebertistas, Saint-Just aplasta a la plebe, a las masas oscuras [...]. Algo particular de los hombres con estudios clásicos: las ciegas pasiones de la muchedumbre les parecen de inspiración extranjera, a fuerza de ignorar el temperamento de las masas" (II, 253). Quinet agrega este precioso comentario: "Ningún tribuno en el mundo tuvo jamás un lenguaje menos popular, más sabio, más estudiado, que Robespierre o Saint-Just. Quien quisiera hablar el idioma del pueblo les resultaba pronta y naturalmente odioso: *les parecía que eso rebajaba a la república*. Nunca la vieron sino con la pompa de Cicerón y la majestad de Tácito" (subrayado mío). El siguiente comentario es del mismo tenor que las consideraciones hechas más tarde sobre las razones para la eliminación de los hebertistas: "Saint-Just los castigaba por cambiar las fórmulas lacedemónicas por el idioma de las calles. Era la revolución clásica, letrada, de los jacobinos, la que aplastaba la revolución inculta y proletaria de los zapateros. Robespierre seguía de cerca el plan de una tragedia clásica. Todo lo que saliera del orden convenido, la vida, la espontaneidad, el instinto popular, le parecía una monstruosidad. Y les aplicaba hierro y fuego" (225). El tema

permea todo el capítulo, especialmente cuando nos presenta a Saint-Just ensañándose contra Danton, o a Robespierre contra Chaumette.

De creer a Quinet, el disfraz literario de los hechos, la escenografía ideal sobre la que son cuidadosamente regulados los movimientos y los parlamentos de los actores exigen la aniquilación de todo lo que haga dudar sobre la nobleza de las intenciones revolucionarias. En ese sentido, la conspiración que habita la imaginación de los jacobinos encuentra así su asiento en la trivialidad de lo real, en la obstinada prosa de lo cotidiano.

Pero la crítica no se detiene ahí. Vale la pena hacer notar que el lenguaje de los hebertistas tampoco sale bien librado: "Quien se ocupara de seguir las saturnalias del padre Duchêne vería que Hébert mismo no pudo comprender el lenguaje popular; a cada declaración añade un juramento, y pretende alcanzar de ese modo el acento de las masas." De este modo se nos invita a no perder de vista una doble idealización, por lo alto y por lo bajo, idealización guiada por la voluntad terrible de negar la existencia de los hombres que componen efectivamente al pueblo para hablar y actuar en su nombre.

Podríamos preguntarnos si esta última observación de Quinet sólo prolonga la reflexión de Michelet. Pero la conduce a una conclusión que la excede, pues no sólo afecta a los jacobinos y hebertistas, no sólo al conjunto de facciones revolucionarias; ataca al principio mismo de la idealización del pueblo, mismo que, al servicio de diferentes fines, gobierna siempre la interpretación de los historiadores. La enseñanza es clara: no más que la historia, no más que Francia, el pueblo no debe ser divinizado; inversamente, la verdad sobre la historia, sobre la nación, sobre el pueblo, requiere un trabajo revolucionario de desmitificación. Sólo éste, en definitiva, nos coloca en posición de descubrir el origen del terror y el poder de las creencias que siguen alimentando su justificación. "Todo es sacrificado en el altar de la idea de no sé cual pueblo mesías que requiere sacrificios sangrientos. Pero todos los pueblos se consideran mesías, a ese precio. Todos quieren que a sus violencias, a sus iniquidades, a sus ferocidades, las adoremos como si fueran sagradas [...]. Acabemos con ese misticismo sangriento, liberemos al menos la historia. La ferocidad es ferocidad, sin importar cuál pueblo la ejerza. La idolatría ya no nos está permitida. ¡No más partidarios, no más sistemas sangrientos, no más historia fetichizada, César o Robespierre, no más pueblo-Dios! ¡Que nuestras experiencias nos enseñen al menos a seguir siendo hombres!" (194-195).

Cuando exclama "¡no más pueblo-Dios!", y cuando agrega: "... el terror fue la herencia fatal de Francia", Quinet presta a su crítica un vigor que la separa de los que reivindican la herencia de la Revolución, incluso del mismo Michelet. Sin duda esa ruptura nos permite comprender por qué su obra ha sido tan deliberadamente, tan obstinadamente olvidada.

La Revolución como principio y como individuo¹

En Italia, durante la última parte de su vida, Joseph Ferrari conoció una cierta notoriedad como hombre político. Por el contrario, su público como filósofo y como escritor fue limitado en Francia, donde se instaló en 1838 y vivió más de veinte años; sin embargo, se dio a conocer por la publicación de sus principales obras y su colaboración en la *Revue des deux mondes* y la *Revue indépendante*. La condición de exiliado es sin duda difícil, pero su principal choque fue con el nuevo "poder intelectual" que hizo casi todo por callarlo. La cátedra de filosofía que impartía en la universidad de Estrasburgo en 1841 le fue a poco retirada por orden ministerial. No logró obtener un grado superior en filosofía. Nombrado profesor en Bourges, a finales de 1848, la represión que siguió a la jornada del 13 de junio de 1849 lo obligó a abandonar rápidamente su puesto antes de ser obligado oficialmente a dejarlo. Su independencia de espíritu, la firmeza de sus convicciones republicanas, su rechazo a pactar con el catolicismo le valieron la hostilidad de gentes bien colocadas. Lo cierto es que él mismo nada hizo para evitarlo. Se mostró particularmente feroz en contra de Victor Cousin, quien lo apoyara en algún momento, clasificándolo entre los que llamaba *filósofos asalariados*. Podemos darnos una idea de su crítica por medio de la pequeña frase que les dedica en el libro al que deseamos referirnos aquí: *Maquiavelo juzga las revoluciones de nuestra era*.² Al evocar el reino de Luis Felipe, observa: "... La

¹ Artículo tomado de *Différences, valeurs, hiérarchie*, Mélanges offerts à Louis Dumont, EHESS, 1984.

filosofía tuvo sus esbirros, cuyo jefe, adorador del éxito por sistema, impuso a la educación una mezcla calculada de erudición y de bajeza, al constituirse en turiferario de la fábula y enemigo del librepensador" (117). Es cierto, algunos grandes hombres lo encomiaron. Mantuvo nexos con Proudhon y Leroux, se carteo con Quinet, ganó la admiración de Barbet d'Aureville, despertó el interés de Baudelaire. Sin embargo, el gran público no se sentía atraído por un filósofo extranjero que chocaba a algunos por su apología de la Revolución —de una revolución a la que consideraba aún en marcha— y a otros por su análisis despiadado de los revolucionarios. Sus ideas no tenían por objeto gustar a nadie.

La suerte de Ferrari como persona no es sorprendente. Más sorprendente es el olvido en el que ha caído su *Maquiavelo*, merecedor del interés de la posteridad por diversos motivos. La obra no fue jamás reimpresa; en ninguna parte se le menciona; en vano la buscaríamos en un buen número de grandes bibliotecas. Sin embargo, exhala un perfume de modernidad que, sin haber seducido a sus contemporáneos, habría encantado a sus descendientes, los lectores que Stendhal esperaba. Este nombre no lo citamos sin motivo. ¿Lo habrá leído Ferrari? No lo sabemos. ¿O quizá su formación como jurista junto a su vocación de escritor lo hacía compartir el mismo amor que por el código civil? ¿Quizá incluso heredó del autor de *El príncipe* esa libertad en el tono, ese gusto por la paradoja, ese sentido de la sorpresa, que llamaríamos stendhalianos? De cualquier forma, su escritura es sobria, concisa, nerviosa. Le repugna el énfasis, no se detiene ni en la descripción ni en la argumentación. Su ensayo corta con la literatura política de la época. No demuestra ninguna preocupación estilística; nada de lirismo ni de profetismo. Ausentes se hallan los recursos de orador que encontramos incluso en Constant; la gran arquitectura del lenguaje a la manera de Tocqueville no va con él. Habla a su lector sin preocuparse, podríamos creer en ocasiones, por convencerlo. Su palabra no se inmuta con las observaciones ajenas, e ignora las precauciones destinadas a desarmar a la crítica. Con la misma agilidad lo vemos desmontar la trama del discurso maquiavélico y la de los acontecimientos del siglo para extraer "el principio" y de ahí correr hasta su meta como si se tratara de una conquista. Sus extensos conocimientos son los del historiador, en el sentido en que la nueva escuela lo entiende, pero su temperamento es el de un ensayista; no teme recoger en

² J. Ferrari, *Machiavel juge des révolutions de notre temps*, París, 1849. Las referencias se encontrarán después de cada cita. *Id.* *Les Philosophes salariés*, París, 1849; reed., París, Payot, col. "Critique de la politique", 1983.

veinticinco páginas los grandes hechos de la aventura italiana desde la Edad Media o, tratándose de Francia, hacer un collar con Robespierre, Bonaparte, Carlos X, Luis Felipe, los republicanos del 48 y Luis Napoleón como sus perlas, y anudarlo al cuello de la Revolución. Y a pesar de la brevedad y la aparente linearidad de su propósito, capta la atención de su lector, lo arrastra hacia una especie de novela filosófico-política, muy diferente de lo que sería una historia novelada o una filosofía ilustrada.

Ciertamente, podríamos considerar una empresa extrañísima el erigir a Maquiavelo como juez de las revoluciones modernas. Sin importar las objeciones contra las que se enfrenta su demostración, su intención se revela más sutil de lo que el título de la obra permite suponer: entrelazar con la lectura de los hechos una reflexión sobre las condiciones de la acción política. Su obra evidencia un muy particular espacio en el cual los acontecimientos parecen reveladores y a la vez generan un sentido para la Revolución; mientras que el pensamiento clave para la interpretación —el de Maquiavelo— se muestra inserto en la historia y se deja descubrir desde el futuro. El vaivén entre el relato y la crítica sostiene la idea de que en la sinrazón aparente de la historia se encuentra una confirmación *a contrario* de su lógica.

Al seguir el deslumbrante desmontaje del *imbroglio* italiano, que ocupa el extenso y último capítulo de la obra, podríamos evocar el *Dieciocho brumario* de Marx. El mismo arte para la desmitificación mediante el examen de las peripecias de la intriga política, el del análisis digno de un virtuoso que logra producir el reverso de la escenografía; la misma ironía para descubrir la comedia bajo la tragedia de la historia, para disolver en la mezcolanza de los intereses el fárrago de las ideologías y, simultáneamente, producir los signos de la ineluctable gestación de un mundo nuevo. Si los análisis de Ferrari no conocieron el éxito de los de Marx, no es por falta de brío o de sutileza, es sin duda porque no invitan al lector a identificarse con un sujeto portador de la emancipación de la humanidad, que no movilizan las pasiones sino, por el contrario, unen a la convicción de un encadenamiento inteligible de los acontecimientos un desapego inquietante con respecto a los agentes, a los medios y a las circunstancias de la Revolución.

Es posible demostrar lo dicho mediante un ejemplo: en su penúltimo capítulo se refiere a Luis Napoleón, quien acaba de apoderarse en Cavaignac de la presidencia de la república. Maquiavelo le sugiere su argumento, pero sin duda no lo hace suyo. Todo aquí reviste un carácter desconcertante para el lector, liberal o socialista. Lo encontramos sugiriendo al aprendiz de dictador construir su fortuna sobre una alianza con el pueblo. "Imita a los Medicis, [...] toma por cimientto al

pueblo bajo, conviértete en el dictador de los plebeyos...”, le aconseja (121). Y también: “Dirán que eres el elegido de la reacción, pero eres el elegido del voto universal. Dirán que el voto universal llama al imperio, que proscribire la república; no olvides que el voto popular, revolucionario por instinto, es plebeyo por necesidad.” La hipótesis sería menos escandalosa si el autor mantuviera, como Proudhon en cierto momento, alguna ilusión sobre la personalidad del vencedor; lo creeríamos ingenuo. Pero no es así. “Desgraciadamente, aquí hemos soñado, escribe más adelante, Luis Napoleón se dejó llevar por la reacción” (123). El sueño proporciona solamente la visión de una historia, cuyos acontecimientos se encadenaron sensatamente, así fuera de alguna forma moralmente reproachable. Ciertamente, la alianza contra natura imaginada por un momento se hallaba al servicio de la causa democrática, cuyo principio, nos dice, supera a la larga todos los obstáculos. ¿Pero pueden los demócratas escuchar sin repugnancia un tono que mezcla los acentos de la fe y del cinismo? Libérate del pasado, pide Ferrari a Luis Napoleón, “no toques esas ruinas [...], el pueblo es quien debe salvarte. Te hace falta una religión, el pueblo te la proporciona [...]. La religión de algunos hombres del renacimiento es ahora la religión del pueblo-rey; el advenedizo quiere que adoremos su éxito [...]. Acércate a la religión del pueblo, está creciendo y tú puedes crecer con la nueva fortuna de la república” (122-123). Pero lo que más sorprende es la conclusión: “¿Si el príncipe falta a su papel, cuál será el papel de la república? Maquiavelo lo dice: ‘Hay que imitar la locura de Brutus’, hay que continuar esa discusión a la que durante dieciocho años se le llamó locura.” Ferrari no propone ninguna solución, no hace ningún llamado a la acción; los que detentan el conocimiento del principio, la ciencia de la historia, son quienes aceptan no concluir, aceptan interrogar: “Las ideas de la democracia son aún confusas, aún no conquistan la adhesión de las masas, son más bien aspiraciones que dogmas. Buscad y encontraréis, insistid y llegaréis a un sistema definitivo, como los principios del 89 y de 1830; entonces los locos triunfarán” (123). Lenguaje extraño, que no implica ninguna retracción con respecto al mundo actual, pero tampoco autoriza las esperanzas que depositamos en una acción política inmersa en los problemas del momento. “Mientras tanto, nada de ilegalidad, nada de insurrección.” Nada, sugiere, que el adversario pueda utilizar como provocación. Finalmente, nada de especulación sobre la catástrofe. Los beneficios de un sistema al que se combate no son despreciables, nos dice, mientras lo mejor que podemos esperar es que engendre las condiciones de su derrocamiento: “Nos quejamos porque los monarquistas se hallan a la cabeza de la república; sería útil que permanecieran si tienen los medios para restablecer el crédito; sería necesario que permanecieran

si declaran la bancarrota. Entonces, llegará el día de una república libre de monarquistas” (*ibid.*). Ferrari combina así un realismo sereno con la certeza de la ineluctabilidad de la Revolución; un cierto cinismo con el ideal de la democracia y del socialismo; la búsqueda de un sentido en la contingencia de los acontecimientos con la idea de un destino de la humanidad; finalmente, la condena de la religión establecida con la espera de algo a lo que aún llama religión —“religión del pueblo”, “religión natural”— y que no contiene otra fe, otros dogmas que los sociales o, en el verdadero sentido del término, políticos. Las diversas categorías de lectores a las que podría ganarse por un lado, las aleja por el otro.

Pero no nos detengamos en los efectos de su ensayo sobre el público, y apreciemos lo que en su momento —y ahora— tiene de singular.

Ferrari descubre, en la obra de Maquiavelo, los principios de la historia de su tiempo y en el Renacimiento italiano la cuna de la Revolución moderna. Podría pensarse inicialmente que no hay nada de nuevo en esa empresa. Maquiavelo fue explotado durante siglos por hombres dedicados al combate político o político-religioso, ya fuera que trataran, por lo general, de desacreditar a una facción enemiga o al poder establecido, mostrando la perfidia de su supuesto inspirador, o en otras ocasiones de defender la causa de la libertad o la tesis de la razón de Estado. El ejercicio, convertido en ritual, fue practicado por algunos escritores durante la Revolución francesa, o en los años subsiguientes. Robespierre y Bonaparte se vieron así “maquiavelizados”. Evocar el espíritu de Maquiavelo, pretender escribir bajo su dictado, o descubrirlo apuntando sus parlamentos a los actores es un procedimiento —utilizado incluso por Ferrari— al que no faltan precedentes y que sería utilizado más tarde. En cuanto a reducir a la Revolución francesa a algún gran acontecimiento que la hubiera prefigurado, es una interpretación tradicional desde mediados del siglo XIX. Detrás de la Revolución se perfila, para algunos —por ejemplo Ballanche y Leroux—, el nacimiento del cristianismo, pero para la mayoría la Reforma constituye el primer momento de la ruptura entre lo antiguo y lo nuevo. Los liberales que han leído a De Maistre y Bonald, o incluso a Madame de Staël, Constant y Guizot comparten la misma convicción o su defensa de los principios del 89. Luego de ser exaltada como invento de la libertad o denunciada como delirio colectivo, la Revolución es reinsertada en la historia. Ferrari sólo necesitaría cambiar su fecha de nacimiento. Sin embargo, su obra se aleja del conjunto de los panfletos políticos y de los intentos de reconstrucción histórica anteriores. De hecho, no se limita a tomar de Maquiavelo algunas fórmulas llamativas para colocarlas en boca de hombres célebres o

tristemente famosos; elabora una interpretación en ocasiones minuciosa de su obra con la intención de descubrir más allá del sentido manifiesto un sentido latente. Recurrir a Maquiavelo no es simple pretexto para una polémica: seis capítulos de nueve le son consagrados. La lectura crítica implica una nueva sensibilidad para con la temporalidad del pensamiento. Maquiavelo no es ya presentado como el vocero de ciertas fuerzas sociales o el fundador de una estrategia política para ser utilizada por determinados actores; más bien aparece permeado por la contradicción manifestada por la Italia de su época. En ese sentido, comprenderlo no es posible sino a condición de interrogar la época del Renacimiento, el momento en que se dibuja en la sociedad y la cultura el proyecto de liberación del modelo teológico-político formado por la doble autoridad del emperador y del papa. La duplicidad que se atribuye al autor del *Príncipe* no proviene de su persona, como equivocadamente se creía; es testimonio de la impotencia de su pensamiento para coincidir consigo mismo en un mundo en que emerge la exigencia de un nuevo derecho, mientras resiste la creencia en el orden medieval. Si Maquiavelo se consagra a la búsqueda del arte de triunfar, con la indiferencia ante los fines que se permiten los actores, y simultáneamente sueña con la independencia y unidad de la patria italiana, no existe en ello la huella de un doble juego, el de su versatilidad. Lo que le hace falta es el nexo entre el principio y la acción, el nexo entre la creación histórica que implica la destrucción del edificio medieval y las fuerzas que podrían lograrlo. Pero un nexo así parece imposible de entender, pues el principio no encarna aún en la realidad. A pesar de la disolución de los valores tradicionales, de la reivindicación de la libertad en la acción, en las costumbres, en el pensamiento, la creación no es responsabilidad de los únicos actores capaces de llevarla a buen término, ni de las masas que tendrían fe en el cambio. Maquiavelo gozó en su tiempo de los recursos de la anticipación, pero ésta no le permite encontrar el principio de sus propios pensamientos. La Italia del Renacimiento es el lugar privilegiado donde se ejercen todos los conflictos que, más tarde, sacudirían al mundo —conflictos de clase, conflictos políticos, conflictos de valores— pero no logra sacudirse el yugo de la doble ley pontificia e imperial. “A partir de ese momento, el Renacimiento abandona Italia, para convertirse en Reforma en Alemania, y Revolución en Francia. Sus hombres inútiles bajo León X son hoy nuestros verdaderos contemporáneos” (Prefacio). Equivocadamente erigido como pensador político de su época, Maquiavelo lo es de la de Ferrari, a pesar de no haberse hallado en condiciones de comprender el sentido de lo que anunciaba; era poseedor de un saber imposible de extraer a partir de su pensamiento, y que el presente permite ahora liberar. Las teorías —contradictorias— que la posteridad

se empeña en prestarle no importan. Ferrari declara brutalmente: “No profesa ningún principio, es igualmente extranjero a la Edad Media que desprecia como al mundo moderno que ignora” (*ibid.*). Pero, al hacer la prueba de los múltiples conflictos que se engarzaban en función de una oposición radical entre lo antiguo y lo moderno, obtiene el poder de descifrar las alternativas que confrontan los actores políticos, de sorprender la lógica que gobierna el éxito o el fracaso, un poder que lo convierte en juez de la historia contemporánea. Sin decirlo expresamente, Ferrari sugiere que el Renacimiento, el despertar de la Revolución moderna contiene, en su calidad de momento inicial, la ley de desarrollo de los acontecimientos posteriores. Y, de la misma manera, sugiere que la nueva elaboración del discurso revolucionario tiene por efecto, disimular las condiciones del combate propiamente político, mientras que Maquiavelo las descubría únicamente en el nivel de la experiencia e incluso hoy puede mostrárnoslas. Sin duda Ferrari, como otros, invita a sus lectores a regresar a Maquiavelo para encontrar una llave que abra las puertas del presente. Pero en este llamado no queda resumida su intención. Las revoluciones modernas son las que le brindan su primer contacto con la obra del escritor florentino, y le hacen descubrir aquello que sin saberlo lo guiaba. Los detalles de las peripecias de esas revoluciones resultan iluminadas a la luz del principio que nos inducen a concebir. La diferencia de los tiempos no desaparece, pues una filosofía de la historia sostiene la interpretación.

Sin embargo, si hay que reconocer la fecundidad de esa maniobra, es importante apreciar la interpretación misma. Rápidamente nos damos cuenta de que surge en función de una tesis principal: la Revolución es el príncipe moderno. Gramsci, como sabemos, identificaría más tarde a ese príncipe con el partido revolucionario. A éste asignaba la misión de convertir en los términos del realismo político las aspiraciones del proletariado, misión que el héroe maquiavélico cumplía al servicio de la burguesía. Ferrari, quien a diferencia de Gramsci se refiere abundantemente a las obras de Maquiavelo (no solamente al *Príncipe* sino al *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*), se empeña en identificar a la Revolución con el soberano omnisciente, todopoderoso y astuto que explota cada ocasión, utiliza a sus ministros y se deshace de ellos, a la prudencia añade la audacia, asesta un gran golpe o tolera; es decir, usa todos los medios para conseguir sus fines. Una representación así no es ajena a la de la providencia, tal y como aparece en los escritos de la época; o a la de la “astucia de la razón”, o incluso a la de la dialéctica oculta del comunismo. Pero posee un carácter muy particular. Inspirado, como veremos, en el relato de las crueles fantasías de los Borgia, Ferrari parece instalar

un escenario en el cual los actores, los héroes de la historia, se verían obligados a comparecer para demostrar su talento o su impotencia en respuesta a las exigencias del autor-director de escena. O, para decirlo de mejor manera, hace de la Revolución un creador en busca de sus personajes y de las circunstancias de la intriga, y simultáneamente es el espectador. Distribuye los papeles y juzga la interpretación de los mismos. Una extraña ficción, sin duda, pero que revela algo del espíritu del siglo. El fantasma florece con la fuerza visionaria o la visión creadora de su espectáculo, que duraría hasta su abolición por la luz final de la democracia o el socialismo.

Pongámonos pues de acuerdo: si Maquiavelo es presentado como el juez de las revoluciones de nuestro tiempo, la Revolución aparece como el juez supremo: Maquiavelo lo único que hace es prestarle su voz y, recordemos, sin siquiera saberlo, pues él mismo ignora su principio.

Observamos cómo Ferrari describe la aventura napoleónica en uno de los fragmentos más brillantes de su análisis: "¿Qué es Napoleón?", pregunta, para luego contestar: "Interroguemos a Maquiavelo" (108). Éste, en su opinión, ya habría elucidado su retrato: "He ahí al nuevo príncipe." Y también: "El general que avanza sobre la patria, en el momento en que acaba de lograr sus victorias, es el *condottiere* que impide, por la celeridad, la sospecha de la república quien, según Maquiavelo, habría sido ingrata; según Sieyès, *lo debería haber fusilado*" (*ibid.*). Napoleón sabe gobernar, hacerse amar y temer del pueblo, forjar un ejército leal a su persona, acabar con los enemigos internos, rodearse de buenos consejeros y conservar por completo la libertad de decisión. Sin embargo, la situación es de tal naturaleza que debe enfrentar la mayor adversidad que un príncipe puede encontrar: aparece en medio de un pueblo con la costumbre del principado pero recientemente libre. Su suerte está unida a la de la república, pero nada puede esperar de sus partidarios; y no puede deshacerse de sus enemigos sino por la imposición de una voluntad casi monárquica. "El interés mismo de la nueva libertad" se la confiere (110). También: "Su papel está definido: Napoleón avanzará combatiendo al mismo tiempo la antigua monarquía y la nueva república..." De hecho: "Combate al monarquismo con las leyes de la Revolución y combate a la Revolución con la forma de la monarquía" (111); inventa nuevos nombres, eleva a hombres diferentes, forja una aristocracia, funda un imperio. Sin embargo, una contradicción lo devora a la larga. Por ser un príncipe incapaz de reinar sin tomar de la religión una imagen con la cual obtener el respeto del pueblo, se desgarrá entre la nueva religión —la patria— y la antigua, la de los reyes; traiciona a la primera al firmar el Concordato y solicitar el sacramento, y a la segunda al atacar al

papa. Igualmente, por la fuerza de las armas, logra someter al continente europeo. Pero de nuevo se muestra incapaz de elegir entre el papel de conquistador y el de liberador. No duda en aplicar las enseñanzas de Maquiavelo: en lugar de eliminar las dinastías y devastar los reinos de sus enemigos, los deja permanecer fomentando por doquier el odio de la rebelión. Así, cuando le llega a fallar la fortuna de las armas, se forma en su contra una coalición universal: "Una guerra republicana y monárquica, democrática y realista se confabula contra el hombre que no es ni republicano ni tirano" (113-114). El análisis se sustenta en numerosas citas. Maquiavelo parece enunciar las alternativas, trazar la división entre lo posible y lo imposible: Napoleón queda pues sujeto a su juicio. Pero con la conclusión, el telón se abre a otra escena. Napoleón cae al igual que la Gironda, que Danton, que Robespierre: "¿Cuál es pues el amo absoluto, pregunta Ferrari, el príncipe abstracto al que se sacrifican víctimas tan prominentes? Es la Revolución; cada vez que un instrumento llega a ser odioso, lo rompe según el precepto de Maquiavelo, para que los pueblos sigan estupidizados y satisfechos (*stupidi e sodisfatti*)" (114).

El nuevo príncipe no es Napoleón, identificado por un momento con la creación maquiavélica, ni tampoco el modelo de un actor ideal, situado en el campo de la política; el príncipe, el verdadero amo, no se halla en este campo, es quien instala el teatro donde se derrumban los actores. Esta última es una imagen notable: la de los pueblos estupidizados y satisfechos. Nos recuerda precisamente un episodio de la aventura de Borgia, demasiado famosa como para que Ferrari se abstenga de mencionarla, a menos que retroceda ante una asimilación explícita entre la Revolución y ese tirano soberbio y magnífico. Maquiavelo cuenta en efecto que después de confiar a un hombre enérgico y brutal la misión de restablecer el orden en Romania —provincia sometida a pequeños señores rapaces y crueles—, el duque de Valentinois se desembarazó oportunamente de su primer ministro, por temor de que su reputación llegara a dañar la suya. El autor nos muestra el escenario de su ejecución: "Aprovechando la ocasión, [el duque] lo hizo cortar en dos una mañana en la plaza de Cesena [dejando] tras de sí un cadalso y un cuchillo ensangrentado. La ferocidad del espectáculo dejó al pueblo a la vez *satisfecho y estúpido*." Maquiavelo invita pues al lector a contemplar al mismo tiempo el espectáculo y al público alhelado, pero también a imaginar a Borgia, la presencia del amo ante el cuadro compuesto por él. Sensible a estos efectos, Ferrari se coloca en la posición de Maquiavelo, sustituye en un movimiento la Revolución por Borgia y el cortejo de ilustres víctimas desde 1789 por el cruel y desdichado ministro; finalmente, permite a su lector imaginar la mira-

da de la Revolución, proporcionándose a sí misma el espectáculo del drama de su invención.

La crítica de Maquiavelo parece regida por la transferencia que Ferrari intenta lograr: de la persona del príncipe al principio de la Revolución. Descansa en un nuevo análisis de los conflictos cuyo sentido desconociera el escritor florentino y denuncia, como consecuencia de ese desconocimiento, una teoría abstracta de la acción que la subordina al individuo. Sin embargo, llaman la atención los desmentidos que nuestro autor se impone, sus omisiones y la arbitrariedad de su reconstrucción, tanto de la historia de Italia como del pensamiento maquiavélico. Su demostración se halla al servicio de un fin al que no menciona expresamente: prestar forma al principio de la Revolución, para que en ella se concreten las determinaciones mismas del individuo moderno. Al final de su análisis, no parece ya ser únicamente el poder por el cual encarna el espíritu del mundo, hace gala de ciencia, de voluntad y de pasión; actúa en secreto, con la ambición del *advenedizo*.

En su preocupación por restituir a la realidad los conflictos que Maquiavelo abusivamente redujera al apetito de poder de los individuos, Ferrari coloca en primer plano el antagonismo entre los güelfos y los gibelinos y lo interpreta como el motor de la historia italiana del siglo XIX. No obstante señalar que todo mundo se había convertido en güelfo durante el Renacimiento, necesita esos actores imaginarios para trazar una división entre el mundo medieval y el mundo moderno y negar a Maquiavelo la comprensión de uno y otro. Reduce a ese combate la subordinación prolongada de Italia a los papas y a los emperadores, sin temor de calificar a algún papa de gibelino cuando se alía a España o a Austria, como si el antiguo principio persistiera sin cambios en esas nuevas monarquías que de imperial ya sólo tienen el nombre. Al tiempo que evidencia un conocimiento detallado de la historia de Florencia, se impide a sí mismo reconocer que los hombres acusados de gibelinismo en el siglo XIV por los defensores de la ortodoxia güelfa fueron elementos "progresistas"; que contribuyeron enérgicamente a la emancipación del poder del Estado, y que algunos de ellos formularon las grandes tesis del humanismo cívico; finalmente, que la mayoría de ellos, ciudadanos de fecha reciente, *uomini nuovi*, chocaron contra la fracción conservadora de la vieja burguesía. Más aún, a Maquiavelo le reprocha la comparación entre el tumulto de los *Ciampi* y las sublevaciones plebeyas bajo la república romana, cuando debería haber reconocido en ellas el signo de un complot gibelino. Consideración extraordinaria, guiado por la preocupación de la demostración, y que el autor contradice explícitamente cuando, al evocar los sucesos de junio de 1848, declara: "¿Qué es esta lucha? Es la guerra

de los plebeyos contra los grandes burgueses de Florencia, del pueblo flaco contra el pueblo obeso, de los *Ciampi* contra los *Popolani*" (119). Señalaremos también que a pesar de su obstinación por descalificar la visión maquiavélica de la historia, no duda en oponerla en una ocasión a la de Dante. Mientras este último, se puede pensar al oírlo, permanece extranjero a su época, "Maquiavelo se identifica [...] con la gran rebelión; no comprende que los republicanos y los señores [...]. Se dirige al Renacimiento; quisiera que concluyera su obra y con esa meta le muestra el gran arte de rebelarse" (53).

Desenmascarar esas inconsecuencias sería de poco interés si éstas no permitieran identificar de mejor forma el artificio que sostiene la crítica de fondo de Ferrari y su intención. Como ya decíamos, descansa en lo siguiente: Maquiavelo sólo concibió la acción del individuo. Así pues, se detuvo en la definición de las alternativas que están a disposición de los actores, como si éstos dispusieran de una soberana libertad de acción, independiente de las situaciones que determinan su posición. "Se desarrollan mil consejos por partida doble [...]. Instruyen a los conspiradores; iluminan a los príncipes sobre el avance de las conspiraciones; todas las situaciones de guerra civil son agotadas por una especie de casuística" (21). Esta observación llega lejos cuando Ferrari denuncia la ilusión de un sujeto libre, no sólo de los límites de su situación, sino de los impuestos por su propia naturaleza: "Ese arte del éxito impone al individuo ser liberador o tirano, bienhechor o sanguinario, acariciar o matar, como si pudiéramos escoger nuestra naturaleza, nuestras pasiones y nuestras ideas, y como si nuestro papel en el mundo no fuera la consecuencia lógica de hechos dados, originales, que hacen imposibles los papeles opuestos." (29). En pocas palabras, supone que Maquiavelo cedió al vértigo de un conocimiento que aboliría toda determinación en el hombre y en las cosas.

Ferrari extrae del pensamiento de Maquiavelo únicamente lo que conviene a sus propósitos: una teoría de la acción a la que desea desacreditar, pero también —paradójicamente— restablecer al pasarla a otro plano. Denuncia la ficción del individuo que domina la acción, para luego asirse a la idea de ese dominio y asociarla a la Revolución. Luego de desacreditar el arte del éxito que Maquiavelo hubiera deseado enseñar a los actores políticos, se lo apropia de hecho para descubrir el significado oculto: "Algo en lo que jamás pensó, y que fue la meta finalmente alcanzada. El gran arte de Maquiavelo es esencialmente secreto. Divulguémoslo: es individual; rompamos ese símbolo del individuo, remplacemos a los individuos por los principios, y Maquiavelo habría esbozado la teoría de todos los principios exitosos, quiero decir de todas las revoluciones que se logran en el mundo" (*ibid.*).

"Divulgar el secreto", es una fórmula que ya ha sido empleada para

rehabilita al autor del *Príncipe*; "romper el símbolo", la imagen, sin duda más reciente, aparece en un plano muy diferente en los escritores que hacen del Evangelio el texto secreto de la Revolución francesa y de Jesucristo la figura medio escondida de la humanidad que llega a ser ella misma. Pero Ferrari no considera que Maquiavelo detenta el secreto de su arte; no dice, como Jean-Jacques Rousseau, que éste instruyó a los pueblos bajo el disfraz de lecciones para los príncipes. Tampoco invoca un mensaje de emancipación que los modernos no entenderían. La Revolución es quien habla por boca de Maquiavelo, sin éste saberlo, bajo la etiqueta del individuo. A ella debemos reconocer el poder ingenuamente prestado a este último. Señora absoluta, posee el poder del manipulador de hombres y cosas. Capaz de adoptar todos los papeles, combina, según las circunstancias, el punto de vista del príncipe y el del conspirador. Si debemos rechazar la ficción de un individuo en libertad de acariciar o asesinar, por el contrario es un hecho que no hay revolución "que no tome una apariencia amable antes de masacrar a sus enemigos; hacia mediados del siglo XVIII la revolución rondaba por los pasillos, acariciaba; pocos años más tarde, asesinaba" (*ibid.*). Es absurdo prestar al príncipe la facultad de "desplazar los centros, las riquezas, a los hombres"; por el contrario, ese es el poder de la Revolución.

Según toda evidencia, nuestro autor se apropió de la cuestión formulada al inicio del *Príncipe*: "Cómo conquistar el poder y conservarlo", como si únicamente abriera una discusión sobre el arte del éxito. Ciertamente, explora el conjunto de la obra maquiavélica, incluso sutilmente. Pero decide detenerse en esta cuestión. Lo seduce la representación de un campo de fuerza objetivado bajo la mirada de quien detenta el poder más alto. Lo embruja el encadenamiento de las hipótesis y las decisiones en las que se manifiesta la inteligencia del actor. Pero nada quiso saber de la exploración de los fundamentos sociales del poder, de su institución y de su ejercicio. La distinción entre la república y la monarquía para él no es pertinente en el marco de la teoría de Maquiavelo; en su opinión, el hombre solo, florentino, prefiere la primera a la segunda. Se impide así comprender que a través de una reflexión sobre la naturaleza de la sociedad Maquiavelo considera que, bajo ciertas circunstancias, el papel de un príncipe es más feliz que el de una república; según él, ahí donde la clase dominante alcanza la mayor corrupción, los efectos de la desigualdad sólo pueden ser contenidos por una autoridad monárquica o casi monárquica; pero siguiendo la misma reflexión, para él la república es el mejor régimen, pues sólo ella, cuando las condiciones le son favorables, permite movilizar las energías populares. Decíamos que Ferrari se impide a sí mismo comprenderlo; en efecto, la comparación de los diferentes

regímenes, formulada en los *Discursos*, no se le escapa. Pero desconoce su alcance, pues no es sensible a la idea de que toda sociedad política se arregla alrededor de una división central entre el pueblo y los grandes, entre el deseo de gobernar y el de no ser gobernado, oprimido. La idea de esta división induce a Maquiavelo a considerar que en ocasiones es más de temer la opresión de la clase dominante que la del príncipe, quien sabría poner freno a la insolencia de los grandes. En forma más general, la idea de esa división, la crítica de la ingenua creencia en una comunidad de intereses y de aspiraciones susceptible de encarnar en un buen gobierno lo induce a investigar los diversos modos de inserción del poder en el conjunto social. De esta investigación Ferrari no dice nada, ni de la necesidad del príncipe por encontrar un fundamento en el pueblo, ni de las probabilidades de una alianza entre el deseo de dominación del príncipe —que sólo podría cumplirse a expensas de los grandes— y un deseo de libertad del pueblo que jamás puede ser colmado, pero se ejerce en respuesta a la opresión de los grandes. No descubre en las consideraciones de Maquiavelo sobre las cualidades del príncipe más que una enseñanza dirigida al individuo, sin percibir que la astucia de éste responde a una astucia constitutiva del poder y del espacio social, puesto que el príncipe no podría satisfacer el deseo de libertad del pueblo en el momento en que parece encarnar la causa del bienestar público, y que el pueblo sólo puede prestarse al engaño, por no poder dominar sin dejar de ser pueblo. El mismo velo cubre el fundamento del poder principesco y el de la república. Ferrari considera una utopía retrógrada el modelo de la república romana. Con ello se impide a sí mismo apreciar la audacia de un análisis que desacredita las nociones de concordia, de estabilidad, de buen gobierno; que hace del conflicto social, de las sublevaciones de la plebe, de la reivindicación de la libertad el motor de la grandeza de Roma; que anula así el lugar tradicionalmente asignado al legislador, precisamente el de un individuo supuestamente depositario del saber político; finalmente, que revela la virtud de un poder impugnado, inmerso en la búsqueda incesante de su legitimidad.

Esa parte del discurso de Maquiavelo permanece para él en la oscuridad en vista del objetivo que se ha fijado. ¿Cómo investiría el poder del príncipe en la Revolución, cómo erigiría a ésta en amo absoluto, si tomara bajo su responsabilidad la cuestión de la división social; si acogiera la idea de un poder siempre *atrapado* en la división a la que se sobrepone? Ferrari sólo conoce la división como una entre dos principios, y bajo el signo del antagonismo pretende montar el escenario de la historia: de un antagonismo cuyo resultado conoce de antemano, puesto que el principio de la Revolución es el de la modernidad, el principio conquistador en el cual se halla depositada la verdad del porvenir.

Lo que nos sorprende mayormente es que, desde ese punto de vista, la cuestión que gobierna el contenido del principio tiende a borrarse. Sin duda existe una relación. El autor hace entrever el advenimiento de una sociedad libre; no sólo la desaparición del antiguo orden monárquico, sino la de las desigualdades que se engendran en el capitalismo moderno; el advenimiento de una democracia política y social, la instauración de la obra inaugurada por la proclamación de los derechos del hombre, en forma tal que rebasa las fronteras de la burguesía. Pero surge un abismo entre la idea del sentido de la Revolución y la idea de su acción, lo que vuelve muy singular la reconstrucción de la historia desde 1789. Los acontecimientos son evaluados en función del criterio del éxito del principio, sin confrontar el fin y los medios. De ahí, por ejemplo, no una apología, sino una fría evocación del terror, como la operación que deriva de la Revolución, en la indiferencia que se instituye entre la opresión jacobina y el ideal de la libertad; de ahí, en forma más general, la idea de un desarrollo fatal, durante el cual los hombres son aplastados por el principio, por no haberlo servido hasta el final, o porque sus decisiones se vieron inhibidas por las circunstancias. En el desarrollo de esta reconstrucción, Ferrari rebasa en ocasiones los límites de su teoría. No es nuestra intención encerrarlo en ella. Las páginas que consagra a la descripción de una Revolución francesa incesantemente recomenzada, y una revolución italiana siempre impedida figuran entre las más fuertes de la obra y por sí solas justifican el interés. Ferrari es de los pocos que ven en el curso de las revoluciones y de los golpes de Estado después de 1789 una única aventura histórica, y escrutan su porvenir. Inspirado en Maquiavelo, pone felizmente en evidencia las contradicciones en las que se embrollan los actores y su impotencia para extraer las consecuencias últimas de sus decisiones. Retomando silenciosamente por su cuenta una maniobra a la que pretendía desacreditar, revela irónicamente la desgracia de un mundo en el que los hombres "no saben ser ni del todo buenos ni del todo malos". En nuestra opinión, asombrado por la mediocridad de Luis Felipe dio en el *justo medio* de una noción clave, misma que redujo a la *via media*, tan denunciada por Maquiavelo; y a quien inspiró, como a su modelo, el análisis corrosivo de los regímenes incapaces de apoyarse en el pueblo. Entonces, la crítica de los actores históricos —encarnizadamente los persigue en su propio terreno hasta señalar el momento en que se les escapa la inteligencia de la necesidad— termina por combinarse con la imagen de un presente donde hace falta la respuesta al problema de la democracia y la condena del voluntarismo y el activismo en política. De cualquier forma, no hay duda de que Ferrari capta aún más nuestra atención por la ultranza misma de su teoría de la revolución.

La paradoja de una historia que se desarrolla a espaldas de los hombres y de la que surgirá su libertad, la mitología de un poder invisible por acción del cual se dislocan todos los edificios visibles del poder, la transfiguración de la crueldad, de la estupidez, del miedo, a los que finalmente son condenados los héroes del momento como signos del paso de la Revolución, el orgulloso pacto con los males de la época, son los elementos de una estética de la política que durante largo tiempo habitará las imaginaciones modernas. Recordemos que entre los pocos admiradores de Ferrari se contaba Baudelaire, quien por un momento tuvo la idea de dedicarle un capítulo en un ensayo que proyectaba sobre el dandismo literario. Un proyecto así ilumina como pocos la modernidad y grandeza individual del teórico de la revolución.

Relectura del *Manifiesto comunista*¹

¿Es posible todavía leer a Marx? ¿No ya considerarlo desde el punto de vista del historiador, sino encontrar en sus escritos una invitación a pensar, trabar con él un diálogo en que las cuestiones extraídas de la experiencia de su tiempo alimenten a las del nuestro? Desde nuestro punto de vista la respuesta no es dudosa. El poco discutible hecho de que en la actualidad el marxismo se ha descompuesto no significa, como lo creen algunos críticos desenvueltos, que la obra de Marx haya dejado de interpelarnos. La verdad es sólo que sus tesis nos importan menos que las vías que siguió para intentar comprender, rompiendo con las diversas corrientes de la tradición, el nuevo mundo que se dibujaba en la Europa del siglo XIX; su esfuerzo por descubrir allende las instituciones económicas y políticas, allende las representaciones filosóficas, morales y religiosas, el sentido de las prácticas sobre las que se fundaban éstas, para entender el principio de su génesis y, al mismo tiempo, adquirir un conocimiento general de sus relaciones sociales y su devenir histórico. Ciertamente, tenemos buenas razones para considerar que la empresa no careció de contradicciones y dio pie a ciertas fantasías que alimentaron más tarde una ideología totalitaria. Pero no podríamos concluir que resultó insustancial, ni siquiera que instruye sólo a través de su fracaso. Así fuera cierto que Marx no logró más que oscilar entre la racionalidad y la irracionalidad, entre el voluntarismo y el fatalismo, entre un subjetivismo extremo y un extremo objetivismo, nuestra tarea seguiría siendo evaluar su intención, saber cómo intentó escapar a esas oposiciones: tarea más legítima aún desde que la forma de lograrlo ha sido buscada por muchos después de él y segui-

¹ Artículo tomado del *Dictionnaire des œuvres politiques*, París, PUF, 1986.

mos aún buscándola. Así fuera cierto que no logró concebir a la vez la especificidad del mundo humano y su implicación en el mundo de la naturaleza, o incluso elaborar una distinción entre lo real y lo imaginario que no negara a ambas, deberíamos admitir que su trabajo de interpretación constantemente lleva la marca de ese objetivo. Finalmente, así fuera necesario denunciar su desconocimiento del hecho político, concluir que es ilusorio reducirlo a los efectos de la relación entre clases, determinados a su vez por el modo de producción, y decidir en consecuencia el regreso a las grandes fuentes de la filosofía política que Marx creía secas, malamente ignoraríamos lo que esta exigencia misma debe a la travesía llevada a cabo por su obra, y que no existe un estudio serio de lo político que pueda liberarse de la cuestión social.

Pero ¿por qué hacer una división tajante entre las tesis de Marx y la obra que las contiene? Porque esa obra, como toda obra del pensamiento, no se reduce a lo que afirma. Porque en vano buscaríamos los signos de un movimiento en línea recta desde un punto de partida hasta una conclusión. Muestra la marca de los obstáculos que el pensamiento creó para sí mismo en su propio ejercicio, puesto que escapa a la tentación de la deducción formal, puesto que se aboca a la interpretación de lo que lo rebasa o se deja atraer por lo que se le escapa. Mientras que el enunciado de las tesis, por su poder de afirmación, no se presta a la adhesión o al rechazo del destinatario, la obra se presta a la lectura debido al debate íntimo del pensamiento al que garantiza vía libre. De este modo interpela a otro conjunto de lectores. O, para usar otros términos, por no ser Marx un marxista (sabemos que rechazó con irritación el apelativo) sigue vivo en nuestros días. Por su parte, el marxista conoce la definición de modo de producción, la de clases sociales, la de ideología, la de relaciones entre infra y superestructura, la de encadenamiento de las formaciones sociales. Pero para Marx, al escribir su obra, el significado de esos conceptos todavía no es fijo, lo descubrirá por la interrogación y el trabajo de interpretación. De un libro a otro, o incluso en uno solo —en el más importante, *El capital*—, el significado cambia; el argumento no evita exponerse a su contrario; las digresiones impuestas por el examen de nuevos fenómenos reintroducen una ambigüedad que creíamos desaparecida... Así, la noción del modo de producción se ve sacudida por el análisis del despotismo oriental; la imagen de una historia única regida por el desarrollo de las fuerzas productivas se deshace cuando surge la de una ruptura entre el capitalismo moderno y el conjunto de las formas precapitalistas; la idea de una transparencia de las relaciones sociales finalmente acaecida en el mundo burgués es puesta en jaque por la descripción del "universo embrujado" del capitalismo, por la del "monstruo mecánico" que hace de los individuos sus órganos en la gran industria, o incluso por

la de los revolucionarios burgueses cuyos papeles les son dictados por fantasmas.

La obra de Marx no coincide consigo misma. Presta a su lector, al abrirse así a él, el poder de explorarla, de objetar, de dudar, de regresar a sí mismo en el momento en que se halla más ocupado en conocerla.

Sin embargo, esa defensa de la obra de Marx no nos libra de una pregunta más precisa: ¿es posible todavía leer el *Manifiesto*? ¿Leerlo en el sentido mencionado, es decir, no examinarlo como un documento, no tratarlo como un episodio de la historia de las ideas (ese es precisamente el enfoque que su autor hubiera rechazado), sino experimentar el atractivo que todo gran texto procura y, cediendo a él, olvidar por un momento la distancia entre pasado y presente? Pregunta vana, dirán algunos... La respuesta ya ha sido dada desde que el *Manifiesto* —concebido en colaboración con Engels y redactado en nombre de los comunistas— es parte eminente de la obra de Marx, y quizá la más célebre. Para incontables lectores, diseminados por todo el mundo, contiene el gran mensaje del fundador; para millones de militantes partidarios de la ciencia del *Capital* es, de hecho, la única obra que conocen. Lo que es más, Marx no sólo no lo repudió sino que, al final de su vida, lo presentó como la mejor introducción a su obra. Sin embargo, la respuesta no es suficiente. ¿Significa contradecirse el admitir, por una parte, que se puede leer el *Manifiesto* a la luz de los demás escritos de Marx con la condición de no pasar por alto todo lo que en ellos desmiente sus certezas y, por la otra, que dentro de sus límites, entendido en sí mismo, no posee ya la capacidad de interpelarnos? Esa es nuestra opinión.

Lo cierto es que nos obliga a regresar a nuestro primer argumento. Marx sigue vivo, señalábamos, en la medida en que no es marxista. Lo decíamos al observar que él mismo aclaró no serlo, dejando creer con ello que el marxismo era cosa de sus epígonos. Es sólo una verdad a medias. Una vez que se ha reconocido que su pensamiento no es reducible a lo que de él han hecho el lenin-marxismo, el stalin-marxismo, el troski-marxismo y el mao-marxismo, debemos aceptar que existe un marx-marxismo y su más pura expresión reside en el *Manifiesto*. Encerrado en sí mismo, al enunciar la verdad sobre la verdad, el discurso del *Manifiesto* deja fuera al lector. ¿Sigue siendo un monumento, se al? Pero no es acaso el mausoleo espiritual de Marx, construido con su propia pluma, ante el que sólo los peregrinos pueden acogerse?

La representación que un pensador se hace de sus propios escritos es un extraño fenómeno. Marx se complacía en decir que había abandonado el manuscrito de *La ideología alemana* a la roedora crítica de los ratones. Pero los ratones no se presentaron: el libro sigue respiran-

do. Del *Manifiesto* esperaba, por el contrario, que desafiaría al tiempo (al menos el tiempo en que los hombres siguieran sintiendo la necesidad de leer). ¿Pero, no sería justamente esa la parte del muerto? Su éxito quizá sólo descansa en el trabajo de las ratas que entre sus dientes llevan a otras ratas, por todo el mundo, lo que ha llegado a ser la hostia del comunismo.

Esta opinión no tiene por objeto oponer un lado bueno de la doctrina a uno malo. Una disposición de esa naturaleza parece siempre querer insinuarse en el debate marxista, mientras que para nosotros más bien ha perdido toda legitimidad. Pero, lo que es muy diferente, reconocemos al Marx pensador, sin perder de vista que él mismo ahogaba su propio pensamiento con el fin de lograr un saber invulnerable, y que para ocupar esa posición se prestaba a la aventura inevitable: la conjunción de la ciencia marxista con un poder ocupado en lograr la invulnerabilidad. A este respecto, el estatuto del *Manifiesto* nos parece notable. En este instante, por un momento, podríamos decir que Marx renuncia a pensar, se ocupa en no pensar, para sólo designar las cosas mismas y el curso de la historia, que esperan ser nombrados. Sin duda el poder de la ilusión es inmenso. Pero una vez que ésta ha sido disipada, sólo percibimos los artificios de una pintura, en la cual buscaríamos en vano cualquier cosa que no fueran los signos de un estilo y de una época.

Consciente ya de la decadencia del marxismo, y con miras a alentar el redescubrimiento de las ideas de Marx ocultas bajo la ideología, Merleau-Ponty escribió en el prefacio a *Signes*: "La historia del pensamiento no dictamina sumariamente: esto es verdadero, aquello es falso. Como toda historia, presenta decisiones sordas; desactiva o embalsama ciertas doctrinas, las transforma en 'mensajes' o en piezas de museo. Otras, por el contrario, las mantiene en actividad [...] debido a que no cesan de hablarnos más allá de los enunciados, de las proposiciones, intermediarios obligados si lo que se desea es llegar más lejos. Esos son los clásicos, y se les reconoce en que nadie los toma al pie de la letra; sin embargo, los nuevos acontecimientos no quedan jamás fuera de su competencia, y de cada uno obtienen nuevas resonancias, así como descubren en ellos relieves novedosos. En nuestra opinión, un nuevo examen de Marx significaría la meditación sobre un clásico, y no podría terminar en un simple *nihil obstat*, o en su inclusión en algún índice."

Cuando leímos estas observaciones por primera vez merecieron nuestra convicción. Hoy que las releemos nos parecen más oportunas aún, con una sola reserva: la historia hizo de Marx un clásico y, simultáneamente, embalsamó lo que en su obra constituía la parte marxista; convirtió al *Manifiesto* en pieza de museo.

El *Manifiesto* abre con un preámbulo que nos informa sobre su carácter y función. Recordemos cómo empieza: "Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa han sellado una alianza sagrada para dar cacería a ese espectro." Aparentemente se trata de una constatación. Marx propone dos conclusiones: la primera, que el comunismo es universalmente reconocido como potencia (es suficiente ver y escuchar el odio, el miedo que inspira; bajo la apariencia de leyenda, de mentira, el hecho es irrecusable); la segunda, "ya es tiempo de que los comunistas expongan abiertamente [*offen darlegen*] al mundo entero su forma de ver, sus fines y tendencias..." Marx no enuncia estas opiniones como propias: "Para ello, escribe, los comunistas pertenecientes a las naciones más diversas se han reunido en Londres para trazar las grandes líneas del presente manifiesto..." El autor, pues, se desdibuja y los comunistas hablan por su boca. El lector, por su parte, es alguien indeterminado: los comunistas exponen ante el mundo entero lo que ven, lo que quieren y lo que son. El *Manifiesto* se presenta como una simple exposición. Y lo es en un sentido más profundo de lo que las palabras lo sugieren, pues esa exposición ante el mundo es una exposición del mundo mismo; el movimiento de quienes por primera vez aparecen a la luz pública lo hacen aparecer a él mismo con total visibilidad. Rápidamente nos damos cuenta de que los comunistas no formulan un punto de vista, metas y tendencias desde un sitio particular; frente al mundo entero, paradójicamente, no guardan distancia a este respecto. Si pueden ganar una posición así es porque encarnan a la generalidad del mundo. Al presentarse frente al mundo, esencialmente lo representan, más allá de lo que parece en la imaginación de los hombres que se hallan en una posición histórica y socialmente determinada. Como lo precisa la segunda parte del opúsculo: "Las proposiciones teóricas de los comunistas no reposan en lo absoluto sobre ideas, sobre principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. Sólo son la expresión general de las relaciones efectivas de una lucha de clases que existe, de un movimiento histórico que ocurre bajo nuestra mirada." El *Manifiesto* quiere absolutamente ser una exposición. Marx no expone la teoría de los comunistas, los comunistas no se exponen a sí mismos: el mundo, la historia se exponen a través suyo, a través de ellos. El *Manifiesto* invita solamente a abrir los ojos ante lo que se produce, es decir, ante lo que sucede y aparece.

La división de las tres primeras partes parece corresponder a los tres momentos de la exposición de los comunistas: el punto de vista, las metas, las tendencias. Pero la exposición del supuesto punto de vista comprende a las otras dos pues, de hecho, no quiere ser sino la

representación pura de lo que aquí y ahora se presenta y, al mismo tiempo, presta visibilidad al movimiento histórico total. La exposición de las metas de los comunistas no podría ser otra cosa que la de las metas del movimiento histórico, y la exposición de sus tendencias, que diferencian a los comunistas del resto de las tendencias del socialismo, no podría ser otra que la de la división realizada por la historia entre aquellos a quienes permite descubrir su propia tendencia y aquellos atrapados en la ilusión.

La visión de lo que es, es decir, de lo que ocurre, barre con todo en su exigencia por coincidir con la realidad efectiva de un mundo cambiante. Barre con la posición particular de Marx, como con la de los comunistas, pero igualmente con la del proletariado, pues su destino no es otro que representar su propia aparición histórica, actuar conforme a la meta que le ha sido asignada. Finalmente, llega incluso a abolir la del adversario de clase, cuyas mentiras no provienen de su capacidad para conocer la razón de sus intereses y de su lucha, sino del hecho de que su forma de inserción en la sociedad, su condición determinada históricamente no le permiten observarse, y la encierran irremediabilmente en un sitio opaco.

Así, en el corazón de un fragmento de la segunda parte, en el que se esfuerza por pulverizar mediante el desprecio y la ironía las objeciones burguesas, Marx rompe de pronto lo que parecía un diálogo: "Pero no disputéis con nosotros al medir la abolición de la propiedad burguesa con la vara de vuestras ideas burguesas sobre la libertad, la cultura, el derecho, etc. Vuestras ideas mismas son producto de las relaciones burguesas de producción y de propiedad, como vuestro derecho no es sino la voluntad de clase erigida en ley, voluntad cuyo contenido lo dan las condiciones materiales de vuestra clase. La concepción interesada que os hace transformar en leyes eternas de la naturaleza y de la razón vuestras relaciones de producción y de propiedad —relaciones históricas que el curso de la producción hace caducas— la compartís con todas las clases dominantes desaparecidas. Lo que entendéis por propiedad antigua, lo que entendéis por propiedad feudal no os está permitido ya entenderlo para la sociedad burguesa." No hay aquí pues un punto de vista que defender, que hacer prevalecer sobre el del adversario: Marx ve la realidad de fondo del burgués, ve lo que el burgués no ve, no porque se le esconda, sino porque se halla privado —por su existencia de clase— del conocimiento de sí mismo. Este fragmento es uno de los pocos en que Marx se deja llevar por la argumentación y la polémica. La forma en que renuncia a ellas en otras partes es notable. Estas sugieren la presencia de un interlocutor, y el *Manifiesto*, que parece exponer la teoría de los comunistas y, de hecho, abre el paso a la exposición de la sociedad burguesa, de la historia, del

mundo, no puede sin riesgo aventurarse a seguir la pista de otra palabra, evocar un sujeto parlante, evocar a alguien. Sólo deben contar las clases y sus relaciones. De ahí la paradoja ya mencionada: el *Manifiesto*, lanzado al mundo entero, no se dirige a pesar de las apariencias a nadie. El discurso se despliega como elemento puro de la generalidad. No fue hecho para convencer; exhibe una verdad que reside en las cosas mismas, en su devenir.

Eso es algo, ciertamente, que dispensa a Marx de reivindicar, ya para él mismo, ya para los comunistas, la dirección de las fuerzas revolucionarias, de anunciar la formación de un partido que sustituiría a los demás partidos y pretendería el monopolio del poder político. De hecho, según él, los comunistas no están destinados a ejercer sino una especie de *poder espiritual*, si nos atrevemos a emplear esa expresión sacrílega, a modo de alusión a Saint-Simon y a Comte. Como lo muestra la segunda parte: "Los comunistas no constituyen un partido particular frente a los demás partidos obreros. No tienen un interés diferente al del proletariado en su conjunto." En este sentido, correctamente se ha considerado que la concepción leninista del partido era absolutamente extraña al espíritu de Marx. Pero falta por aparecer en el campo del conocimiento una aventura sin precedente, de la que imprudentemente podría negarse su efecto en el campo de la acción. El *Manifiesto* postula una coincidencia entre lo real y lo racional, cuyo rastro buscaríamos en vano en la filosofía de Hegel, por ejemplo, quien no confunde a lo que llama real con el detalle de los acontecimientos históricos, y no encomienda a un actor social la función de encarnar lo universal, de actualizar el concepto en la existencia sensible de una clase. Sin duda, se ha señalado antes, Marx mantiene una preciosa diferencia entre la teoría y la práctica. La teoría es asunto de los comunistas. El actor no puede ser otro que el proletariado, en el cual se imprime el movimiento de la historia. A éste los comunistas no podrían darle clases. Pero sería imposible encontrar en la práctica algo que escape a la teoría, pues la práctica contiene a la teoría como su propia expresión. La teoría no puede señalar el aspecto del porvenir, de la sociedad en la que se suprimirán las antiguas relaciones de dominación y explotación. Pero de ningún modo reconoce sus límites al rechazar la anticipación, puesto que lo que aún no es representable es estrictamente predeterminado por el presente. El proletariado no puede dar a luz una sociedad en desacuerdo con su naturaleza, y su naturaleza es tal que no encubre ninguna opacidad. De suponer que el proletariado fracasara, hipótesis que ni siquiera es mencionada, dicho fracaso no tendría otra consecuencia que una regresión.

La evidencia del comunismo no soporta la descripción del porvenir. Pero la descripción del mundo que aparece ante nuestros ojos no

permite ninguna duda respecto al sentido de su gestación y su resultado. Así, la refutación de las objeciones burguesas, que predomina en la segunda parte, tiene por principal objetivo mostrar que éstas, sin dejar de estar al servicio de la defensa de intereses particulares, forman parte de un argumento que supone el desarrollo ineluctable del comunismo. La ironía de Marx acompaña la ironía de una historia que hace que cada enunciado burgués se vuelva contra sí mismo o que la refutación del comunismo produzca su propia refutación. ¿Se indignan los burgueses con la idea de la supresión de la propiedad privada? Marx les responde que si se trata de la propiedad, fruto del trabajo, del esfuerzo, del mérito personal, "No nos preocupamos por abolirla, pues el desarrollo de la industria se ha encargado y se encarga todos los días de hacerlo." Si se trata de la propiedad burguesa moderna, les responde que no está ligada a una posición puramente personal, sino a una posición social. El capitalista no existe por sí mismo, es agente del capital, cuyo carácter es social, y los comunistas solamente anuncian la transformación de ese carácter social. De manera general, en vano les reprocharíamos querer abolir la propiedad privada, puesto que ya se encuentra abolida para las nueve décimas partes de sus miembros. ¿Provocan el escándalo los temas de la abolición de la familia, el de la comunidad de las mujeres o incluso el de la educación? Aparte de que la base de la familia burguesa es el capital y la ganancia individual, y cuya contrapartida es la miseria de los proletarios y la prostitución pública, el burgués no ve en su mujer más que un instrumento de producción y el matrimonio burgués implica la comunidad de mujeres casadas. La acción que la sociedad actual ejerce sobre la educación muestra que los comunistas no inventaron su socialización, y que para ellos no sólo se trata de arrancar a los niños a la influencia de la clase dominante. Se les imputa el crimen de querer suprimir la patria, la nacionalidad. Pero el capitalismo ha engendrado una clase, el proletariado, sin patria ni amarras nacionales. ¿Cómo el comunismo le privaría de lo que no posee?

En pocas palabras, los comunistas no inventan nada, sólo muestran cómo las consecuencias surgen de las premisas. Llamam a hacer la revolución; ¡sea!, pero sólo dicen lo que se han visto precisados a decir, bajo efecto de una necesidad interna del lenguaje, del pensamiento, que refleja la necesidad de la producción social. Su problema no es gobernar al proletariado, como grupo, y lo es menos, como individuos, unirle, enlazarlo en sus filas, elegir su causa. A pesar de ser un intelectual, Marx ignora por completo lo que sucederá con el drama de los intelectuales, desgarrados entre el sentimiento de su pertenencia a la burguesía, la conciencia de ser unos "desgraciados" y la atracción del compromiso. Desde el interior mismo de la teoría, se sabe por expe-

riencia ligado a la práctica del proletariado, al igual que por su práctica misma el proletario se descubre teórico. La palabra revolucionario es *natural* tanto como lo es la acción revolucionaria; se hallan igualmente atrapadas en una historia natural.

¿Historia natural? Se trata de un proceso cuya ley de desarrollo puede ser conocida, pero ese conocimiento forma parte del proceso mismo, esa ley explica el hecho de que se torna inteligible en el momento histórico actual. "¿Es necesario ir al fondo de las cosas [*Bedarf es tiefer Einsicht*], pregunta Marx, para comprender que con las condiciones de vida de los hombres, con sus relaciones sociales, con su existencia social, sus representaciones, concepciones y nociones, en una palabra su conciencia también cambia? ¿Qué prueba la historia de las ideas si no que la producción intelectual se metamorfosea con la producción material? Las ideas dominantes de una época han sido siempre las ideas de la clase dominante." En otros términos, no hay nada que no sea visible, que sea más *profundo* que lo que se manifiesta materialmente; las ideas de los hombres son una película que se produce y se transforma al mismo tiempo que el tejido social al que recubre. El pasado mismo no necesita ser sondeado; nada queda oculto para los contemporáneos, puesto que en cada época todo formaba un solo cuerpo, y ese cuerpo avanzó con un mismo movimiento para reacomodarse necesariamente bajo una nueva forma. Ese cambio de forma puede ser descubierto bajo la superficie del presente, puesto que la organización material, social e intelectual del momento lleva la marca de la disolución de la organización precedente, y que esta última era ya el resultado de la disolución de una organización anterior.

Sin duda, los que se resisten a la imagen de una metamorfosis de la producción intelectual invocan las constantes del espíritu humano. No les es suficiente admitir que la decadencia del mundo antiguo y el surgimiento de la sociedad feudal explican el auge de la religión cristiana, que la decadencia de ésta y la expansión de la burguesía dan cuenta del auge de las ideas del siglo de las luces, o mejor, más precisamente, que "las ideas de libertad de conciencia y de libertad religiosa no expresaban en el campo de la conciencia más que el reinado de la libre competencia". Marx toma pues en consideración su argumento: "Pero, dirán algunos, las ideas religiosas, morales, filosóficas, jurídicas, etc., se han modificado a lo largo de la historia. La religión, la moral, la filosofía, la política, el derecho han permanecido siempre en el centro de esos cambios. Hay además verdades eternas como la libertad, la justicia, etc., que son comunes a todos los regímenes sociales. El comunismo, por su parte, suprime esas verdades eternas..." Su respuesta es que debido a que todas las sociedades anteriores se habían insti-

tuido en función de una oposición de clase, por lo que no hay "nada sorprendente [...] en que la conciencia social de todos los siglos, a pesar de la multiplicidad, de la variedad, se mueva dentro de ciertas formas comunes, formas de conciencia que no se disolverán plenamente sino con la desaparición total de la oposición". La visión de la historia que no deja ninguna sombra en ésta se inscribe pues en el movimiento que, luego de desplazar los términos de la oposición, engendra las condiciones de su resolución.

Cuando Marx refutaba irónicamente las objeciones de sus adversarios, podíamos todavía suponer que por prudencia evitaba definir una libertad, una moral, un derecho que no fuesen burgueses. Sin embargo, no permite ya la duda cuando rechaza explícitamente lo que denomina "ideas eternas". Ciertamente, precisa que sustituirá a la antigua sociedad burguesa "una asociación en la cual el libre desarrollo de cada quien es la condición del libre desarrollo de todos". Pero el término *libre* no tiene más sentido, en este momento, que poco antes el de individuo cuando, como se nos decía: "Toda la producción se concentrará en las manos de individuos asociados." En vano consideraríamos esas declaraciones al servicio de una interpretación democrática o libertaria. Ésta puede fundarse en otros textos, pero no en el *Manifiesto*. Por libre desarrollo de cada quien y de todos, Marx entiende solamente un crecimiento sin obstáculos de las fuerzas productivas. No admite que para ser libre hay que querer serlo, que la libertad sea algo más que un estado. Y su concepto de asociación —por lo demás comúnmente extendido en la literatura llamada utopista— no presta figura a individuos que se concibieran como tales, es decir, que reivindicaran el derecho a que cada quien sea singular, diferente de los demás; la sociedad comunista aparece como una sociedad natural, así como la historia se presentaba toda ella como natural. En definitiva, por la misma razón se dice que las ideas de libertad y de derecho surgieron para garantizar y encubrir la práctica de una clase dominante y se desvanecerían en un mundo libre de divisiones sociales. Queda la paradoja: la historia de la humanidad, que se revela por completo ante la mirada de los comunistas, desemboca en una sociedad *sin ideas*, una sociedad que coincide consigo misma hasta el punto de anular en su seno toda posibilidad de juicio. Finalmente, esa es la razón por la que Marx rechaza imaginar sus rasgos: su existencia se basta y sobra. Excluye toda representación de sí misma; no sabríamos llamarla, ella no sabría definirse como libre y justa. Pero esa paradoja denuncia la fantasmagoría del *Manifiesto*, pues ¿cómo Marx se toma la *libertad* de concebir a la humanidad como una, la misma a lo largo de sus metamorfosis, en virtud de qué *derecho* habla de opresores y oprimidos, de una lucha de estos últimos por su emancipación, si no reconoce la

actuación de la libertad, si no reconoce la actuación del derecho en la historia?

¿Por qué el naturalismo de Marx se presta a la ilusión? Porque se disimula a medias al insertarse en una composición dramática. El *Manifiesto*, como sabemos, no empieza describiendo lo que un buen par de ojos distinguiría en primer lugar: el movimiento de la producción material y el cortejo de las transformaciones sociales e intelectuales que lo acompaña. La primera parte abre sobre un desfile de las clases que se han enfrentado, una por una: "La historia de toda sociedad hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, barón y siervo, maestro y aprendiz, en pocas palabras, opresores y oprimidos, han estado en oposición constante, han protagonizado una lucha ininterrumpida, en ocasiones oculta y en ocasiones abierta, lucha que cada vez ha terminado en una transformación revolucionaria de la sociedad o por la ruina común de las clases en lucha." Otros, antes que nosotros, han dicho que este escenario lo toma Marx de los saintsimonianos, y que en diversos aspectos es inexacto (el error más significativo es el de presentar a los primeros burgueses como descendientes de los siervos), por lo que no nos detendremos a examinar sus detalles.² El hecho notable es que la unidad de la humanidad, la continuidad de la historia quedan inmediatamente establecidas por el espectáculo de una guerra que continúa desde tiempos inmemoriales hasta nuestros días. Los protagonistas cambian, pero la guerra conserva el mismo carácter. Mejor aún, cuando los oprimidos no resultan vencedores en un conflicto y no instauran un nuevo orden, cuando los adversarios no pueden hacer nada mejor que extenuarse unos a otros, la guerra requiere nuevos combatientes. Así, la guerra de clases, siempre renovada, es una sola guerra con múltiples episodios, una especie de guerra civil en el sentido de que su teatro único es la ciudad de los hombres. El sentido del drama se revela en la época actual al mismo tiempo en que por primera vez se deja entrever el sentido de su resolución. El presente se revela efectivamente en la prolongación del pasado: la sociedad burguesa comprueba la repetición del conflicto entre opresores y oprimidos, puesto que "sólo substituyó las antiguas clases por nuevas clases, condiciones nuevas de opresión y nuevas formas de lucha". Y si podemos afirmarlo es porque lo que se hallaba oculto pasó a ser plenamente visible, puesto que en lo sucesivo todo se acomoda en una dirección única y en

² Siempre es provechoso dirigirse a la introducción y comentarios de Charles Andler en su edición del *Manifiesto*, Petite Bibliothèque socialiste.

función de una oposición única, todo revela un solo espacio y un solo tiempo. Mientras que antes las sociedades permanecían homogéneas y la línea divisoria entre la clase dominante y la clase dominada era borrosa bajo el velo de los nexos de dependencia, la sociedad burguesa "simplificó las oposiciones de clase". Ella "se escinde más y más en dos campos hostiles". El duelo será peleado en el primer plano del escenario. Antaño, la lentitud de las transformaciones sociales no permitía comprender su encadenamiento; en la actualidad la historia se precipita, el cambio se produce ante nuestros ojos. Éste ocurría dentro de marcos limitados, y ahora el mundo entero se ve sometido a su veloz ritmo y arde en la misma hoguera de la lucha de clases. Finalmente la burguesía, a pesar de no ser ya sino un sustituto de las antiguas clases dominantes, difiere radicalmente en su comportamiento. Estas últimas, una vez establecidas, no poseían otra meta que su conservación; la segunda sufre arrebatos de la fiebre de la destrucción y de la novación. Se trata de una clase que sucede a otras clases en la historia, pero la historia se ha impreso en ella, ha hecho del porvenir el principio de su existencia. Es el producto de una revolución que fue sólo el último eslabón de una larga cadena de revoluciones, pero a esta revolución no la dejó totalmente atrás, el papel que representa es, según Marx, "un papel del más alto nivel revolucionario". Ninguna tradición se le resiste. Rompe los lazos feudales que unían al hombre con sus superiores naturales. No conoce más que "el interés desnudo". "Ahoga en las aguas heladas del cálculo egoísta los escalofríos sagrados de la exaltación religiosa, del entusiasmo caballeresco, de la melancolía sentimental de los pequeños burgueses..." Su avance es una conquista sin límites. Bajo su efecto, los hombres pierden sus amarras con el suelo, con la nación; sus relaciones se tornan universales; la producción material, así como la producción intelectual, se ven reducidas a un mismo denominador. Los pueblos más bárbaros son arrastrados por su torbellino. "En una palabra, crea un mundo a su imagen."

Así, Marx hace un verdadero retrato de la burguesía. Este moderno conquistador destroza todo a su paso, no permite que nada del pasado subsista, pero simultáneamente libera en el hombre un formidable poder de creación que no obstante poseerlo le era desconocido. "La burguesía fue así la primera en mostrar de lo que es capaz la actividad de los hombres. Ha realizado maravillas muy diferentes a las pirámides egipcias, a los acueductos romanos y las catedrales góticas, ha lanzado expediciones muy diferentes a las grandes invasiones y las cruzadas." Dice luego Marx: "En su dominación de clase, la burguesía creó unas fuerzas de producción más colosales y masivas que las de todas las generaciones tomadas en su conjunto." ¿Cuál de los siglos

pasados, pregunta, sospechaba siquiera que unas fuerzas de producción tales dormían en el seno del trabajo social?

Sometida a ese conquistador, la humanidad realiza su aprendizaje: el del desencanto. El velo de la creencia se desgarró. Lo social, en sí, permite ser descubierto en su total plasticidad, más allá de la aparente rigidez de las instituciones que asignan a cada quien su lugar y su función; lo histórico, en sí, permite ser descubierto en el movimiento incesante de consumación del pasado. "Toda jerarquía y toda permanencia se volatilizan, todo lo sacro es profanado, y los hombres por fin son obligados a considerar con un ojo frío su posición en la vida, sus relaciones mutuas." Ese desencanto forma una unidad con la prueba ineluctable de la realidad. Pero ver la realidad no es aceptar el orden establecido, es desprenderse de la ilusión de que la burguesía puede mantener su propia dominación en el trabajo de creación-destrucción que realiza, que en el momento en que toda jerarquía se deshace puede continuar replegándose tras sus fronteras de clase y excluir del proceso de socialización a la masa de los explotados.

Marx produce una novela sobre el aprendizaje a partir de la descripción de la sociedad burguesa. En forma extraña, sin embargo, pues para que el héroe entienda la lección hace falta que su naturaleza no sienta atracción alguna por nada del pasado, y que nada del presente le provoque la ilusión de que existe, es necesario que su temporalidad y su sociabilidad sean pulverizadas. Esa es la figura apenas representable del proletariado. Puesto que es, puesto que *cae* siempre por debajo de la condición que en las sociedades anteriores correspondía a la del explotado (y esta caída acompaña la de todas las clases intermedias que *caen* a sus filas), puesto que no tiene lazos familiares, nacionales, religiosos, el proletariado puede encontrar, en la sola exigencia de la lucha contra la amenaza de muerte, el camino de la revolución y del comunismo. Poco nos importa aquí la historia de su transformación progresiva en clase combatiente, consciente de sí, política; solamente observamos que a diferencia del *Capital*, el *Manifiesto* no fundamenta el poder del proletariado en el desarrollo de la sociedad burguesa, en la función que ejerce en la gran industria. El aplastamiento de su existencia social es la única condición de su levantamiento, y ese levantamiento es suficiente para una revolución total: "El proletariado, la capa más baja de la sociedad actual, no puede levantarse, erguirse, sin hacer estallar toda la superestructura de las capas que constituyen la sociedad oficial."

El naturalismo de Marx se disimula a medias, como señalábamos, en una composición dramática. Pero ¿no podríamos decir también que el drama, su intriga y sus héroes no toman consistencia sino porque en el mismo momento la descripción de las relaciones de producción que

surgen del auge natural de las fuerzas productivas excita nuestra imaginación? Así, en el mismo fragmento, Marx muestra a la sociedad burguesa haciendo "surgir como por encanto medios de producción y de intercambio [...] prodigiosos" —la compara entonces a un "mago" que no es ya capaz de dominar las potencias infernales que ha invocado—, luego, sin transición, retoma su lenguaje estrictamente determinista para hacer del enfrentamiento entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción la condición de la existencia y supremacía burguesas. De manera general, un espectáculo es la repetición del otro, y por artificio del paralelismo entre ambos se acredita la ilusión de una historia visible en su totalidad. Pero es necesaria mucha credulidad para conservar dicha ilusión, pues cada espectáculo tiene su propio ordenamiento que desmiente la verdad del otro: por ejemplo, si en uno sucede que la burguesía se transforma en mago, en el otro aparece como un "agente endeble y sin resistencia" de los progresos de la industria.

Finalmente, no sabríamos explicar la atracción del *Manifiesto* para un público tan numeroso si no diéramos cuenta de la elocuencia del autor, él mismo hábilmente desapegado de su discurso y de su panorámica. Logra un pequeño prodigio: la historia parece poder abarcarse con una sola mirada, la verdad es entendida como una sola frase donde se mezclan palabras de filosofía, de economía, de política y de moral. Prodigio de la divulgación del saber, a la que se añade un particular arte de conmover. Marx no busca hacer que el mundo se compadezca de la miseria de los proletarios. A ésta sólo la menciona de pasada; y, en la primera parte, reprocha a los utopistas el que su primera preocupación sea "defender a la clase que más sufre". El corazón del espíritu es al que desea hacer latir al son del tambor del conocimiento. De la sucesión de clases combatientes, de las etapas del capitalismo, desde el descubrimiento de América hasta el advenimiento de la gran industria; de los modos de la división del trabajo; de los asaltos de las fuerzas productivas contra las relaciones de propiedad (estas últimas "paralizan la producción en lugar de hacerla progresar, se convirtieron en obstáculos. Era necesario hacerlas saltar. Se hicieron saltar."); o incluso la sucesión de las formas de organización del proletariado ("la unión que a los burgueses de la Edad Media llevó siglos con sus caminos vecinales, los proletarios la realizan en algunos años gracias al ferrocarril"), todo es presentado con un ritmo que evoca en ocasiones el desfile militar, en otras el curso de un río o el movimiento inexorable de una máquina. Al testigo atónito no le queda otro camino que seguir a Marx o cobardemente huir hacia las ruinas del pasado... Pero incluso esa huida fue prevista por Marx. La sección consagrada a "la literatura socialista y comunista" prohíbe al testigo toda nostalgia. El *Manifiesto*

procede, en efecto, a una depuración rigurosa de quienes pretenden una teoría revolucionaria teñida de sentimentalismo; los escalona, asignando a cada uno su grado de inmadurez, de ilusión o de complicidad con las clases decadentes, y luego se veda a sí mismo el acceso a la cima que podíamos suponer como su meta, pues la palabra presente, la mirada presente no podrían surgir sino del espectáculo mismo, del discurso mismo de la historia.³

³ Charles Andler, como ya dijimos, exploró con ejemplar minucia la deuda de Marx para con sus predecesores.