

transformaciones (atraso versus progreso); la cultura campesina permitió que se reprodujeran hábitos autoritarios (el culto a la personalidad sería una versión moderna del buen zar) (dictadura versus democracia), etc. En otras palabras, la visión occidental de la experiencia soviética le ha impedido ver que el modelo instaurado respondía a condiciones económicas, sociales, políticas y culturales propias de Rusia.

Por esta razón principal inscribimos a Lewin dentro de la corriente "revisionista", pues intenta ser una interpretación al-

ternativa a la escuela "totalitaria" dentro de los paradigmas de la modernización, pero en ningún caso por fuera de ella. Si bien han sido los "revisionistas" precisamente quienes más han aportado en el conocimiento de otros aspectos de la historia soviética, como corriente han entrado últimamente en una fase de crisis. Su percepción de la URSS siempre a la luz de lo que ha sido la experiencia occidental se ha visto en serios aprietos cuando analizan el campo de lo social. El tejido de la sociedad les ayuda a explicar las particularidades societales de Rusia, pero cuando

se llega al "desvío" o sea al stalinismo, uno no entiende por obra de quién el Estado se apodera de la sociedad y reproduce una sangrienta dictadura y la sociedad como elemento dinámico desaparece bajo los tentáculos del Estado. ¿Será que de darse una interpretación social del stalinismo, se correría el riesgo de ejemplificar en el caso de la URSS un curso natural de acumulación y desarrollo diametralmente diferente al Occidental? ¿Será que la metahistoria catalizada por la experiencia occidental podría quedar desvirtuada y por eso dicho enfoque es abandonado?

Hugo Fazio V.



Alan Arias Marín y Ma. Teresa Calderón: *Pensando Pensarla Revolución Francesa...*

Las siguientes notas son un ejercicio de indagación acerca de la virtual utilidad y fecundidad historiográfica de la noción de revolución burguesa. Estas notas se construyen en función del muy debatido trabajo de Francois Furet *Pensar la revolución francesa*.

Como es sabido la revolución francesa constituye el arquetipo fundamental de lo que sería la revolución burguesa, esto es, los procesos de ruptura e innovación que caracterizarían la irrupción y el establecimiento de formas sociales propiamente modernas, estructuradas las actividades productivas en torno al mercado, regidas por una cultura de corte individualista y con unas instituciones políticas y jurídicas correspondientes a la democracia representativa. Para Furet la noción clásica,

predominante en la historiografía de revolución burguesa no tiene un genuino rango conceptual, es más bien una noción que enmascara dos presupuestos sin fundamento: el carácter necesario del evento o acontecimiento histórico revolución francesa, y el de que se trata de una ruptura de épocas.

A su parecer "revolución burguesa" es una especie de punto focal en el que se traslapan los tiempos y se sobreponen todos los niveles de la realidad histórica. Anulación del pasado, constitución del presente y diseño del porvenir, operación reductiva carente de fecundidad explicativa. Consideración de acontecimientos que generan capitalismo en el nivel económico, predominio burgués en el orden social y político y valores ideológicos de clase (1). Operación

1. Cfr. Furet, Francois. *Pensar la Revolución*, págs. 32-33.

que confunde los diversos niveles y que erige a la clase burguesa como actor histórico homogéneo y protagónico "A una obra considerada inevitable se le ofrece un agente perfectamente adaptado. Al sistematizar la idea de una ruptura radical entre el antes y el después, la interpretación social de la revolución francesa corona una metafísica de la esencia y de la fatalidad" (2). Así, la revolución burguesa estaría haciendo referencia simultánea a un contenido y a un actor históricos que se desarrollan al unísono durante la necesaria e inevitable explosión revolucionaria.

No obstante que Furet desecha con vehemencia la noción de revolución burguesa en tanto ruptura necesaria explicada causalmente, reconoce en el fenómeno revolucionario variables inéditas, independientes de la situación precedente y que desarrollan consecuencias que le son propias; hay pues, el reconocimiento de novedades que rompen efectivamente con sus antecedentes. Este elemento de ruptura es caracterizado como "una modalidad de la acción histórica", se trata "de una dinámica que podría llamarse política ideológica o cultural, para decir que su múltiple poder de movilización de los hombres y de acción sobre las cosas pasa por un reforzamiento del sentido" (3). Esta irrupción, catalogada incluso como novedad histórica, encuentra sus condiciones de posibilidad en una crisis política, sin por ello

ser necesaria. Este nuevo tipo de práctica y de conciencia históricas están ligadas a un tipo de situación sin ser definidas por ella. La novedad revolucionaria, el elemento de discontinuidad, pertenece al ámbito de la representación simbólica (ideológico-político-cultural), dirá Furet. "La revolución francesa consiste en un imaginario colectivo del poder. Su interés histórico reside en lo que ella tiene de único y es precisamente este único lo que llegó a ser universal: la primera experiencia de la democracia" (4).

Hay pues, en Furet, un rechazo a los intentos de explicación integral (tanto temporal como de niveles sociales) implícitos en su comprensión de la noción de revolución burguesa. Hay, en cambio, una propuesta comprometida con el ámbito imaginario-cultural que implica una teoría y una práctica específicas del proceso revolucionario francés; esta modalidad única e inédita se manifestó en la revolución francesa aunque habría de tener proyección universal. Es notable su insistencia en una discontinuidad no derivada de la explicación causal y en una originalidad particular con potencialidades universales; notable, sobre todo, por provenir de un discurso historiográfico fuertemente arraigado a la idea de continuidad en los procesos históricos.

2.

Las reflexiones de Furet son sólo

aparentemente polémicas, en rigor estamos frente a un ensayo sistemático de construcción de un discurso de historiografía crítica. Trabajo que se articula con otros discursos historiográficos, opera frente a ellos negativamente, para extraer elementos de esclarecimiento para la explicación y la investigación históricas, incluso en los puntos ciegos de las perspectivas criticadas, como es en el caso de la historiografía comunista-militante francesa representada por Soboul y Mazauric. A este comportamiento crítico negativo Furet incorpora perspectivas historiográficas, como las de Tocqueville y Cochin, las que en su parcialidad analítica y problemática sirven de correctivo a la historiografía tradicional, aportándole al discurso de Furet elementos de apoyo y perspectivas indispensables para la construcción de su propuesta.

3.

Es llamativa la presencia constante no sólo de consideraciones políticas vinculadas al ambiente intelectual de la tradición de izquierda en Francia, sino a la permanente intervención de elementos discursivos de la teoría política moderna y contemporánea. El hecho de que para Furet la novedad histórica de la revolución francesa radique en el espacio del imaginario político cultural, la ideología práctica de la revolución —por ello centra su atención en el análisis del jacobinismo como forma

2. Furet, Francois, *op. cit.*, pág. 33.

3. *Ibidem*, pág. 36.

4. *Ibidem*, pág. 104.

clásica de la conciencia revolucionaria, al igual que Cochin — refuerza esta necesidad de que incorpore como condición de su criticidad, elementos discursivos y problemáticas del discurso de la política.

Para Furet una historiografía crítica es aquella capaz de conceptualizar los objetos que analiza. En última instancia, en tanto que la resultante de su análisis histórico concluye en la inédita experiencia histórica de la democracia, el concepto que está en juego y que toca dirimir es el de la democracia. El ensayo de un trabajo histórico-crítico pasa por la discusión teórico-política.

#### 4.

¿Cuál es el andamiaje historiográfico del que arranca la propuesta de Furet? Las premisas del trabajo histórico son enunciadas a partir de la constatación en la historiografía tradicional, particularmente la de orientación comunista-socialista —vulgata marxista—, de los defectos en la construcción del objeto histórico, las periodizaciones y cortes que propone, el tipo de relatos y el orden discursivo de los mismos.

En la historiografía francesa, bajo la determinación de la cultura política predominante, la cuestión de la revolución francesa atañe a la identidad nacional y por lo tanto ha estado siempre presente en la dinámica de la historia francesa y, particularmente, en los avatares de la política. Hacer la historia de la revolución francesa no ha dejado de ser un quehacer político (ciertamente el

caso de Furet, pese a sus esfuerzos, no será la excepción). Esta identificación política con el objeto de estudio ha tendido a vincular el trabajo historio-gráfico a la conciencia, las intenciones y la acción de los revolucionarios. Donde esta precariedad historiográfica aparece más ostensiblemente, sostiene Furet, es en la historiografía de izquierda: su pathos militante la hace reduplicar los orígenes y la identifica acríticamente con su tarea de transformación social y valorativa (cultural). En consecuencia, afirma, los procesos de revolución son observados como una ruptura que necesariamente tiene que ocurrir y que puede ser entendida mediante un esquema de explicación causa-efecto, independientemente de que las explicaciones de un fenómeno político sean de índole económico-social y que el relato del acontecimiento político abandone la intención explicativa en favor de una simple narración en interrioridad con los protagonistas.

El problema de fondo, señala Furet, consiste en la superposición de dos objetos de naturaleza diferente: la revolución en tanto proceso, susceptible de ser explicada en términos causales sobre la larga duración, de ser abordada en términos de su balance, y la revolución acontecimiento en tanto modalidad de acción circunscrita al tiempo corto. Esta superposición intelectual de dos objetos, insostenible a todas luces, se traduce en quiebres al interior de la estructura lógica del relato historiográfico: mestizaje de géneros (analítico y descriptivo), yuxtaposición de marcos cronológicos diferentes, subsumidos en un período siempre rei-

terado. Se hacen historias del período y no de problemas, afirma Furet. Si la historiografía tradicional no ha sido sensible a estas inconsecuencias, sostiene el autor, es porque se yuxtaponen y mezclan en ella estos diferentes niveles a costa de una hipótesis implícita: la necesidad del acontecimiento revolucionario. De allí que no resulte necesario explicar el acontecimiento, basta con referirlo a sus causas, hay una coincidencia entre la necesidad histórica y la acción revolucionaria.

La fatalidad de la ruptura que aparece en el relato historiográfico parece calcada sobre la ilusión que los protagonistas tuvieron de la revolución. A esa incapacidad de los hombres por conocer la historia que hacen se unen, según Furet, los vicios de la mala historia, entre ellos el de creer que lo ya sucedido tiene la fuerza de lo necesario.

#### 5.

En virtud de las consideraciones anteriores la propuesta historiográfica de Furet aparecerá vinculada a las pautas del comportamiento teórico contemporáneo; su propuesta reclamará una historia capaz de conceptualizar problemas, apta para descomponer el objeto en sus dimensiones analíticas y en sus correspondientes duraciones cronológicas.

Con estas pautas, propias de una historiografía de pretensión crítica, Furet acude a dos discursos histórico-políticos en los que encuentra características y orientaciones que le resul-

tan iluminadoras. Se trata de las obras de Tocqueville y Cochin. En lo que sigue, Furet señala.

La obra de Alexis de Tocqueville consiste en un trabajo histórico-conceptual a caballo entre la historiografía y la teoría política, ciertamente en contravía de la historiografía tradicional dominante acerca de la revolución francesa. Intención conceptualizadora y, sobre todo, análisis guiado no por la idea de la ruptura sino por la hipótesis de la continuidad entre el Antiguo Régimen y las consecuencias del proceso revolucionario, "...la Revolución no ha creado un nuevo pueblo, una nueva Francia: 'la revolución ha ordenado, coordinado y legalizado los efectos de una gran causa sin haber sido esta causa'. Representa más bien la culminación, el remate de tendencias que actuaban en la sociedad del Antiguo Régimen, que una transformación radical de Francia y de los franceses. El conjunto de estas tendencias democráticas, analizadas sucesivamente en el nivel de la sociedad civil, de las costumbres, del gobierno y de la ideología forma una especie de tronco común entre el Antiguo Régimen, y la Revolución aparece como una simple etapa en el desarrollo de sus efectos..." (5). Ese tronco común encontrará su lógica en el prolongado proceso de centralización administrativa desarrollado por el Antiguo Régimen;

las costumbres democráticas que paulatinamente ocuparán los espacios de la sociedad serán la indicación de que las contradicciones causales de la revuelta no serán de carácter social sino, más bien, de carácter intelectual y moral.

La presentación de esta tesis requiere de una descomposición y distinción del objeto histórico y sus temporalidades correspondientes. Analizar la revolución francesa en tanto que proceso supone estudiar la estructura y dinámica del Antiguo Régimen y remitirse temporalmente a un período de larga duración. La descripción y análisis de los hechos mostrará la destacada presencia del ámbito político que, llegado el momento, será preeminente para entender la dinámica de la sociedad. Tocqueville analizará la compleja dialéctica de la democratización de los espacios sociales y de la cultura, democratización de los espíritus, con el proceso de descomposición aristocrática que permea los avances administrativos de la centralización, verdadero mecanismo del cambio (6).

Analizado y conceptualizado el proceso de la revolución francesa cabría esperar el análisis subsiguiente de la revolución francesa en tanto acontecimiento. Tocqueville no lo considera. La historiografía de Cochin es precisamente esta página dejada en blanco por Tocquevi-

lle. Lo que preocupa a Cochin es la revolución francesa como acontecimiento, la revolución-modalidad. Con un sentido historiográfico, si se quiere más tradicional, Cochin atiende a la ruptura y la califica enfáticamente como política. Su trabajo es una tentativa por conceptualizar el resorte, el movimiento interior de la dinámica político-cultural de la Revolución, es ahí donde encuentra la clave explicativa del acontecimiento, "tentativa de conceptualizar lo que es fundamental y al mismo tiempo inapreciable en la Revolución: su fluir" (7) El objeto privilegiado de la perspectiva de Cochin radica en la explosión del acontecimiento. La distinción entre la vivencia y el pensamiento crítico de la vivencia aleja a Cochin de la perspectiva psicologista de la historiografía tradicional identificada con los puntos de vista de los actores. Más sociológico, Cochin pretende explicar la situación y no la intención de los protagonistas frente al evento. Las representaciones imaginarias mediante las cuales se expresan las intenciones no explican nada, son, por el contrario, precisamente de lo que hay que dar cuenta.

Bajo la influencia de Durkheim Cochin concentra su atención en aquellas formas típicas de la época, susceptibles de cohesionar o desestructurar las solidaridades sociales; las socieda-

5. *Ibidem*, pág. 172.

6. Cfr. "La democracia (la igualdad de condiciones) no puede caracterizar el estado social anterior a la Revolución puesto que define el estado social posterior a la Revolución. De ahí, la necesidad de una conceptualización diferente: el elemento común al antes y al después es la centralización, agente del cambio; esta centralización democratiza los espíritus de una sociedad que padece aún las tensiones provocadas por sus formas aristocráticas vaciadas de contenido. La contradicción que empuja a esta sociedad a la revolución, si intentamos definirla en términos históricos, no es pues, esencialmente de orden social, sino intelectual y moral...", pág. 98.

7. *Ibidem*, pág. 218.

des de ideas. En estos ámbitos de discusión y producción de opinión pública, la unidad orgánica se construye mediante una relación abstracta del individuo con la idea, único vericuetos posible para constituir la unanimidad, el consenso unánime. El jacobinismo es un modelo típico ideal de las mismas. Se constituye como la forma clásica de la conciencia revolucionaria, con forma la matriz de una nueva relación política original y específica del período. En el poder, en tanto que amalgama de la acción y del imaginario colectivo que representa simbólicamente la voluntad general, se convertirá en una forma de coacción colectiva. Se trata de la inauguración moderna de la política de los significados, nuevo e inédito principio de legitimidad cuyo mecanismo de producción es analizado por Cochin (8).

El jacobinismo en tanto matriz de una política de coacción colectiva, representante unánime de la voluntad general, sólo puede comprenderse en tanto que una compleja articulación entre mecanismos sociológicos y un centro conceptual filosófico centrado en el individuo. Esa articulación es la condición para que la sociedad pudiera acceder a la política. En ella los individuos tienen que alterar su naturaleza o singularidad concreta, a diferencia de la política del Antiguo Régimen. El espacio político inaugurado por la Revolución

requiere esta metamorfosis del individuo, ecuación resuelta por Rousseau por medio de la voluntad general y representada simbólicamente por el carácter popular de la nueva política. "La política aparece así como complementaria de la democracia: es una especialidad del consenso míticamente liberado de sus pesos sociales. Necesita, pues, encontrar sustitutos a la práctica natural que hacían los cuerpos organizados de las cuestiones del Estado: éstos son los políticos, los partidos, las ideologías" (9).

Este proceso de identificaciones y representaciones simbólicas, por ausencia de mecanismos de representación política reales, es lo que pone en movimiento comportamientos en los que no existe legitimidad alguna posible para el disenso o la oposición "el jacobinismo, tras la ficción del 'pueblo' sustituye a la vez a la sociedad civil y al Estado. A través de la voluntad general, el pueblo-rey se identifica a partir de ese momento míticamente con el poder, esta creencia es la que origina el totalitarismo" (10).

La propuesta de Furet nutrida por estos elementos críticos de los discursos de Tocqueville y Cochin estará en condiciones de ensayar una visión y una interpretación sistemática más completas.

## 6.

Furet entiende la revolución como proceso virtual de recuperación de pasado y también como acontecimiento de quiebre, como ruptura. El análisis del proceso nos provee de los materiales para una explicación causal. El análisis del acontecimiento nos permite interpretar lo decisivo, esto es, lo novedoso que surge del acontecimiento y que, sin embargo, no se puede derivar de sus causas.

El estudio de los antecedentes nos ofrece materiales prácticos y teóricos que iluminan el evento revolucionario propiamente dicho. Un material práctico, vinculado al comportamiento político y social consiste en el desarrollo político contradictorio de la monarquía francesa del Antiguo Régimen y que hará evidente su crisis y el consecuente vacío de poder a partir de 1787 (11). Furet señala que son las particularidades derivadas de la forma de constitución del Estado absolutista las que ofrecen los rasgos de esta evolución. El permanente esfuerzo de conciliación del Estado absolutista con la sociedad de órdenes se le aparece como el principal mecanismo de corrosión. Siguiendo a Tocqueville, encontrará a la sociedad francesa como demasiado democrática para lo que tenía de nobiliaria y demasiado nobiliaria para lo que ya contenía de democrática. La atención principal,

8. *Ibidem*. "En el consenso de las logias, de los círculos y de los museos, se puede ver ya esbozada la voluntad general de Rousseau, aquella arte imprescindible del ciudadano que no puede reducirse a sus intereses particulares; 'aquel acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre lo que su semejante tiene el derecho de exigir de él: la sociedad filosófica es la primera forma de producción de una coacción colectiva nacida en la confluencia de un mecanismo sociológico y de una filosofía del individuo. La suma de las voluntades libres crea la tiranía de lo social, religión de la revolución francesa y del siglo XIX", pág. 222.

9. *Ibidem*, pág. 223.

10. *Ibidem*, pág. 228.

11. Cfr. págs., 36-37; 52-59; 168-208.

clave para la comprensión del desenvolvimiento político francés y de su culminación crítica radicaría en la preservación de la jerarquía y su orden a costa de la paulatina pérdida de la significación política de ese orden. La representación plástica más elocuente es el papel de la aristocracia, detentadora de privilegios pero desposeída paulatinamente de función política. De ahí la relevante función que comienzan a desempeñar los intelectuales con sus formas institucionales de organización: las sociedades de ideas. Emergencia de una socialidad política que en la medida en que sustentaba y desarrollaba a la ideología igualitaria podía ser calificada de democrática. En su afianzamiento como circuito de poder real mediante su intercambio sustitutivo de funciones, estatus y privilegios con la aristocracia, estas sociedades van fraguando una idea de poder, reflejo invertido del poder tradicional y por lo tanto incompatible y excluyente con éste, vertical y jerárquicamente organizado. El poder del Antiguo Régimen cuya vieja idea de legitimidad se arraigaba y se producía en la voluntad providencial y la opción de poder de la ideología revolucionaria cuya nueva idea de legitimidad se arraigaba y se producía en lo social y en su imagen mítica: la voluntad general, producían, ambos, la imagen de un poder indiviso propio de una sociedad idealmente no contradictoria; a final de cuentas, la imagen y el deseo de un poder absoluto.

Otro material, este de índole teórico o ideológico y que será decisivo para la comprensión de la dinámica del hecho revolucionario, apunta Furet, lo constituye la ideología igualitaria (12). La categoría operativa de este discurso es la noción de pueblo, su centro conceptual el problema del individuo. En la tradición dominante (Rousseau) de la cultura política francesa el individuo se estatuye, en virtud de una igualdad natural común a todos, en un sujeto libre consagrado por el derecho. ¿Cómo pensar lo social desde ese punto de partida? ¿Si sólo desde el individuo se funda el poder y la ley, la soberanía, qué es lo social? El concepto de voluntad general contratada por los individuos funda la institución social capaz de interconectar al conjunto de los ciudadanos, los propietarios privados. Sólo de esa manera, cuando el individuo libre obedece a esa voluntad, constituida en Estado, es que se puede predicar que el individuo sólo se obedece a sí mismo. ¿Cómo es que este sistema de representaciones se funda y deviene sistema de acción política? Las condiciones para que esto suceda consisten en la existencia de un poder disponible por un lado, y en la capacidad de atribuirse, de expropiar, la interpretación de la voluntad general del pueblo, por el otro. Eso se ha realizado, y Furet señala que eso es lo radicalmente nuevo o revolucionario del acontecimiento, mediante el discurso. Un discurso portavoz de la voluntad general y de la nación: el dis-

curso de la nueva legitimidad (13).

Con estos materiales teórico-prácticos Furet pasa a interpretar el acontecimiento que, como portador de lo novedoso, escapa a la determinación material de sus supuestas causas (14). En el jacobinismo se expresará ese dominio del imaginario representado sobre las acciones, esa mentalidad colectiva revolucionaria en acción, que constituye la nueva modalidad histórica que inaugura la revolución. Según Furet durante el acontecimiento propiamente revolucionario (1789-1794) la lucha por el poder es el centro de gravedad. El poder se disputa mediante la palabra, pero el poder ya tiene dueño, es del pueblo. El es la sustancia del igualitarismo revolucionario, quien aspire al poder no puede dejar de pertenecer a él puesto que el poder se define por el control que el pueblo (sus políticos) ejerce sobre el discurso, sobre la palabra, sobre la opinión. Esa naturaleza discursiva e imaginaria de la lucha política es la que hace imposible toda forma de representación política, instaura la ficción de la democracia directa y enajena los intereses reales de la sociedad a la preeminencia inapelable de la política. El pueblo y su voluntad unánime en tanto que general, fuente absoluta de la soberanía (popular), no puede sufrir extrañamiento en ninguna representación. Las consecuencias, según Furet, consisten en que el nuevo principio de legitimidad sólo puede representarse simbó-

12. Cfr., págs. 46-52.

13. "Me parece pues que hay dos condiciones indispensables para el nacimiento de esta ideología: la existencia, ante todo, de un poder disponible, abandonado por las autoridades tradicionales y luego, que ella pueda investir este poder... Pero la Revolución necesita también, para desarrollarse como idea, la posibilidad de confiscar en provecho propio la interpretación de la 'voluntad del pueblo' ", pág. 61.

14. Cfr. págs. 34-37; 66-82.

licamente (ideas, discursos, ritos, signos), ante la imposibilidad de la representación política sólo es dable la representación simbólica. Esta es la paradoja peligrosa de la democracia directa, su entraña totalitaria, su terrorismo enmascarado.

Esta dinámica del terror habita el conjunto del espacio social, habita en el pueblo, es decir en ninguna parte. El control de las opiniones en aras de la unanimidad es el eje de la disputa por el poder. Hay que vigilar, estar atento a las desviaciones, señalar a los desviados, excluirlos, adivinar e imaginar a quienes complotan. La red del complot va de lo más ínfimo, porque cada individuo está facultado para producir soberanía, a la confrontación entre el pueblo y su enemigo imaginado y real, y llega hasta la conspiración de las naciones para abatir a la Revolución. Desviación de los individuos, complot aristocrático, guerra contra los reyes de Europa.

La ideología igualitaria, la puesta en acción de esa mentalidad colectiva revolucionaria, es la clave de la integración nacional, su gran poder integrador, seductor; opera sobre la base de su contrario, el principio de la exclusión. El funcionamiento de esta dinámica alucinada y alucinante reina en la interacción y contraposición entre las sucesivas Asambleas Legislativas, quienes en tanto que representantes del pueblo expresan su soberanía en las leyes, y el conjunto de instituciones de ideas que simbolizan al pueblo y que

por ello fiscalizan, denuncian y eventualmente sustituyen a los representantes infieles. El jacobinismo realiza en sí mismo esta dinámica, la fusiona; durante un tiempo será la sociedad de ideas que logra representar al pueblo y simbolizarlo, encarnarlo.

Fuera del pueblo no hay salvación, es la dictadura del Comité de Salvación Nacional, la unanimidad sin fisuras, la consagración de la guillotina. Esta es la mecánica del ejercicio del poder, sobra decir que se volverá en contra de sus ejecutores. La Revolución crea e inventa sus circunstancias adversas, las imagina. La guerra europea no será más que la ampliación continental de esa necesidad de política interna que es el complot (15).

Para Furet la derrota del jacobinismo el 9 Thermidor es el fin de la revolución francesa, de lo genuinamente novedoso y específicamente revolucionario (16). Es el fin del modelo actuante de la mentalidad colectiva revolucionaria. La ideología igualitaria deja de ser el corazón que daba vida a la política toda. Esa imagen que la revolución tenía de sí misma, ese discurso que la legitimaba, esa mecánica que la mantenía viva se degrada en un instrumento táctico, eventualmente utilizado. Ese meollo revolucionario de la revolución francesa llega cumplidamente a su fin, realiza plenamente sus finalidades, convirtió en acto todas sus posibilidades, sus sueños de poder absoluto. La dictadura inapelable de la política se

resquebraja, comienza la revancha de lo social, la aparición de los intereses diferenciados, expresión de individuos desiguales. Comienza la política verdadera, la genuinamente moderna. Muere la democracia directa con sus paradojas imposibles. Comienzan dos instauraciones: la de la democracia representativa y la de una legalidad que pondere el poder sin freno. La revolución francesa ha concluido.

## 6.

Pensar la revolución francesa es pensarla como una revolución política. Furet desvirtúa la historia social de la Revolución. Los elementos explicativo-causales de índole económica y social como los que nos ofrecen los discursos históricos tradicionales si acaso sirven para iluminar el acontecimiento revolucionario, pero de ninguna manera explican su necesidad y ni siquiera lo hacen posible. La revolución francesa es un fenómeno de carácter político cuyas claves interpretativas y explicativas son y no pueden ser más que políticas.

Pensar la revolución francesa con perspectiva historiográfica crítica es conceptualizar los problemas básicos que la caracterizan. Estos grandes problemas son problemas políticos, de la constante intervención del discurso de la teoría política como condición de posibilidad de una conceptualización en la historia política. En *Pensar la revolución francesa* Furet recrimina a la historiografía tradi-

15. Cfr. págs. 83-87.

16. Cfr. págs. 97-104.

cional su insuficiencia conceptualizadora. Pareciera que Furet piensa que la conceptualización histórico-política de un fenómeno como la revolución francesa sólo pudiera hacerse desde su propia manera de conceptualizar. Su afán, a veces más polémico que crítico, le dificulta ver con precisión que el problema de conceptualizar en la historia, de que la historiografía sea teóricamente productiva, es una de las antinomias básicas del quehacer historiográfico. Sin duda que hay conceptualización, incluso conceptualización política en los empeños historiográficos serios de hacer una historia social de la revolución, ciertamente, se trata de un modo de conceptualizar diferente al de nuestro autor. Los intentos de explicación integral o social de fenómenos históricos como las revoluciones burguesas construyen su conceptualización política desde una comprensión económico-social de la política; no así Furet que construye su conceptualización política del fenómeno de la revolución francesa desde una perspectiva política de la política, muy en la tendencia de la contemporánea discusión politológica.

La historiografía está y ha estado atravesada por una antinomia sin solución en lo relativo a sus posibles modos de producir teoría, de conceptualizar. A grandes rasgos se puede afirmar que se producen conceptos apriorísticamente y se opera con ellos mediante la lógica deductiva —el Furet crítico-político de la primera parte de *Pensar la revolución francesa*—, o bien se producen conceptos a posteriori como resultado de una operación lógica inductiva —el Furet polémico-historiográfico de la se-

gunda parte de *Pensar la revolución francesa*.

Dificultad mayor para los historiadores de gran vuelo, como Furet, aceptar que la fecundidad interpretativa y explicativa del trabajo histórico produce verdades, verdades parciales, relativas y que nunca accede o produce la Verdad.

En *Pensar la revolución francesa*, hay tres conceptos que constituyen la columna vertebral de su interpretación, ellos son la noción de democracia y la dupla conceptual básica sociedad y política.

La noción de democracia juega un papel determinante en la viabilidad de la tesis de Furet de que con la derrota del jacobinismo y el colapso de la actualidad de la imposible democracia directa se pone punto final a la revolución francesa como acontecimiento; la instauración de otra forma democrática, la de la democracia representativa abriría paso a la manifestación de los intereses de la sociedad y así, allanaría el camino para la instauración de la legalidad.

¿Cuál es el concepto de democracia en Furet? ¿Lo hace explícito, tienen deliberado empeño en hacerlo? En rigor, no sabemos cuál es el concepto de democracia en Furet, sabemos eso sí de su repudio a la democracia directa y de su beneplácito por las formas representativas de la democracia. Furet muestra el argumento que lleva a la construcción de la noción de democracia directa, su vinculación con la ideología igualitaria y al individuo como el pivote conceptual de tal construcción. Como sea, eso no es suficiente

para conceptualizar, ni siquiera en el sentido negativo, puesto que no hay un trabajo crítico en relación al argumento del concepto rousseauiano de democracia.

Furet, cobijándose en la tradición de la cultura política francesa, no permite la presencia de la economía política y el pragmatismo ingleses ni de la filosofía crítica alemana en la constitución de la ideología igualitario-individualista; queda de este modo prisionero en la tradición del igualitarismo iusnaturalista. Furet quiere conceptualizar pero no es plenamente consecuente con ese empeño. Incluso al interior de la tradición de la cultura política francesa Furet podía habernos mostrado la argumentación racional que lo lleva a preferir la democracia representativa y a entender así por qué poseía las condiciones para terminar con el Terror. La originaria soberanía del pueblo fue en efecto reinterpretada como libertades políticas individuales. De allí que el derecho no se hubiese fundado en el mantenimiento de los naturalmente iguales sino que se fundase en la tarea de garantizar las libertades civiles de los individuos. La famosa distinción de Constant entre "libertad de los modernos" y la "libertad de los antiguos" resuena permanentemente en el trasfondo del texto de Furet. La democracia antigua, bárbara, en tanto participación directa y colectiva en la formación de leyes que representan y norman al "bien común", es obsoleta, imposible y contraproducente para las libertades civiles y políticas modernas, sostuvo Constant. En sentido contrario a la participación colectiva y directa en



el poder, el acento fue depositado por esta corriente filosófica en un sentido de la participación política para la defensa y expansión de las libertades civiles y políticas, ejercicio de la democracia como decisión libre de las voluntades individuales (privadas) sobre el poder y la gestión públicas, por ello el énfasis se cargaba en la representación y se propendía por la paulatina reducción de los espacios y materias de competencia pública a favor de intervenciones de los privados.

Furet nos obliga a adivinar esta concepción detrás de su tesis del final de la revolución francesa en la que adviene la democracia representativa sobre las ruinas de la democracia directa y el Terror. Así como describió el argumento y la dinámica de la democracia directa en el jacobinismo y nos ayudó a comprender la articulación entre este concepto y la práctica del Terror, la conceptualización explícita de su idea de democracia habría evitado el que su tesis interpretativa fuese moralizante. Conceptualizar rigurosamente, como es la fecunda exigencia crítica de Furet, habría requerido o bien contra-argumentar el concepto de democracia directa y no sólo describirlo acontecimentalmente en su desarrollo práctico, o bien argumentar positivamente el concepto —que él juzgaba superior— de democracia representativa como dotado de las condiciones para liquidar el Terror. En el trabajo de Furet opera un concepto a priori que le sirve para interpretar y juzgar el problema; consiste en que resulta un concepto secreto, que no se pone en juego deductivamente en la construcción y descripción de los hechos históricos,

por eso su juicio sobre el 9 Thermidor no queda fundamentado; sus detractores podrán, a su vez, ser moralizantes y calificar a Furet de reaccionario. Si la conceptualización de Furet hubiese sido consecuente, la discusión estaría situada en el nivel de la argumentación de los conceptos de la historia política y no en el de las adhesiones ideológico-políticas.

Otros conceptos problemáticos y, sin embargo, decisivos para el apuntalamiento de las tesis de Furet y de su propuesta de historiografía crítica son el binomio sociedad y política. Como resultará evidente, se encuentran fuertemente ligados a su noción no plenamente conceptualizada de democracia. A final de cuentas, la idea de democracia ha sido siempre una noción mediadora y articuladora entre sociedad y política (sociedad civil-Estado).

En *Pensar la revolución francesa* la noción de sociedad es abordada mediante descripciones relativas a su estructuración y funcionamiento. Muy en la línea de Tocqueville, la serie de las contradicciones sociales constituye el motor de una continuidad básica en lo social que, sin embargo, corroe la sociabilidad política. Resulta claro que si la idea de sociedad estuviese operando sobre el análisis historiográfico que realiza nuestro autor la igualdad abstracta del pueblo, esa categoría sustancial y operativa de la conciencia revolucionaria, hubiese sido quebrantada. La sociedad francesa, en su solución de continuidad, presentaría fisuras y diferencias, desigualdades, no sólo entre los ciudadanos, sino diferentes intereses, muchos de ellos contra-

puestos, si no contradictorios. Sin embargo el compromiso de Furet con la explicación política lo inhibe a incorporar argumentaciones provenientes de lo social. De haberlo hecho su tesis habría seguramente ganado en consistencia: la democracia representativa, en tanto que reivindicadora de intereses reales, habría podido mostrar virtudes de articulación y conciliación de intereses, mientras que la democracia directa en su dinámica ciega y excluyente habría aparecido más apegada a la tierra y menos alucinada en su obsesión complotista.

Es curioso que esta sociedad "dormida" durante la explicación-interpretación del fenómeno jacobinista se "despierte" súbitamente el 9 Thermidor. Con Robespierre derrotado, con la revolución finiquitada, los intereses reaparecen, dan vigor y toman cauce en los mecanismos de representatividad de la nueva democracia. Cabe preguntar: ¿no está haciendo Furet lo que le imputa a la historiografía de izquierda? es decir, ¿no está manipulando la presencia de lo social con sus continuidades y diferencias de acuerdo a un esquema explicativo si no preconcebido sí arbitrariamente afirmado como político? '

Pero quizás donde el legítimo afán de conceptualización de *Pensar la revolución francesa* encuentra un mayor escollo radique en la problemática comprensión de la política que tiene. Sobra decir que este concepto es la clave de la propuesta historiográfica y de las tesis interpretativas de Furet "Me parece —dice el autor— que la primera tarea de la historiografía revolucionaria consiste en volver a des-

cubrir el análisis de la política en cuanto tal".

Ello es así porque la propuesta de Furet consiste en reivindicar la idoneidad de la explicación política e histórica para el fenómeno de la revolución francesa, excluir o debilitar consistentemente cualquier elemento explicativo ajeno al ámbito político y por último, confiar en que la dinámica propia de la política en cuanto tal es apta para representar adecuadamente la dinámica del acontecimiento revolucionario. Furet se compromete a fondo con la "autonomía de lo político". Una primera debilidad está en no permitir la interconexión con argumentos económicos o sociales: la dimensión económico-política ha mostrado fecundidad teórica a la teoría crítica de la política así como la competencia de intereses y valores son un momento no desechable del juego político.

Ahora bien, donde la inconsistencia aparece con mayor radicalidad es en la comprensión deficiente del ámbito determinante de la política en cuanto tal, que es lo que define su autonomía. La política se afirma independiente de la razón y/o la moral, su dinámica es la de la fuerza de las voluntades, la de la violencia y el choque de los valores y el instinto. La política es, en su desnudez, brutal voluntarismo. Que ese voluntarismo remita a intereses materiales de clases sociales y/o a lugares precisos de relaciones de producción no cambia la dimensión específica de lo político, ni el destino político de sus protagonistas. Para Furet la dinámica política radica en esa amalgama singular de sistema de representaciones imaginarias y sistema de acción,

fusión genéricamente contenida en las sociedades de ideas e históricamente realizada en el jacobinismo. Lo inquietante, sobre todo para una concepción politicista de la política y la historia, es que la explicación de la dinámica política se asiente en el nivel de lo imaginario y nunca aparezca la fuerza como el elemento que dirime y, a final de cuentas, decide el sentido de los hechos. Las condiciones de la fuerza, el control de las armas, la obediencia de los verdugos, el filo de la guillotina son momento consustancial si no primordial en la acción y el pensamiento de los revolucionarios. Que el imaginario colectivo sea una condición de fuerza material no suprime el que la coacción violenta, las connotaciones de la fuerza hagan posibles y determinen los significados de las mentalidades y de la conciencia revolucionaria. La concepción estrictamente imaginaria de la política en Furet, dá al traste con la pretensión de una virtual explicación políticamente autónoma de los acontecimientos. El olvido de la fuerza deja sin aliento la interpretación política de la historia.

### 8.

*Pensar la revolución francesa*, de Furet resulta ser un libro complejo y estimulante para la investigación historiográfica y la reflexión acerca de ella. Su propuesta de historiografía crítica, conceptual, problematizadora, con aliento analítico, política en sentido fuerte, no puede menos que poner a debate algunos de los problemas centrales y decisivos del quehacer histórico contemporáneo.

*Pensar la revolución francesa* es

un intento crítico de corrección de la historiografía dominante en Francia, visión "historiográfica vinculada a la ideología de izquierda, proclive a buscar explicaciones socio-económicas bajo el conjuro, según Furet, de la noción de revolución burguesa. Nuestro autor asume deliberadamente la vía de la explicación y la interpretación políticas como contra-tendencia a la vía de índole social. Su fecundidad y riqueza se derivan, en buena medida, de ese movimiento pendular correctivo en cuanto al énfasis de las explicaciones.

Otro punto fuerte del texto de Furet es su insistencia en la conceptualización, como condición necesaria para que la historia dé frutos teóricos; con ello se toca uno de los puntos más sensibles del hacer de los historiadores: el de que la historiografía cumpla con la aspiración de ser una disciplina que no sólo describa los hechos sino que sea susceptible de producir conocimiento teórico. La insistencia de Furet no sobra. Su compromiso con la conceptualización es problemático, como ya se ha indicado; el texto de Furet hace evidente que siempre hay conceptualizaciones teórico-políticas implícitas en los tratamientos de los fenómenos revolucionarios, que uno de los problemas consiste en hacerlas explícitas, otro —por supuesto— hacerlas bien, lo que no es fácil, y, el último, ponerlas en juego en el análisis sea por vía deductiva o inductiva. Furet realiza la tarea con insuficiencias. Lo relevante consiste, quizás, en que en la insuficiencia de la conceptualización se puede localizar una de las fuentes de deficiencia historiográfica. No jugar abierta y explícitamente con nuestros conceptos en los

análisis e interpretaciones puede derivarse en irrespetar los hechos y su sentido intrínseco.

El texto *Pensar la Revolución francesa* de Furet es una contribución lúcida y fecunda en los intentos de corregir los viejos vicios de la nueva historia.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Schaff, Adam, *Historia y verdad*, México, Grijalbo, 1982.  
 Pereyra, Carlos, *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza, 1984.  
 Castoriadis, Cornelius, *El imaginario social y la institución*, Barcelona, Tusquets, 1989.  
 Furet, Francois, *Pensar la revolución francesa*, Madrid, Petrel, 1980.

- Hobsbawm, Eric, *Las revoluciones burguesas*, Madrid, Labor, 1985.  
 Bobbio, Norberto, "La revolución francesa y los derechos del hombre", *Revista Letra* Nos. 15-16, Madrid, 1989.  
 Arias, Alan, "Preliminares para la discusión de la democracia en América Latina", *Revista Interamericana de Sociología* No. 1, Segunda Época, México, 1988.  
 ---. "Inteligencia y poder. Los límites del discurso teórico", *Revista Análisis Político* No. 10, Bogotá, Universidad Nacional, 1990.

Alan Arias Marín - María Teresa Calderón



Mauricio Archila: "Ni amos ni siervos. Memoria obrera de Bogotá y Medellín (1910 - 1945). En *Controversia* 156-157 Edit. Cinep, Bogotá, 1990.

Este trabajo del profesor Mauricio Archila, es la coronación de un propósito de largo aliento —el estudio de la memoria obrera en cuatro grandes ciudades del país: Barranquilla, Barrancabermeja, Bogotá y Medellín— complementado por dos textos sobre la formación de la clase

obrero en las dos primeras ciudades y publicados en *Controversia* del Cinep, números 133—34 y 142.

La historiografía sobre el movimiento obrero colombiano en las últimas décadas estuvo signada por el interés de los investigadores de aclarar el rol político del mismo, sus relaciones con el Estado y los partidos políticos, así como su desenvolvimiento a la luz de una periodización establecida con base en el curso de la economía y del régimen político. El énfasis en estos trabajos se colocó en el estudio de su devenir institucional desde los años 30. Ello implicó un gran descuido y olvido del período de formación de la clase obrera, de la diversidad de sus manifestaciones de resistencia, de sus elaboraciones culturales, así como del proceso de autoidentificación y autoestima por el cual buscó su inserción distintiva en la sociedad industrial. En esta dirección se pueden ubicar los trabajos de Miguel Urrutia, Edgar Caycedo y Rojas y Moncayo, quienes trabajaron desde concepciones ideológicas, dejando la marca de sus preferencias políticas en sus textos, además del esfuerzo valorativo para tratar de dar coherencia a sus estudios. Se trata de trabajos que, a más de presentar la información fac-

tual organizada cronológicamente, dejan ver la intervención del interés valorativo de los autores en los que se hace uso indiscriminado de nociones relativas al problema de la conciencia de clase, falsa conciencia, introducción de ideas foráneas, desviaciones, sumisión, autonomía, determinación de la estructura económica, etc. Con la excepción de Daniel Pécaut en su libro *Política y Sindicalismo*, en el cual se ensayaba una visión más estructural del movimiento obrero en relación con los procesos sociales contemporáneos del país, y de Alberto Mayor, en *Ética, trabajo y productividad en Antioquia*, en el que aborda la temática de la formación de un sistema de valores y una disciplina del trabajo en la región antioqueña; se tenía la impresión de un notorio estancamiento de la investigación sobre el movimiento obrero, que sólo en los últimos años de los 80 se viene superando.

Los ensayos del profesor Archila, especialmente los que aluden a la recuperación de la memoria histórica de los trabajadores, hacen parte de ese ambiente, de ese espíritu que busca refrescar y reestimar un tema que había desaparecido de la agenda de los historiadores, por