

Pensar la revolución en la Revolución francesa¹

Tocqueville declaraba en su presentación a *L'Ancien Régime et la Révolution*: "El libro que publico en este momento no es una historia de la Revolución, historia que ya se ha hecho con demasiado éxito como para que yo intente rehacerla. Se trata de un estudio sobre esa revolución." Y añadía en un fragmento: "Hablo de la historia, no la cuento." Palabras que François Furet supo hacer suyas. No desea, en su última obra,² aportar una contribución más al conocimiento de los hechos, exhumar documentos ignorados aún, redistribuir los papeles entre los actores individuales y colectivos o modificar los acentos, ni siquiera, lo que lo distingue de Tocqueville, revisar el balance de la Revolución. Ninguno de esos proyectos le es indiferente, claro está; para convencernos es suficiente recordar el libro que escribió en colaboración con Denis Richet,³ y observar que no se aleja mucho de ellos. Pero su intención es de otro orden: "Habla de la historia", o, más precisamente, intenta señalar una nueva dirección para la historiografía revolucionaria al encomendarle una exigencia generalmente relegada: *pensar la revolución francesa*.

¿Cómo definir esa exigencia? ¿Qué quiere decir aquí *pensar*? El lector creerá quizá encontrar la respuesta en un fragmento donde el autor lamenta que la historia de la revolución sea la última en

¹ Artículo tomado de *Annales*, 2, 1980.

² F. Furet, *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978.

³ *La Révolution française*, París, Réalités-Hachette, 1965-1966; París, Fayard, 1973.

utilizar la vía por la que, desde hace mucho, se dirige la historia en general. Ésta, se nos recuerda, "no es ya un saber donde se supone que los 'hechos' hablan por sí mismos, siempre y cuando hayan sido situados conforme a las reglas. Debe detallar los problemas que intenta analizar, los datos que utiliza, las hipótesis sobre las que trabaja y las conclusiones que obtiene" (26).⁴ Los pensamientos de este tipo merecen ciertamente ser recordados. No es que su originalidad sea sorprendente: sólo condensan los principios reconocidos desde mucho tiempo atrás por los mejores historiadores; pero incitan felizmente a colocar al suceso a la luz de la ley común de la ciencia. Ello es testimonio de una audacia que sólo el trabajo de Furet ha confirmado.

La historia "de los sucesos", sugiere él, no se deduce de la especificidad de su objeto. Ocupada por una reconstitución de los encadenamientos de hechos con fundamento en la observación exacta, se trata de una historia ingenua y dogmática que supone que el sentido se halla inscrito en el cuadro y esconde la operación de la perspectiva. Debido a sus prejuicios hay que distinguirla de una historia de los modos de producción, de las técnicas, de las mentalidades o costumbres, de una historia de las estructuras o de las épocas prolongadas —suponiendo que éstas no caigan a su vez en la trampa de la objetividad— y de ningún modo porque se relaciona con el suceso. Contrariamente a una opinión extendida (y curiosamente compartida por escuelas diferentes), no existe oposición entre dos modos del conocimiento histórico, que procedería de la naturaleza del objeto: sólo se oponen dos formas de concebir la relación con el objeto, ya sea que el conocimiento se ignore en él, o que sepa lo que éste debe a sus operaciones y haga sobre sí mismo prueba de resistencia. Sin duda el suceso parece rebelde ante la conceptualización, pero sólo a causa de que el historiador lo toma como algo nombrado anteriormente, cargado de sentido por quienes fueron sus actores o testigos. Y en el proceso es más estrechamente prisionero de la ilusión de que lo que parece se confunde con lo que es, y que para construir el objeto necesita comenzar por "desconstruirlo" en su sitio mismo.

De cualquier forma, por importante que sea la revalorización de una historia del suceso, no permite entender plenamente la exhortación a pensar la Revolución francesa. Más aún: sería, creemos, mantener un equívoco limitarnos a la reivindicación única de una "historia conceptual". La fórmula es suficiente para obtener la adhesión de una nueva escuela de historiadores, pero no ilumina un proyecto que pasa

por encima de la mayoría de los trabajos contemporáneos. Furet se esfuerza, efectivamente, por reabrir a la historia una vía de la cual, en su conjunto, se alejó: la de la reflexión política.

Él mismo nos lo dice en su primer ensayo, al término de un extenso argumento que contiene lo esencial de su problemática: "Me parece, concluye, que la primer tarea del historiógrafo revolucionario es redescubrir el análisis de lo político" (45). Por análisis de lo político, digámoslo ya, el autor no designa el de una clase de hechos particulares, hechos comúnmente llamados políticos, que serían calificados como más pertinentes que otros, especialmente los hechos económicos y sociales, desde siempre privilegiados por los historiadores. Por el contrario, desea romper con la idea de la política, concebida como ciencia regional: una idea actualmente convencional, pero que se impuso en la época moderna, de hecho tardíamente, por efecto del auge de las ciencias sociales, al parejo del fraccionamiento de los objetos de conocimiento, y por efecto del marxismo, siempre preocupado por circunscribir las relaciones de producción para asignarles el estatuto de lo real y relegar lo político al estrato de la superestructura. Su intención es testimonio de un regreso a las fuentes del pensamiento político clásico: desea poner en evidencia un esquema o un conjunto de esquemas de acciones y representaciones que explican la *puesta en forma* y la *puesta en escena* de una sociedad y, a la vez, su dinámica. Y, si el poder le parece constituir el objeto central de la reflexión política, no es porque considere decisivas las relaciones que se tejen entre los actores, cuyo objetivo es conquistarlo o conservarlo, apropiarse su ejercicio o modificarlo, y porque considere menos importantes las relaciones de propiedad y las relaciones de clase; es porque la posición y la representación del poder, de su sitio, son para él constituyentes del espacio social, de su forma y de su escena. En otros términos, reconoce al poder, más allá de sus funciones reales y las modalidades efectivas de su ejercicio, un estatuto simbólico, y pretende que la Revolución no es inteligible sino mediante el escrutinio de su estatuto, como él dice, el "desplazamiento del sitio del poder". Quien dejara escapar esa intención correría el riesgo de equivocarse acerca del sentido de su interpretación respecto a la Revolución, de imponerle objeciones que no le corresponden, o de no plantearle las interrogantes adecuadas. En vano le reprocharíamos, por ejemplo, el subestimar los conflictos que la víspera de la Revolución resultan de un modo de explotación y de dominación de clase, de la expansión de la burguesía y de los obstáculos contra los que choca, del agravamiento de la carga que pesa sobre el campesinado, de la redistribución de la propiedad o de la crisis económica; o incluso descuidar la lucha de los intereses durante el periodo revolucionario. Nuestro historiador, seguramente, no ignora

⁴ Las referencias de los textos tomados de *Penser la Révolution française* serán indicadas luego de cada cita.

el análisis de las divisiones sociales; solamente impugna el detenerse en ellas con miras a explicar el estallido de la Revolución y el curso singular que siguió.

A pesar de que no siempre son explícitos, los principios de su razonamiento pueden ser fácilmente reconstituidos. En primer lugar, las oposiciones de clase, razona, o más ampliamente las oposiciones de orden socioeconómico no son plenamente significativas en ese nivel; los actores sociales no ven su conducta estrictamente determinada ni por su condición material, ni siquiera por las relaciones que se instituyen entre ellos y que los definen entre sí; esas condiciones, esas relaciones son descifradas por ellos dentro del marco de la situación común compuesta por su pertenencia a una misma sociedad, y esta situación misma no es disociable de un sistema general de representación. O, en otros términos, no son las clases como pequeñas sociedades *dentro* de la gran sociedad —¿qué constituiría el marco global?—, no se hallan unidas una con la otra por el solo hecho de su inserción en una red de operaciones económicas; son, por su división misma, a la vez generadoras de un único espacio social y engendradas por él. Las relaciones que mantiene están insertas en una relación de la sociedad consigo misma que decide su naturaleza. De ahí que no sabríamos deducir una revolución del grado de dominación de clase o de explotación, o bien del grado de contradicción entre los intereses; para que ella ocurra, no es suficiente que la situación de tal o cual categoría empeore, es necesario que los puntos de referencia de la situación común, los puntos de referencia de la representación mediante los cuales dicha situación era anteriormente considerada natural (por penosa y conflictiva que fuera) hayan cambiado, que al menos otros puntos de referencia sean avizorados.

En segundo lugar, una relación general así implica la división del poder al interior del conjunto social. Esta división no es del mismo orden que la división de clases o cualquier otra división social a la que podríamos llamar interna. Paradójicamente establecido y plasmado lejos de las demás partes de este conjunto, como por fuera de la sociedad, y consustancial a ésta, el poder asume, sin importar la forma de su investidura y ejercicio, la función de garante de su integridad. Le proporciona la referencia a partir de la cual adquiere una visibilidad virtual para sí misma, a partir de la cual las articulaciones sociales múltiples se tornan descifrables en un espacio común y, a la vez, a partir de la cual las condiciones de hecho aparecen en el plano de lo real y lo legítimo. De ahí que una oposición al poder, al generalizarse, no sólo alcanza a quienes detentan los medios de decisión y coherción, es un obstáculo para la destrucción de ciertas jerarquías, o una defensa de los intereses de los grupos dominantes: atenta contra el principio de

realidad y el principio de legitimidad que sostiene al orden establecido. Entonces, no sólo la autoridad política se tambalea sino también la validez de las condiciones de existencia, de los comportamientos, de las creencias y de las normas hasta en los pequeños detalles de la vida social. De ahí resulta pues que una revolución no nace solamente bajo el efecto de un conflicto interno entre oprimidos y opresores, sino surge en el momento en que se borra la trascendencia del poder, en el momento en que se anula su eficacia simbólica.

En tercer lugar, nos parece imposible, por consiguiente, establecer una frontera entre lo que pertenece a la esfera de la acción y lo que pertenece a la esfera de la representación. Con seguridad la distinción resulta bien fundada a un cierto nivel; pero el análisis político no merece ese nombre, pues sólo deja de confundirse con los hechos comúnmente llamados políticos cuando no se interesa por los rasgos manifiestos y particulares de las acciones y las representaciones, si combina con el estudio de los comportamientos y de las instituciones, y con el estudio de los discursos y las ideas a las que éstos dan cauce, la investigación del sistema dentro del cual actúan o de la lógica que los anima, y de la que no podríamos determinar su pertenencia a la acción o a la representación, pues se ejerce en ambos planos.

Furet habla, es cierto, del sistema de acción y del sistema de representación que surgen con la Revolución, pero no los separa. Cuando califica a la vez de *política, ideológica y cultural* a la dinámica revolucionaria, busca reforzar el significado del primer término gracias a los otros dos, no separarlos. El carácter político de la Revolución sólo es revelado a condición de entender, por una parte, los signos de la elaboración *imaginaria* en virtud de la cual se supone que las relaciones sociales se sustraen a toda indeterminación, se someten a la voluntad y a la inteligencia de los hombres y, por otra parte, los signos de una experiencia novedosa del mundo, intelectual, moral, religiosa o metafísica.

Nada mejor que el fenómeno revolucionario para demostrar que no sólo el análisis de la ideología, sino el de la experiencia del mundo, de esas formas de pensamiento y de creencia convencionalmente asignadas a la esfera de la cultura, se ven implicadas en el análisis de lo político. En tanto no aparezca una fractura en la sociedad, nos vemos tentados a estudiar la estructura del poder, la estructura de clase, el funcionamiento de las instituciones, el modo de comportamiento de los actores sociales, como si poseyeran sentido por sí mismos, olvidando los fundamentos imaginarios y simbólicos de su "realidad". Y es que las representaciones se hallan, por así decirlo, tan profundamente enquistadas en la práctica social que pueden ser ignoradas o solamente percibidas cuando figuran lejos de esta práctica, en discursos explícita-

mente religiosos o filosóficos, literarios o estéticos, sin concepción alguna de su significado político. Sin embargo, la Revolución francesa es precisamente ese momento cuando todo discurso adquiere un alcance en la generalidad de lo social, cuando la dimensión política se explicita y, por ello, permite al historiador reconocer aquí y allá los sitios donde era invisible bajo el Antiguo Régimen. Ciertamente, eso no quiere decir que las representaciones, tomadas dentro de su contenido manifiesto, tornen en lo sucesivo transparente a la realidad. Furet cree incluso poder afirmar que la opacidad llega a su colmo en la ideología evolucionaria. Pero esa opacidad, debería precisar, es el efecto de una disimulación de lo que por primera vez accede al plano de lo pensable. Desconocimiento y conocimiento, ocultación de la práctica y apertura a una interrogante sobre lo real van de la mano. Así, no podemos descifrar la ideología sin relacionar, al mismo tiempo, las nuevas representaciones de la historia y de la sociedad, del poder del pueblo, del complot de sus enemigos, del ciudadano y del sospechoso, de la igualdad y del privilegio, con una nueva exigencia del pensamiento. Y no podemos, además, localizar las mutaciones del conocimiento, la exigencia de redefinir las condiciones de todo lo que se relaciona con el establecimiento social sin escudriñar el advenimiento de una nueva idea del tiempo, de la división entre pasado y futuro, verdadero y falso, visible e invisible, real e imaginario, justo e injusto, natural y contra natura, posible e imposible... He ahí precisamente lo que hace decir a nuestro autor que el historiador debe redescubrir el análisis de lo político. Se trata de un análisis que no circunscribe lo político a las fronteras de las relaciones de poder, pero tampoco a las fronteras de lo social, metasociológico. Pero podría añadir que la revolución es, por excelencia, el fenómeno que induce a ese análisis, que hace pensar sobre lo político.

Una historia así podría sin duda, al igual que lo político, ser designada como "conceptual". Pero, como decíamos, el término adolece de un equívoco; posee una extensión tal que no es suficiente para distinguirla de las otras formas del conocimiento histórico. Es una historia que implica una reflexión sobre la sociedad y la cultura, una historia filosófica o, en forma menos inquietante para algunos de nuestros contemporáneos, una historia interpretativa, en el sentido de que no sabría exigir un ideal de objetividad, encontrar los medios de verificarse por su medida, de que pide al lector movilizar su propia experiencia de la vida social para desprenderse del peso de sus opiniones y aliar el conocimiento del presente al conocimiento del pasado.

Observemos cómo Furet abre camino a su análisis. En un primer momento, pone en evidencia la función que ha ejercido la historia de la Revolución al servicio de la ideología nacional, cuyos rasgos se

solidificaron en el siglo XIX y, más precisamente, con la formación de la III República. No se conforma con mostrar que la mayoría de los historiadores se han identificado con los actores revolucionarios, que se han apropiado su discurso en lugar de interrogarlo, revela el fondo de esa identificación: un deseo de enraizarse en la nación, de asirse a un verdadero origen, en la misma forma en que los revolucionarios desearon fundar la nación, situarse en el lugar de su origen, borrar la marca de un antiguo pueblo usurpador, que prolongó su dominación bajo la forma de la nobleza. Por el mismo mecanismo, inseparable, Furet denuncia la ilusión de la herencia y la de la fundación. El lector no sabría apropiarse ese mecanismo sino a condición de haberse liberado o evadido del mito de la identidad y del origen. En un segundo momento, nos hace notar el desplazamiento que ha sufrido la historia de la Revolución desde que ha sido llamada a servir a la ideología socialista. Pero de nuevo es para ligar la ilusión de posteridad a la imagen acreditada por los revolucionarios. "La Revolución francesa, comenta, no es solamente la república. Es también una promesa indefinida de igualdad, y una forma privilegiada de cambio. Es suficiente ver en ella, en lugar de una institución nacional, una matriz de la historia universal para devolverle su dinámica y su poder de fascinación. El siglo XIX creyó en la república. El XX cree en la Revolución. Existe en ambas imágenes el mismo hecho fundador." (17). Ciertamente, somos sensibles en particular a la sagacidad del intérprete, cuando al señalar los efectos de la revolución rusa sobre la historia de la Revolución francesa comenta: "La doble idea de un comienzo de la historia y de una nación-piloto ha sido ahora otorgada al fenómeno soviético" (25). El comentario esclarece perfectamente la conspiración secreta entre la ideología nacional y la ideología socialista, y la eficacia de una lógica de la representación más allá del desplazamiento de sus contenidos. Pero ese tipo de análisis no se sostiene y no podría sostenerse pues el mecanismo de la prueba requiere por parte del lector la libertad de deshacerse de la imagen de la Revolución como comienzo absoluto de la historia, y de la URSS como modelo de la sociedad correcta.

Finalmente, el principio de la posición de Furet aparece de lleno cuando indica las condiciones que hacen posible en nuestro tiempo una distancia crítica con respecto a la Revolución francesa. Lo novedoso, observa, es que las esperanzas puestas en el régimen surgido de la Revolución se han esfumado. Mientras el proceso de ese régimen fue el monopolio del pensamiento de derecha, no provocó una reflexión nueva sobre la política: pues, para conducirla, la derecha "no necesita rescatar ningún elemento de su herencia: le es suficiente permanecer dentro del pensamiento contrarrevolucionario". Por el contrario, "lo

importante es que una cultura de izquierda, una vez que haya aceptado reflexionar sobre los hechos, es decir, sobre el desastre que constituye la experiencia comunista del siglo XX, en cuanto a sus propios valores, es conducida a criticar su propia ideología, sus interpretaciones, sus esperanzas, sus racionalizaciones" (25). Sería la mejor forma de hacer comprender cómo la relación que establecemos con el pasado se halla implicada en la que mantenemos con el presente; cómo el conocimiento de la historia se ve gobernado por la experiencia de la historia. He aquí algo que ciertamente no quiere decir —y no creemos que sea el pensamiento de Furet— que sea preciso invertir el sentido de las identificaciones, recuperar el totalitarismo en el ideal del jacobinismo, confundir el sistema del *gulag* con el del terror. Pero incita, lo que constituye un considerable progreso, a poner en duda el discurso revolucionario, en lugar de aceptarlo al pie de la letra, a descubrir la contradicción que se establece entre la ideología y la práctica, a buscar, finalmente, un sentido en el proceso histórico que hace surgir de la Revolución un régimen opresor, más que conformarse con imputar a las "circunstancias" la corrupción de los principios. Sin duda al autor no se le escapa, al mismo tiempo, que el "desinterés por la Revolución francesa" o, en el lenguaje de Lévi-Strauss, el "enfriamiento del objeto" se inscribe "en la mutación del saber histórico"; estima llegado el momento de dar su lugar "a lo que es también un *primum movens* del historiador, la curiosidad intelectual y la actividad gratuita de conocimiento del pasado" (24). Pues posee la justa preocupación de no caer en la trampa del relativismo, de no disolver el pensamiento de la historia en una historia del pensamiento —lo que sólo conseguiría enmascarar más profundamente sus supuestos—, de no disociar la crítica de las ilusiones que acompañaban nuestras convicciones políticas de la búsqueda de la verdad que forma parte intrínseca de la empresa científica. De cualquier forma, creeríamos en vano, como ciertos esquemas lo sugieren, que la ciencia histórica conduce tarde o temprano, por necesidad interna, a "pensar la Revolución francesa"; pues, para pensarla, no es suficiente apartarse de su herencia. Osemos incluso decir, al considerar sus acontecimientos, que tendió no menos al "enfriamiento" del sujeto que al del objeto, y que se hizo cada vez más reticente a la reflexión política a medida que intentaba ocupar una situación que la sustraería a la prueba de su implicación recíproca. Por el momento, el que Furet aconseje el redescubrimiento del análisis de lo político muestra que es sensible a la pérdida, al olvido que acompaña al progreso de los conocimientos y que no son provocados por la inmadurez de la ciencia. Pero quizá haya dudado en poner en duda ese progreso en forma más radical.

Esa duda es evidente en lo que por momentos nos parece una

simplificación de la historiografía revolucionaria. De igual forma, su crítica al mito de la identidad y de los orígenes parece convincente; quizá podamos, sin embargo, lamentar que no analizara de más cerca la ruptura acaecida durante la última parte del siglo XIX en cuanto a la concepción de la historia. No sólo Tocqueville, sino Benjamin Constant, Chateaubriand y, con perspectivas diferentes, Thierry y Guizot, Michelet y Quinet, Leroux y Proudhon fueron capaces de percibir un alejamiento entre el discurso y la práctica de los actores, e interrogan —más allá de los hechos manifiestos— la subversión del orden social y cultural, cuyo sentido les parece a la vez político, filosófico y religioso. En cuanto a Michelet, Furet lo opone a Tocqueville en términos dudosos y por lo demás poco conformes a su inspiración. "Michelet, nos dice, comulga, conmemora, mientras que Tocqueville no cesa de interrogar con respecto a la diferencia que sospecha entre las intenciones de los actores y el papel histórico que representan. Michelet se acomoda en la transparencia revolucionaria, celebra la coincidencia memorable entre los valores, el pueblo y la acción de los hombres" (30-31). Sin embargo, es a Michelet a quien debiéramos oponer a sí mismo, si se deseara hacerle justicia. Ciertamente, no es otro el gran comulgante, pero no por ello deja de identificarse con un invisible; acepta la totalidad de la Revolución, pero al mismo tiempo deshace la imagen recibida de sus encadenamientos, de su unidad, de su positividad. Es cierto que la conmemora, pero igualmente la considera inconmemorable, que ve "su monumento: el vacío", como escribe en el Prefacio de 1847 (su símbolo es el Campo de Marte, "esa arena, tan blanca como Arabia"). Es también cierto que pretende ubicarse tras la máscara de los actores, pero no apropiarse de su discurso; desea restituir la obra del tiempo que despedaza su conducta y sus creencias, los desarticula poco a poco como marionetas. Con poco fundamento nos parece la idea de que celebra la coincidencia entre los valores, el pueblo y la acción de los hombres. Del pueblo hace una fuerza omnipresente, pero latente, al que abusivamente se le pide prestado el nombre, al que se erige como sujeto y juez; y cuántas veces no observa que se halla ausente de la escena de los acontecimientos, recordemos lo que dice sobre el ausentismo de París desde finales del 92 (el tirano, p. 1009). Tan aguda es su crítica sobre la distancia entre el pueblo y los hombres que actúan en su nombre y le hacen hablar, los "héroes de la historia convenida", como los llama, que nos sorprende que Furet no la utilizara para descalificar a los detractores que denuncian sus fuentes "de derecha". Pues no es Tocqueville sino Michelet quien escribe de los girondinos y los montañeses: "Estos doctores han creído, precisamente como los de la Edad Media, poseer en exclusi-

va la razón; como patrimonio: han creído igualmente que debe provenir de lo alto, de lo más alto, es decir de ellos mismos [...]. Ambos partidos, de igual forma, [...] recibieron todo el apoyo de los letrados, de una aristocracia intelectual.”

O, para recordar una fórmula sorprendente: “Hay una aristocracia terrible en esos demócratas.”⁵ Y no se trata de Cochín, sino de Michelet quien afirma: “[Los jacobinos] hicieron repetidos llamados a la violencia popular, a su fuerza física; la financiaron, la impulsaron, pero nunca consultaron al pueblo... Todo lo que sus hombres votaban en los clubes del 93, por todas las regiones, era votado de acuerdo a una orden por escrito emanada del santo de santos de la calle Saint-Honoré. Con arrojo decidieron las cuestiones nacionales por minorías imperceptibles, mostraron por las mayorías el desprecio más atroz y creyeron ferozmente en su propia infalibilidad, al punto de inmolar hombres al por mayor.”⁶ Finalmente, Michelet, antes que Furet, declara a propósito del terror: “Tuvo enormes obstáculos que enfrentar, pero los más terribles eran de su propia creación.”⁷ Quizá convenga recordar que el fundamento de su interpretación no es menos político, aunque sí diferente, que el de la interpretación de Tocqueville. Quiso poner en evidencia lo que justamente escapa a este último, el principio monárquico del Antiguo Régimen, el de una constitución general de la sociedad, cuyas relaciones sociales y económicas no son suficientes para definirla, el de una arquitectura que imbrica en la representación del rey a la de la nobleza, la de las órdenes, los cuerpos y los rangos, y cuyo esqueleto, a pesar de los cambios, no dejaba de ser teológico-político. Le debemos la idea de una transferencia de la autoridad real al gobierno revolucionario. Pero si consideramos la obra de Michelet y de algunos de sus contemporáneos, nos vemos inducidos a preguntarnos si, paradójicamente, no es el impulso de una historia de inspiración positivista (en la que incluimos a los trabajos marxistas, pues proporcionan una variante eminente) quien selló, enmascarándolo a medias, el mito de los orígenes y de la identidad nacional o revolucionaria. Nos veríamos entonces en la tentación de encontrar en la empresa de Furet, al mismo tiempo que la crítica de una tradición historiográfica, el signo de un regreso a la fuente del pensamiento moderno de la historia.

Intentemos reconstituir las principales articulaciones del argumento

de Furet, ya que no todas ellas son aparentes, para apreciar mejor la sutileza de su interpretación y plantear de paso algunas preguntas.

Su punto de partida, señalábamos, le es proporcionado por la crítica de la historiografía que llegó a ser dominante a finales del siglo XIX, y alcanzó su racionalización y canonización en los trabajos marxistas. Ésta, muestra él, combina una explicación y un relato. La primera se funda en el análisis de la Revolución y su balance. El segundo se refiere a los sucesos que ocurren de 1789 u 87 a termidor o 18 brumario. La explicación es inducida por el relato, en el sentido de que el historiador hace suya la imagen presentada por los actores de una división tajante entre pasado y porvenir, entre el Antiguo Régimen, definido por el reino del absolutismo y de la nobleza, y la Francia nueva, definida por el reino de la libertad y del pueblo (o de la burguesía sostenida por el pueblo). Simultáneamente, el relato es gobernado por la explicación, pues se acomoda “como si, una vez establecidas las causas, andara por sí mismo, movido por el impulso inicial” (34). Este “mestizaje de géneros” descansa sobre la confusión de dos objetos irreductibles: “Mezcla la Revolución como proceso histórico, conjunto de causas y consecuencias, y la Revolución como modalidad del cambio, como dinámica particular de la acción colectiva” (*ibid.*). Una confusión así resulta de la adhesión a un postulado cuya validez no es nunca impugnada: el de la necesidad histórica que disuelve la singularidad del acontecimiento. “Si, en efecto, las causas objetivas han hecho necesaria e incluso fatal la acción de los hombres para romper al ‘antiguo’ régimen e instaurar uno nuevo, no resta entonces distinción por hacer entre el problema de los orígenes de la Revolución y la naturaleza del acontecimiento mismo. No sólo existe una coincidencia entre necesidad histórica y acción revolucionaria, sino transparencia entre esta acción y el sentido global que le ha sido dado por sus actores: romper con el pasado, fundar una nueva historia” (35). Agreguemos nosotros, de acuerdo por el momento con las observaciones de Furet, que todo lo que parezca exceder al curso considerado como previsible y por así decir normal de la Revolución se imputará a accidentales y no deberá nunca modificar su sentido: los desbordamientos del terror serán reducidos a la guerra, y ésta al complot de los enemigos del pueblo, etc. Este postulado, anota Furet, “proviene de una ilusión retrospectiva clásica de la conciencia histórica”: lo que acontece bajo la apariencia a posteriori del único curso posible para el pasado; pero es reforzado, durante el examen de la Revolución francesa, por un segundo postulado: que ésta marca una ruptura absoluta en la historia de Francia. Bajo su efecto, lo nuevo contiene, a la vez que surge de lo antiguo, el principio de todo el futuro. En otros términos, el postulado de la necesidad gana en su relación con el postulado de la

⁵ *Histoire de la Révolution française*, NRF, Biblioteca de la Pléiade, vol. 1, p. 300.

⁶ *Ibid.*, pp. 300-301.

⁷ *Ibid.*, p. 297.

Revolución —considerada como destrucción-advenimiento— el poder de llevar a cabo una unificación del proceso social e histórico. El marxismo solamente se apropia de ese esquema cuando le introduce el concepto de *revolución burguesa* “que reconcilia todos los niveles de la realidad histórica y todos los aspectos de la Revolución francesa”. Se considera entonces que la Revolución trae al mundo el capitalismo, embrionario aún en el siglo XVIII, el de la burguesía cuyas aspiraciones eran reprimidas por la nobleza y el de un conjunto de valores que hoy día se piensa le son consustanciales. Se considera que revela la naturaleza total del Antiguo Régimen, al definirlo “*a contrario* por lo nuevo”. Finalmente, se considera que plantea las premisas a partir de las cuales el futuro extraerá las consecuencias necesarias. Desde un punto de vista así, la dinámica de la Revolución es transparente: lleva a cabo la destrucción del modo de producción feudal, posee un agente adaptado a la perfección a su obra y habla el lenguaje que requieren las tareas de la época. Al denunciar los artificios de esta construcción, Furet sale al encuentro de su pregunta. Sería inútil retrasarse en los detalles de su crítica, expresada en el ensayo *Le Cathéisme révolutionnaire*; pero, al menos, podemos señalar lo más importante con un resumen del argumento. El análisis de la historia desde el punto de vista del modo de producción no es pertinente, necesitamos comprender, sino en el largo plazo. Aplicado en el corto plazo, le es imposible proporcionar la prueba de un cambio estructural entre la Francia de Luis XVI y la de Napoleón. Si insistimos en hacerlo, si insistimos en descubrir en la Revolución una mutación en la economía, coincidente con el triunfo de la burguesía sobre la nobleza, nos condenamos a ignorar la expansión económica que caracteriza al siglo XVIII, la instalación del capitalismo en los poros de la sociedad señorial, el papel que juega una fracción de la nobleza en dicha expansión, especialmente por lo que toca a la industria. Prisioneros de la imagen de lo feudal, mezclamos los rasgos del régimen feudal con los del régimen señorial, sin preocuparnos por lo que la explotación de los campesinos debe a una nueva forma de economía. Se da por sentado, sin demostrarlo, que la existencia de una nobleza era como tal incompatible con los progresos del comercio y de la economía de ganancia, mientras permanecemos ciegos ante todo lo que marca una continuidad entre el periodo pre y el periodo posrevolucionario, no nos preguntamos si el fraccionamiento de la propiedad causado por la Revolución benefició al desarrollo del capitalismo en Francia o si acaso lo dificultó. En segundo lugar, el análisis efectuado en términos de lucha de clases no sólo desconoce la vitalidad de una parte de la nobleza, tanto en la vida económica como en su participación en el impulso de una nueva cultura, centrada alrededor de las luces, y sin embargo borra las

múltiples oposiciones que la dividen, testimonio de una heterogeneidad acentuada y motivo, en cuanto al conflicto entre nobles viejos y nuevos, de una división no menos significativa que la de clases. De manera general, una perspectiva así impide localizar el complejo enlace de dos sistemas de clasificación e identificación sociales, uno de los cuales se funda en la distinción de órdenes, rangos, filiaciones, cuerpos, y el otro resulta de la fusión en una nueva élite dirigente de los grupos que detentan la riqueza, las luces y el poder.

Para discernir la ambigüedad del Antiguo Régimen, hubiera sido necesario tomar en cuenta el papel que representa la monarquía absolutista en la transformación social por la venalidad de los cargos y el ennoblecimiento, por la modernización de la administración y el impulso al comercio. “Progresivamente, señala Furet, la monarquía socavó, mordisqueó, destruyó la solidaridad vertical de las órdenes, en especial la de la nobleza, tanto en el plano social como cultural: social al constituir, principalmente por los cargos y puestos, otra nobleza diferente a la feudal y que es, mayoritariamente, la nobleza del siglo XVIII. Cultural, al proponer a los grupos dirigentes del reino, reunidos bajo su ala, otro sistema de valores diferente al honor personal: la patria y el Estado. En suma, al convertirse en polo de atracción del dinero, por ser el distribuidor de la promoción social, el Estado monárquico, conservando la herencia de la sociedad de órdenes, creó una estructura paralela y contradictoria con la primera: una élite, una clase dirigente” (139). Finalmente, el tercer elemento de la crítica, que se refiere al análisis de la dinámica revolucionaria: el marxismo hace de la burguesía el sujeto histórico sin preocuparse por definir el modo de participación de los diferentes grupos burgueses en la Revolución, sin preguntarse por qué los que la guiaron no estuvieron ligados más estrechamente con el desarrollo del capitalismo. Choca con el hecho de que existen diversas revoluciones en la Revolución, especialmente una revolución campesina y una revolución del pueblo urbano, pero antes que poner en evidencia la multiplicidad y la contradicción de intereses, y la función que ejerce el jacobinismo en esta situación, como ideología de integración y compensación, conserva su esquema imaginando una burguesía obligada por los acontecimientos —y por la necesidad de satisfacer a sus aliados— a radicalizar sus métodos y sus objetivos para defender su revolución. Encontramos así en la guerra el indicio de un conflicto económico entre la burguesía francesa y su rival inglesa y, en el terror producto de la guerra, “una forma plebeya” de terminar la revolución burguesa y acabar con sus enemigos. Ello, cuando la guerra fue deseada por el rey o la nobleza arruinada, antes de serlo por lo girondinos, les proporcionó a los caudillos revolucionarios la ocasión para dar forma a la idea de nación, para ligar la unidad del pueblo

al combate contra sus enemigos y solidificar la masa en torno al nuevo Estado, al movilizar las viejas pasiones militares al servicio de una misión de emancipación universal. Ello cuando el terror, de ser cierto que se asoció durante sus dos primeros episodios a una coyuntura de peligro nacional, conoció su mayor embestida en la primavera de 1794, en momentos en que francamente mejoraba la situación militar.

No dudaríamos que los críticos de Furet dejen intacta la exigencia de un estudio de la génesis de la burguesía moderna; tampoco que éste vea, como todos los historiadores, erigirse con la Revolución los fundamentos de la sociedad burguesa. Lo que él impugna es que pueda partirse de la idea de burguesía, como una clase definida por el lugar que ocupa en un sistema de producción, situada en oposición a la nobleza, del solo hecho de los intereses inherentes a su posición, formando una totalidad cuyas únicas diferencias internas derivarían de la diversidad de funciones que cumplen sus miembros —unas prácticas, otras ideológicas— y que se construya así un individuo histórico, dotado de necesidades, conocimientos, voluntad y pasiones, con una única salvedad: que su conducta depende de la relación que mantiene con las demás clases y de la influencia de los acontecimientos. Un individuo así no es identificable ni bajo el Antiguo Régimen ni bajo la Revolución. Bajo el Antiguo Régimen la división social es inmutable en los términos escuetos de la división de clases. Acabamos de señalar que una parte de la nobleza y una parte de los plebeyos son indistintos, tanto por sus intereses como por sus condiciones de existencia, sus maneras de sentir y de pensar: un modelo de socialización se impone y no deriva ya de las normas de la antigua sociedad aristocrática. De ese modelo es posible decir que contiene las premisas de una revolución, por el hecho de su incompatibilidad con el sistema de órdenes tal y como subsiste, pero en vano sería querer imputarlo a la iniciativa de un actor. En cuanto a la Revolución misma, si procede de una escisión entre el tercer estado y la nobleza, no podríamos concluir que resulta de un proyecto histórico de la burguesía y desarrolla sus consecuencias, pues los grupos burgueses que ocupan el centro del escenario actúan en una situación que no dominan: el vacío de poder creado por el derrumbe de la monarquía, primero; la movilización de las masas populares, después, que impide fijar la fórmula de un nuevo poder diferente del pueblo, le escamotean los puntos de referencia de lo legítimo y lo ilegítimo, lo real y lo imaginario, lo posible y lo deseable. Cómo interpretaríamos que la Revolución es obra de la burguesía: los principios que más tarde reivindicará son establecidos desde 1790, cuando la Revolución se halla en su primera fase. En todo caso, la comprensión de la génesis de la burguesía se subordina a la de la forma política, dentro de la cual aquélla se decide.

La historiografía marxista aparece, ya lo dijimos, regida por la representación de una ruptura en la historia y una escisión en la sociedad, que era ya la de los actores revolucionarios, la que se esboza por primera vez en el panfleto de Sieyès. Las críticas que suscita requieren pues la eliminación de esa primera cerradura que bloquee la vía de la interpretación. Si Furet, convencido de esa tarea, aconseja releer a Tocqueville, es porque le reconoce el mérito de haber sido el primero en acometerla. Esa es pues la segunda articulación del argumento: mostrar cómo Tocqueville liberó el pensamiento de la Revolución de la creencia en la Revolución (una creencia que podría nutrir tanto la aversión como la admiración). Hace falta, sin embargo, para no equivocarnos sobre el camino seguido por nuestro historiador, señalar que no acepta todas las tesis de Tocqueville y que extrae un beneficio doble de su obra, pues lo instruye con lo que dice y con lo que no dice, evidenciando su falla. Las críticas dirigidas al autor de *L' Ancien Régime et la Révolution* son pues de un orden diferente a las que se dedican a la historiografía marxista. No son, si se puede decir, externas, sino internas. Se forman dentro del marco mismo de su problemática para rebasar sus límites.

Furet comienza efectivamente por poner en evidencia la originalidad y la audacia de Tocqueville. Éste puso en duda la amplitud de la innovación revolucionaria; trató de descubrir, más allá de los signos evidentes de una ruptura, el rasgo continuo de un reforzamiento del Estado, a través de la centralización administrativa, y de un proceso de democratización de la sociedad, por medio de la igualdad de condiciones. Erróneamente creéramos que se limitó a aportar una interpretación nueva para el largo plazo. Logró disociar de la Revolución, como modo de acción histórica, una revolución que nuestro historiador llama revolución-proceso. No son las causas que aún pasan desapercibidas del suceso revolucionario las que pretende sustituir a las causas generalmente aceptadas; su trabajo consiste en hacer aparecer una dimensión de la historia que no sólo es ignorada, sino disimulada por las conductas y las representaciones de los hombres que creen hacer la Revolución. Sin duda conviene rectificar e interrogar el proceso de su análisis. Furet señala así las lagunas de su información histórica, denuncia con justicia su idealización de la nobleza tradicional, su desconocimiento del papel que representa el Estado monárquico en la redistribución de la riqueza y la constitución de una nueva élite dirigente. Inútil entrar en detalles respecto a su crítica; limitémonos a señalar de paso que, por sólido que sea su fundamento y por convincentes que nos parezcan sus conclusiones respecto al Antiguo Régimen, quizá no hace plena justicia a la sutileza de Tocqueville, autor que como pocos intenta derribar sus propios enunciados, combinar la

idea de los cambios de hecho del poder administrativo con la del cambio simbólico del estatuto del Estado, la idea de la legalidad y de la similitud creciente de los individuos con la de una desigualdad y una diferencia crecientes; la idea de una uniformización del campo social con la de la heterogeneidad de los modos de comportamiento y las creencias; finalmente —ambigüedad decisiva por sus efectos sobre la apreciación de la Revolución— la idea del Antiguo Régimen como inmensa transición histórica, proceso de descomposición de la sociedad aristocrática, y la idea del Antiguo Régimen como sistema que, a pesar de sus contradicciones, se conserva íntegro, es testimonio de unidad interna, por así decirlo orgánica.

Es de hacer notar la explotación que realiza Furet de los logros de Tocqueville. Convencido de su legitimidad, estima indispensable proseguirlos, constituyendo como objeto de análisis al hecho revolucionario en sí, al encadenamiento de sucesos vividos como *la Revolución francesa*. En su opinión, Tocqueville se detuvo ante "la página blanca" que se había impuesto a sí mismo escribir. Retrocedió ante la interrogante que su propio análisis hizo surgir: ¿por qué ese proceso de continuidad entre el antiguo régimen y el nuevo tomó el camino de la revolución? ¿Y qué significa en esas condiciones la inversión política de los revolucionarios?

Estamos ante la tercera articulación del argumento. El descubrimiento de una revolución que figura antes de la Revolución y continúa durante un tiempo más prolongado (esa revolución a la que Tocqueville denomina primero revolución democrática, y luego asocia al auge del poder estatal) hace más extraña a la Revolución francesa, más imperiosa la necesidad de pensarla en su extrañeza. En otros términos, diríamos, el recurso del conocimiento es la sorpresa. Al negar la apariencia de la Revolución como destrucción-suceso, Tocqueville se coloca en posición de explicar esa apariencia. Ambas ideas deben ser concebidas juntas: la Revolución no coincide con la representación que ofrece de sí misma, pero hay en su concepción "algo que corresponde a su *vivencia* histórica", algo que no sabríamos incorporar a la revolución-proceso, algo que no obedece a la secuencia de hechos y causas; es, nos dice Furet, "la aparición en la escena de la historia de una modalidad práctica e ideológica de la acción social, que no se inscribe en nada de lo que la precedió" (41).

En este momento, dos dificultades son evidentes. El autor se asigna la tarea de pensar lo que hay de exorbitante en la Revolución; pero, so pena de renunciar a un ideal de inteligibilidad histórica, le es preciso no perder de vista una segunda tarea, la de pensar una relación que lo rebasa, no de causalidad, entre lo antiguo y lo moderno. De ahí que la proposición: "Qué significa [...] la inversión política de los

revolucionarios" no lograría hacer olvidar la anterior: "¿Por qué ese proceso de continuidad [...] tomó la vía de la revolución?" Por otra parte, pensar la Revolución como tal equivale a pensarla tanto en su modalidad práctica como en su modalidad ideológica; es pensar lo nuevo, bajo el signo de la eclosión de un nuevo imaginario de la historia y de la sociedad.

Empecemos por examinar la segunda dificultad, pues la primera, a pesar de serle consustancial, no surgirá plenamente sino en la etapa ulterior del argumento. En el fragmento al que nos referimos, luego de que establece la exigencia de apreciar la dinámica revolucionaria y, una vez más, rechaza un esquema que explica la Revolución como "una figura natural de la historia de los oprimidos", descuidando el que en la mayoría de los países europeos ni el capitalismo ni la burguesía han necesitado recurrir a la revolución para imponerse, Furet hace un juicio inequívoco: "Pero Francia es el país que inventa, con la Revolución, la cultura democrática; y que revela al mundo una de las conciencias fundamentales de la acción histórica." Líneas más adelante, expresa con más precisión su criterio sobre las circunstancias que desencadenaron la Revolución: "Todo, con la Revolución, conspira contra el Estado, por parte de la sociedad. La Revolución desarma al primero y moviliza a la segunda: circunstancia de excepción que abre a lo social un espacio de desarrollo que por lo general le es vedado." Añade este comentario una página más adelante: "La Revolución es el espacio histórico que separa un poder de otro, y donde una idea de la acción humana sobre la historia se sustituye en lo instituido." Finalmente, subraya el alcance universal de la Revolución francesa que, a diferencia de la inglesa, "envuelta por completo en lo religioso y congelada en el regreso a los orígenes", contiene en palabras de Robespierre la profecía de los tiempos nuevos: "La política democrática convertida en árbitro del destino de los hombres y los pueblos" (144).

Esta última fórmula parece, es cierto, ambigua, ya que no permite diferenciar lo que pertenece a una dinámica ideológica. Lo único seguro es que anteriormente, a lo largo de las páginas que aquí se citan, el tema de la invención social e histórica, invención de una nueva forma de acción y comunicación entre los hombres y, simultáneamente, invento de una idea de la historia y de la sociedad como espacio en el cual se imprime el sentido último de los valores humanos, ese tema no pierde nitidez, a pesar de entrelazarse con el de la eclosión de la ideología, y de su infatuación con el fantasma de una acción humana y un mundo histórico libres de contradicciones. En breve, lo que sugiere Furet, y nos parece ser lo más precioso y enigmático, es que al instante del descubrimiento político entendamos el instante en que la cuestión

del fundamento del poder y del orden social se difunde e implica en ella toda cuestión sobre los fundamentos de la verdad, de la legitimidad, de la realidad, el instante pues en que se forma la sensibilidad y el espíritu democrático modernos y se instituye una experiencia social nueva, es el mismo en que, según la frase de Marx, florece *la ilusión de lo político*. Es también el momento en que surge plenamente la dimensión histórica de la acción y se imbrica en el pensamiento de la historia, en el de la sociedad entendida como sociedad puramente humana, una interrogación de alcance universal; ese momento coincide con "una especie de hipertrofia de la conciencia histórica", inaugura una "perpetua sobrevaloración de la idea por sobre la historia real, como si su función fuera reestructurar a través del imaginario el conjunto social deshecho" (42).

Fecunda en otro sentido nos parece la idea de ese desdoblamiento del significado del proceso revolucionario, en comparación con la del "deslizamiento" que nuestro historiador propuso antes, para localizar en el tiempo la división entre la revolución liberal y la revolución terrorista. Pues si ciertamente conviene localizar un cambio de rumbo en la Revolución, más importante es reconocer, tal y como nos invita a hacerlo, que desde el origen se halla enredada en la ilusión de la política y obligada a sobreestimar la idea por sobre la historia real —lo que Burke dedujo perfectamente, en 1790, a pesar de su ceguera frente a la fundación democrática—, al igual que figura en el origen de una proliferación de iniciativas, de una movilización de energías colectivas que descomponen la relación que mantiene la sociedad con sus instituciones y la abre a todos sus posibles.

Hay que lamentar solamente que Furet no aproveche cabalmente esas indicaciones, que haga recaer todo el peso de su análisis sobre la dinámica ideológica de la Revolución y se limite a mencionar el invento de una "cultura democrática" o de una "política democrática", sin ver los signos en la trama de los acontecimientos, sin precisar en qué se distinguen de la fantasmagoría del poder popular, sin presentar todo lo que el moderno debate sobre lo político y todo lo que la práctica, el estilo y los ardides de los conflictos sociales deben a la Revolución. Pero se comprende de cualquier forma que su principal preocupación sea poner en evidencia la lógica de lo imaginario, subyacente no sólo a las conductas y a los discursos de los actores, a la conexión de las luchas de facciones y de grupos, sino a la trama de los acontecimientos, a los que el historiador trata de ordinario como accidentes perturbadores del curso normal de la Revolución. Pues, si bien es cierto que ésta no puede ser resumida con dicha lógica; que la ideología no se forma sino bajo el efecto de una mutación de orden simbólico; que la ilusión de la política supone una apertura a lo

político; el exceso de la idea sobre la historia efectiva, un sentido nuevo del pasado y del futuro; la fantasmagoría de la libertad, de la igualdad, del poder, del pueblo, de la nación, una emancipación de las creencias en la autoridad, la tradición, el fundamento natural o sobrenatural de las jerarquías establecidas y del poder monárquico, es menos cierto que la Revolución no pretende un rostro, no se circunscribe en el tiempo, que sus episodios no se articulan entre un principio y un fin sino en razón de un desencadenamiento de la representación, es decir, de la afirmación fantástica de que lo planteado por el pensamiento, el discurso, la voluntad, coincide con el ser mismo, el ser de la sociedad, de la historia, de la humanidad.

Furet sensibiliza de la mejor manera el cambio de perspectiva que gobierna su lectura de la Revolución cuando escribe: "Toda historia de la Revolución debe no sólo explicar el impacto de las 'circunstancias' sobre el desarrollo de las sucesivas crisis políticas, sino también, y sobre todo, la manera en que las 'circunstancias' son a la vez previstas, preparadas, utilizadas en el imaginario revolucionario y las luchas por el poder." Y también: "Las 'circunstancias' que empujan la dinámica revolucionaria son aquellas que se inscriben naturalmente en la espera de la conciencia revolucionaria. De tanto vaticinarlas, ésta les confiere de inmediato el sentido que les era destinado." (91). De hecho, ya se trate de la guerra, del terror, de la figura dominante del jacobinismo, el análisis pone en evidencia la función que cumplen dentro del sistema de representaciones y la necesidad que extraen de su propio ejercicio, mientras que en lo "real" no encuentran ya su justificación.

Hagamos a un lado la parte de la demostración, conducida mediante la prueba de los hechos, para localizar brevemente los rasgos del imaginario revolucionario. Por primera vez se forma, parte por parte, la representación política de una sociedad, donde se considera que todas las actividades e instituciones concurren y dan fe de su edificación general. Esta representación supone que por principio todo es "conocible" y "transformable", y depende de los mismos valores; contiene la definición de un hombre nuevo, cuya vocación es ser agente histórico universal, y que confunde su existencia pública y su existencia privada: el militante revolucionario. Pero, al mismo tiempo, se alía con su contrario: la representación de una sociedad defectuosa en relación a lo que debería ser, presa del egoísmo de los intereses, a la que debe obligarse a ser buena, el de la proliferación de malhechores, responsables únicos del fracaso de la política revolucionaria. A la figura del hombre universal en quien se encarna el todo social se acopla la del hombre particular, cuya simple individualidad amenaza la integridad del cuerpo social. Sin embargo, estas primeras observaciones no adquieren todo su sentido sino hasta que se descubre lo que alimenta

la ilusión de una sociedad idealmente de acuerdo consigo misma y de un individuo portador de sus fines. Por la aberrante afirmación de la unidad, o mejor aún, de la identidad del pueblo llega a constituirse la ideología revolucionaria. Se supone que en ella se confunden la legitimidad, la verdad y la creatividad de la historia. Pero esta imagen primordial oculta una contradicción, pues el pueblo no parece conformarse con su esencia sino con la condición de distinguirse de las masas populares empíricas, de instituirse y mostrarse como legislador, como actor, como consciente de sus fines. En otros términos, la idea del pueblo implica la de una incesante operación de la que es autor y mediante la cual se daría a luz a sí mismo, y la de una incesante demostración ante sí mismo de que se halla en posesión de su identidad. Solamente así se establece una coincidencia entre los valores últimos y la acción. La combinación de ambas nociones, que Furet considera decisivas, la de la *vigilancia popular* y la del *complot*, dan perfecta cuenta de esta elaboración imaginaria. La primera responde a la exigencia de hacer sensible para el pueblo una cierta distancia interna, de producirla constantemente para reconocer mejor que se promete su anulación: el pueblo no gana la certeza de sí sino en la medida en que se ve, en que no se pierde de vista, en que espía los signos de la traición. La segunda proviene de la necesidad de reducir la traición a un elemento externo: el pueblo no concibe divisiones que partan de él, no puede imaginar obstáculos que no sean imputables a la voluntad maléfica de un enemigo externo.

Descubrir la cuestión que contiene y minimiza la representación del pueblo, es al mismo tiempo hacerla surgir del poder revolucionario. Furet, luego de atraer la atención sobre la "noción central de la vigilancia popular", observa justamente que "plantea a cada momento, y en especial en cada giro de la Revolución, el problema insoluble de las formas bajo las cuales se ejerce. ¿Qué grupo, qué asamblea, qué reunión, qué consenso es el depositario de la palabra del pueblo? Alrededor de esta pregunta asesina se acomodan las modalidades de la acción y la distribución del poder" (48-49).

En efecto, la determinación del sitio y del depositario del poder es paradójicamente convertida en imposible en el momento preciso en que se anuncia un poder plenamente legítimo, el del pueblo, de existencia universal, de acción total, que asigna a cada tarea el mismo impulso, y es plenamente consciente de sus fines. En un sentido, la definición del poder coincide con la del pueblo: se supone que el pueblo no sólo detenta el poder, sino lo es. Sin embargo, como él mismo no es lo que es sino en la medida en que se extrae, por medio de la vigilancia, de la esfera de la sociedad empírica, es posible decir que ahí donde surge la instancia universal de decisión y de conocimien-

to, en el lugar visible del poder, el pueblo afirma su identidad. Pero esta interpretación no prevalece, pues toda encarnación del pueblo en un poder, toda creación de un órgano que detentaría en forma permanente la voluntad popular o sólo la ejercería hacen surgir un alejamiento que no posee estatuto de derecho entre el instituyente y el instituido. Por una parte, frente a la Asamblea que pretende representar al pueblo, al hacer las leyes en su nombre, los hombres de las secciones o de los clubes, o las masas que participan en las jornadas, pretenden con actos ser la figura del pueblo. Por la otra, ellos mismos, al aparecer como lo que son, minorías, se exponen de inmediato a ser denunciados como grupos de hecho, que engañan al pueblo, disimulan su identidad, se comportan como usurpadores.

Sin entrar en el detalle del convincente análisis que Furet hace sobre la estrategia de Robespierre, cuya habilidad reside en hacer abortar la trampa que la Revolución tiende a sus actores, es decir, no fijarse en algún punto definido, no combinar la posición de la Asamblea con la del club, y la de la calle, pongamos lo esencial en evidencia: el poder se ve desmedidamente incrementado, desde que en él reside la fortaleza de la Revolución, la del pueblo, y se le condena a una fragilidad inesperada desde que, al hacerse visible en un órgano, en los hombres, se muestra al mismo tiempo como algo independiente y, por ese hecho, exterior a la Revolución, al pueblo. Pero comprendamos bien lo que se halla sobre el tapete: no sólo es la imagen de los individuos que se esfuerzan todos a la vez por identificar con él, "y, por su mediación, al pueblo" y acapararlo, es la imagen del poder mismo, percibido a la vez como fuerza que produce el pueblo y que lo hace ser lo que debe ser, y como fuerza desprendible de él, por lo tanto virtualmente extranjera, susceptible de voltearse contra él.

La idea del poder y la del complot se hallan pues doblemente unidas. El poder quiere aparecer como poder revolucionario, consustancial al pueblo, al designar un sitio enemigo desde donde se fomenta la agresión: le es indispensable el complot aristocrático para borrar su propia posición, siempre amenazada por tenerse que exhibir como particular. Pero, al inventar el complot, al mostrar con el índice la fuente de la agresión, fija la imagen del otro-enemigo, corre el riesgo de verla transferida sobre sí misma: el sitio del poder aparecería entonces como sitio del complot.

A este respecto, son notables las pocas páginas que Furet consagra a la rivalidad entre Brissot y Robespierre, con motivo del debate sobre la guerra. Parece que Brissot fue el primero en comprender la función de ésta en la dinámica revolucionaria, como lo atestiguan las famosas frases de su discurso a los jacobinos en diciembre del 91: "Necesitamos grandes traiciones: he ahí nuestra salvación... las grandes traiciones

sólo serán funestas para los traidores, serán útiles para el pueblo.” Nos sorprendemos de la oposición de Robespierre ante una empresa de la que él mismo y los suyos obtendrán grandes beneficios más tarde. Pero Brissot sólo comprendió a medias el motor de la Revolución. Sólo pensó que al hacer aparecer ante el pueblo la figura de sus enemigos, excitaría su fe patriótica, le daría conciencia de su unidad y, al mismo tiempo, proporcionaría legitimidad plena al poder que guía el combate. Robespierre da prueba de un conocimiento íntimo de la Revolución al no sólo sospechar la duplicidad de su adversario, su meta de conquistar el poder bajo el disfraz de la defensa del pueblo, sino adivinar más profundamente —pues no se puede dudar de su propia ambición política— que la Revolución no aceptaría ni una traición ni un poder restringido que llevara su nombre; adivina que necesita una traición omnipresente y oculta y un poder que no se descubra. Su fuerza radica en sugerir que, dentro de la política girondina, se esconde el poder tras la Revolución y el complot tras el poder. Así, según la feliz frase de Furet, “incorpora a su rival a la trampa que éste tiende a Luis XVI y a sus consejeros”. Por su parte, debemos entender, “la guerra lo llevará al poder, pero no al poder ministerial con el que quizá soñaron Mirabeau o Brissot: a ese magisterio de opinión inseparable del terror” (97).

Lo que se dijo sobre el magisterio de opinión nos introduce a la última etapa del análisis de la ideología revolucionaria, que permite distinguirla radicalmente de las formaciones imaginarias del pasado. No es suficiente, en efecto, localizar las representaciones clave alrededor de las cuales ésta se acomoda: la de una sociedad política de punta a punta; la de una sociedad movilizadora por el deseo de construir al hombre nuevo; la del militante encargado de la misión de lo universal; la de un pueblo que encuentra su unidad en la igualdad, su identidad en la nación; la de un poder en el cual la voluntad sólo se expresa. Tampoco es suficiente el apreciar la mutación simbólica que acompaña esas representaciones: la fusión que se opera entre el principio y la ley, el principio del saber y el principio del poder; y lo que ocurre en consecuencia, la conversión de lo *real* en garante de la validez del sistema de pensamiento revolucionario. Quizá convenga relacionar esos cambios con el del estatuto de la palabra y el estatuto de la opinión.

El pueblo, la nación, la igualdad, la justicia, la verdad no tienen, en efecto, existencia sino por virtud de la palabra, que emana de aquéllos y, simultáneamente, los nombra. En este sentido, el poder pertenece a quien o quienes son capaces de servirle de vocero, o mejor aún de hacerse escuchar como tal, de hablar en nombre del pueblo y darle nombre. Para retomar la fórmula de Furet, “el desplazamiento

del sitio del poder” es aquí designado de la mejor forma, más allá de la transferencia explícita de un reducto de soberanía a otro: el poder emigra de un sitio fijo, determinado y oculto, que era el suyo bajo la monarquía, a un sitio paradójicamente inestable, indeterminado, que únicamente se expresa mediante su incesante enunciación; se despega del cuerpo del rey en el que se encontraban alojados los órganos dirigentes de la sociedad, para reunirse con el elemento impalpable, universal y esencialmente público de la palabra. Cambio fundamental que marca el nacimiento de la ideología. Ciertamente, el ejercicio de la palabra, bajo la modalidad de la palabra fundadora, había estado siempre ligado al ejercicio del poder; pero ahí donde reinaba la palabra del poder, reina ahora el poder de la palabra.

Sería necesario agregar de inmediato que éste no reina sino aparentando ser poder: la palabra militante, la palabra pública, que se dirige al pueblo en nombre del pueblo, no sabría jamás decir cuál es el poder que contiene. Este poder sólo llega a ser destronado cuando otra palabra militante hace que la primera se tambalee en el plano trivial de una palabra facciosa, la destituya de su función simbólica para apropiarse de ella, en forma tal que en el momento en que se da en el blanco el poder se metamorfosea y se restablece dejando caer sólo su soporte: un hombre, algunos hombres, algunos particulares... Como lo explica Furet, la disimulación del poder en la palabra es la condición de su apropiación; al mismo tiempo que crea la de una competencia política incesante, fundada sobre la denuncia de las ambiciones ocultas del adversario. La misma razón indica que “el poder está en la palabra” y que “constituye una apuesta entre las palabras, únicas calificadas para apropiárselo, pero rivales en la conquista de ese sitio evanescente y primordial que es la voluntad del pueblo” (73).

Sin embargo, los medios de esa conquista, los mecanismos de la competencia permanecerían velados si no tomáramos en cuenta una nueva figura, la de la opinión que no se confunde ni con el poder ni con el pueblo, pero que permite al intermediario relacionarlas imaginariamente una con otra. Por un lado, la opinión es un sustituto del pueblo, cuya realidad actual nunca nos es disponible. Ello no quiere decir que nos ofrece una re-presentación plenamente determinada; para ejercer su función, es necesario que posea, como el pueblo, la propiedad de permanecer inasequible para cualquier definición dada, que la privaría de aparecer como fuente de sentido y valor. Pero, por lo menos, posee el valor de manifestarse, y así, siempre y cuando alcance un cierto grado de homogeneidad, posee la capacidad de proporcionar los signos de la presencia del pueblo. Por otro lado, existe la estrecha relación entre el poder y la opinión, pues ésta, al manifestarse, impone a los actores políticos ya sea una prohibición de hecho

a su palabra, o simplemente una referencia a la que no pueden sustraerse sin que ésta se convierta en palabra privada. En otros términos, si alguien o algún grupo se revela capaz de hablar en nombre del pueblo, ello sólo es posible porque su palabra es acogida, difundida, reconocida como suya o reengendrada por una voz que parece no ser la de nadie, como desligada de toda atadura social particular y, en su anonimato, da pruebas de un poder universal.

La función de la opinión durante la Revolución francesa exige pues dos comentarios. Por una parte, el poder de la palabra supone que se haya constituido un polo de opinión, polo cuya legitimidad se afirma sin restricciones gracias al derrumbe del poder monárquico. Por otra parte, ya que la opinión permanece informe, imposible de localizar en un cuerpo, irreducible a un conjunto de enunciados, haciéndose y deshaciéndose sin cesar, el poder de la palabra se conquista efectivamente por el arte de suscitar su expresión, por el de fabricar la unanimidad en los espacios *ad hoc*, sociedades o clubes, gracias al voto de mociones que no muestran el menor indicio de la intención de las personas. En este sentido, el poder sólo logra disimularse en la palabra cuando la palabra logra deslizarse en la opinión y hacerse ignorar.

En este punto de su análisis, Furet sigue la pista señalada por Augustin Cochin (le dedica por entero el último ensayo de su obra). Sin duda sus caminos se cruzan en algún momento anterior pues, se nos recuerda, Cochin había ya adoptado la tarea misma que formula nuestro historiador en una prolongación crítica a Tocqueville: no iluminar la Revolución con la luz de su balance, no reinsertarla en la continuidad de un proceso de larga duración, sino pensar "la ruptura de la trama histórica", la lógica del desencadenamiento revolucionario, situarse en el punto donde se produce dicha ruptura, de naturaleza política e ideológica, poner en evidencia los efectos de un nuevo sistema de legitimidad que implica la identificación del poder y del pueblo. Pero, según Furet, uno de los mayores méritos de Cochin es haber intentado un análisis sociológico de los mecanismos de la ideología democrática, al poner en evidencia la función de las sociedades de pensamiento en la producción de opinión. El jacobinismo, en el cual se descubre perfectamente el sentido de la práctica y de la ideología revolucionarias, la nueva conjunción de un sistema de acción y de representación, le parece una herencia y "la forma acabada de un tipo de organización política y social" ampliamente difundido desde la segunda mitad del siglo XVIII, y que se impuso por medio de los círculos y sociedades literarias, las logias masónicas, las academias, los clubes patrióticos y culturales.

¿Qué es, para Cochin, una sociedad de pensamiento? Su intérprete

responde: "Es una forma de socialización cuyo principio es que sus miembros deben despojarse de toda particularidad concreta y de su existencia social real. Lo contrario de lo que bajo el Antiguo Régimen llamábamos los cuerpos, definidos como comunidad de intereses profesionales o sociales. La sociedad de pensamiento se caracteriza, para cada uno de sus miembros, por la única relación con las ideas, y con ello prefigura el funcionamiento de la democracia" (224). ¿Cuál es el objetivo de esa sociedad? "No es ni actuar, ni delegar, ni 'representar': es opinar; es extraer de sus miembros la discusión, las opiniones comunes, el *consenso*, que será expresado, propuesto, defendido. Una sociedad de pensamiento no tiene autoridad que delegar, representantes que elegir sobre la base del reparto de las ideas y los votos; es un instrumento que sirve para fabricar la opinión unánime..." (*ibid.*).

¿Qué significa bajo esta perspectiva el jacobinismo? Debemos entender que se trata del modelo de sociedad de pensamiento plenamente desarrollado y transformado, a partir de que el modelo de los cuerpos se desvanece y se derrumba el poder monárquico. Entonces, la noción del individuo abstracto, miembro de la sociedad de pensamiento, se convierte en la del ciudadano, la noción de una opinión unánime viene a apuntalar la representación del pueblo-uno y todos los procedimientos de manipulación de los debates, de selección de agremiados, de militantes, al servicio de la producción de discursos homogéneos, ganan una eficacia práctica al mismo tiempo que simbólica: el poder que se disimula dentro de la palabra para acoplarse a la opinión se convierte en poder político.

En este punto del análisis ocurre la última articulación del argumento de Furet y surge una dificultad a la que habíamos aludido. El lector puede, en efecto, sorprenderse con el regreso de una cuestión que creía alejada: la de las condiciones, si no de las causas, de surgimiento de la Revolución en el seno del Antiguo Régimen. No bien había Furet encontrado en el plano de la "sociabilidad democrática" una idea de la continuidad de la historia, cuando otros ya creían encontrarla en el plano del modo de producción y de la lucha de clases, o en el plano del crecimiento del Estado y la centralización administrativa. Para nosotros esta dificultad merece ser mencionada, no porque ponga en jaque la interpretación, sino más bien porque nos impulsa a evaluarla con todo cuidado. Es cierto que Furet intenta, también, encontrar en el Antiguo Régimen los gérmenes de lo que sería la ideología revolucionaria. Pero esta investigación, más sutil y más frecuente de lo que parece, no anula el principio al que Furet se adhiere: abandonar la ficción de una panorámica de la historia que proporcionaría la seguridad de que lo nuevo surge de lo antiguo, como las consecuencias de las

premisas; concebir la forma política singular que describe la Revolución, en ruptura con el pasado. El examen de esta forma política lo induce a localizar los rasgos con los que se manifiesta. No concibe él la Revolución, a fin de cuentas, como producto de la historia anterior: como si fuera suficiente colocarse en algún punto de su curso, por ejemplo a mediados del siglo XVIII, para verla dar a luz. Se nos ofrece como reveladora del pasado; y lo que revela no es toda la sociedad del Antiguo Régimen —el historiador del Antiguo Régimen puede avanzar muy lejos en su estudio sin interrogarse sobre ella—, lo que revela es el desprendimiento interno de las representaciones que registra el conjunto de las relaciones sociales, la fractura que se abre en el sistema de legitimidad, y que a la vez descubre y enmascara al absolutismo; no es sólo la marcha de la democracia o de las nuevas ideas, sensible en toda Europa y en especial en Inglaterra; es lo que debe a la referencia impugnada de un poder omnisciente y todopoderoso la idea de la igualdad de los individuos, como la de la homogeneidad y transparencia de lo social.

La reserva que nos inspira el análisis llevado a cabo a la manera de Cochin tiene otro motivo. Éste no percibió en el advenimiento de las sociedades de pensamiento más que una prefiguración del jacobinismo, en la formación de la opinión más que la de un poder anónimo que disuelve dentro de sí la diversidad de los puntos de vista particulares. Pero, si bien no hay duda de que alcanzó uno de los fenómenos más importantes, cuyo desarrollo veríamos más tarde bajo la forma de los partidos revolucionarios modernos, dejó en la oscuridad su otra cara: esa nueva irrigación de la trama social por parte de las asociaciones que toman por su cuenta el problema de la vida política y de la cultura; la caída de las divisiones entre espacios privados hasta entonces circunscritos por la estructura de cuerpos; la difusión de los métodos críticos de conocimiento y discusión; la instauración de un intercambio o de una comunicación de ideas que subyace a la opinión. A diferencia de Tocqueville, permaneció insensible ante la ambigüedad del individualismo que, para este último, implica a la vez la independencia del pensamiento, el sentido de la iniciativa, de la verdadera forma de la libertad, y el aislamiento de cada quien, su rebajamiento ante la sociedad, su sujeción estrechísima al poder que se supone debe encarnarlo. Si es indudable que Furet está lejos de desposar la totalidad de las tesis de Cochin —le reprocha explícitamente ignorar el movimiento en dirección de la democracia representativa de principios de la Revolución y que persiste, a pesar de su derrota, bajo la dictadura jacobina misma—, su interpretación sufre una laguna, la que habíamos señalado, cuando nos sorprendíamos al oírlo hablar sobre “la invención de la cultura democrática” sin intentar definirla. ¿Respondería Furet que

su intención era pensar la *revolución* en la Revolución francesa, y que lo que constituye la revolución es el impulso de la ideología; que le importa mucho más, por consiguiente, poner a ésta en evidencia, así como todo lo que la hizo posible, que explorar los múltiples aspectos de un cambio que no requería el suceso revolucionario? Habíamos ya dicho que esta respuesta se halla bien fundamentada y sostenida por un análisis riguroso de la dinámica revolucionaria; sin embargo, la pregunta se nos plantea de nuevo por lo que hace el *exceso* de la Revolución. ¿No deberíamos reconocer que este exceso rebasa los límites de la ideología? ¿No deberíamos encontrar en él un indicio del alejamiento irreductible, súbitamente aparente, entre lo simbólico y lo real, de la indeterminación de uno y otro; de un alejamiento en el ser de lo social, del que siempre hacemos la prueba? Nuestro autor bien dice que con la Revolución se abre a la sociedad “un espacio de desarrollo que casi siempre le es vedado”. ¿No es dar a entender que si parece imposible establecer la democracia representativa no es solamente porque la ilusión política pone a los hombres fuera de sí, sino porque no es suficiente para preservar esta apertura y que, al pretender ser suficiente, parece por el contrario cerrar ese espacio que con trabajos se había abierto? Nuestro autor observa entonces con perspicacia que los revolucionarios sufrieron la atracción del absolutismo al que deseaban destruir, retomaron el proyecto de un dominio absoluto de lo social que les legara el Estado del Antiguo Régimen; pero, al poner en evidencia la dimensión política de la Revolución, nos exhorta también a evaluar el suceso que fue el fin de la monarquía, la experiencia nueva de una sociedad que no permitía ya ser aprehendida bajo la forma de una totalidad orgánica. Pero, ¿no se instituye, a partir de ese suceso, un infinito debate acerca de los fundamentos de la legitimidad que impide a la democracia descansar sobre sus instituciones?

Tocqueville y Quinet encontraron las mismas palabras, o casi, para formular un juicio último sobre la Revolución. Uno decía que inauguró “el culto de lo imposible”; denunciaba así la evasión hacia lo imaginario; el otro que hizo nacer “la fe en lo imposible”; entendía que la negación del supuesto real es parte constituyente de la historia de la sociedad moderna. Dos ideas, incontestablemente, a las que hay que mantener juntas.