

Estudios

EL MARX DE FURET

José Sazbón

Desde que en 1954 Alfred Cobban definió la imagen consensual de la Revolución Francesa como apenas un "mito" historiográfico, ' los posteriores enfoques revisionistas, apoyándose unos a otros y expandiendo el área de temas y aspectos examinados, dieron lugar a una acumulación de perspectivas críticas generadora de un verdadero consenso alternativo. En éste entraban: una visión menos discontinuista del desarrollo social, la relativización de los bloqueos del Ancien Régime, la escasa pertinencia del concepto de "feudalismo" para el período, una evaluación más parsimoniosa del peso de las cargas señoriales, un deslindamiento menos tajante de las fronteras entre nobleza y burguesía, el creciente escepticismo sobre las prácticas innovadoras de los nuevos agentes económicos, la desintegración del bloque clasista que habría acompañado a la revolución burguesa (desglosando de él a los campesinos) y, sobre todo, el severo y reiterado cuestionamiento del propio concepto de "revolución burguesa".

En la medida en que el nuevo saber crítico se edifica contra un adversario electivo, sus practicantes comparten un parejo sentimiento de rechazo por los modelos explicativos que la historiografía projacobina fue elaborando a lo largo de este siglo y que, en su variante más influyente, está representada -no sin una significativa diversificación interna- por los historiadores marxistas. Lo que podría dar lugar a un desdoblamiento de planteos disciplinarios y tesis generales de teoría social -con la consiguiente discriminación de las imputaciones en uno y en otro plano-, en realidad induce, en el terreno polémico, a un reforzamiento de la denegación: las críticas a la historiografía marxista de la Revolución Francesa están acompañadas, tácita o expresamente, de una desestimación de las

categorías de análisis que el marxismo aplica en un ámbito más amplio.

Decano del revisionismo histórico en este tema, Cobban fue asimismo quien más suscribió tal reforzamiento denegatorio cuando, al desechar imperiosamente la plausibilidad de la versión marxista de la Revolución Francesa, se sirvió de un haz de equivalencias perentorias (y contaminantes) para asimilar marxismo y sociología, sociología y teoría general, generalización y filosofía de la historia, filosofía y teleología, finalismo y religión: "parece difícil -terminaba- evitar la conclusión de que la teoría ortodoxa de la revolución ha asumido hoy algunas de las características de una creencia religiosa". Una derivación consecuente en quien ha descubierto que "el marxismo...resulta ser una especie de religión laica".²

El ejemplo de Cobban parece servicial por su contraste con otras variantes, más matizadas, del doble rechazo aludido. Al migrar a Francia en los años sesenta, el revisionismo se integró en una cultura filosófica y política muy diferente de la originaria. El discurso de Cobban, que había resonado en un medio cultural hostil a las ideas marxistas y en oídos ya habituados a las voces de Karl Popper,³ de H. B. Acton,⁴ de Isaiah Berlin,⁵ etc., no podía ser escuchado con las mismas claves compartidas en la Francia de Sartre, de Merleau-Ponty y de Lévi-Strauss. Fue este último, sin embargo, quien, dentro de una perspectiva opuesta y favorable al marxismo, reprodujo (quizás sin saberlo) la provocativa fórmula de Cobban. Al discutir -desde el ángulo de una antropología abierta a las enseñanzas de Marx, pero refractaria a su versión sartreana- las propuestas, entonces apenas divulgadas, de la Crítica de la razón dialéctica,⁶ su argumentación contenía este resumen insidioso de ese proyecto filosófico: "en efecto, el problema planteado por [el libro] puede reducirse a éste: ¿en qué condiciones es posible el mito de la Revolución Francesa?";⁷ tema éste, por lo demás, ampliamente desarrollado en la impugnación de la Crítica.

La referencia a Lévi-Strauss es pertinente en este contexto, ya que la obra de ese autor (y dentro de ella, el libro del que extractamos la conversión "mitológica" de la Revolución) anunció e indujo una reversión del clima intelectual francés favorable a la inserción protagónica de la teoría marxista en las ciencias sociales. La confianza en la productividad heurística del marxismo irá encontrando un consenso más debilitado a medida que se afirman las tendencias estructuralistas y los modelos semiológicos, a pesar de que unas y otros habían iniciado su carrera ascendente en ese país impulsados por premisas marxistas o en fácil coexistencia con ellas. Este cambio de atmósfera no suscitó, sin embargo, nada análogo a la clausura mental empirista propia de los medios académicos británicos en los que Cobban desarrollara durante la década anterior

su tranquilo alegato antimarxista.⁸ En Francia, Marx no dejó de ocupar el lugar de gran clásico, de un generador de síntesis discutibles aunque iluminadoras, pero en lo sucesivo comenzó a ser visto menos como el horizonte "insuperable" de la contemporaneidad (según la fórmula de Sartre) que como el constructor de un dispositivo de pensamiento ahora percibido en sus costados vulnerables.⁹

El marxismo, de todos modos, asistía a su equívoco apogeo con la filosofía de Althusser, pero simultáneamente germinaba una tendencia antagónica que iría expresándose en un campo tras otro. En el terreno de la historia, y particularmente en el de la historiografía de la Revolución, se produjo en esa época un sacudimiento comparable al generado por Cobban con su denuncia del "mito": en 1965 (el mismo año en que Althusser publicaba sus libros fundamentales), ¹⁰ La Révolution française de Furet y Richet se desentendía provocativamente de la imagen consagrada del año II y establecía en su lugar una visión discontinuista de la saga revolucionaria dentro de la cual el Terror figuraba como un accidente "de recorrido" que nada agregaba al balance de las adquisiciones perdurables de la Revolución, aunque sí mucho al enrarecido espejismo de su falsa conciencia. La tesis del dérápage, entendida por sus críticos como una torsión liberal del proceso francés para adecuar su intelección al molde de la "honorable revolución" inglesa de 1688, apelaba también, en detrimento del materialismo histórico, a criterios explicativos psicoanalíticos y antropológicos no integrables con aquél. "Ainsi, la fonction des mythes, les déterminations mentales définissent presque exclusivement les conditions du dérapage", fue la observación de Claude Mazauric en ese momento. 12

Pero todo el alcance de la inspiración léviStraussiana de Furet se revelaría algunos años después en varios pasajes de Pensar la Revolución Francesa, 13 poniendo en evidencia una serie de aspectos puntuales que corroboran la deuda. 14 Ahora Bien, el distanciamiento del materialismo histórico practicado por Francois Furet en sus libros y artículos sobre la Revolución Francesa no suprime el explícito reconocimiento del valor de las percepciones marxianas del fenómeno, aunque matiza su evaluación de ellas y las somete a un determinado orden de pertinencia. El historiador que ha reconocido en el marxismo su "cultura de origen", no ha dejado de afirmar también la permanencia de su interés en la obra del fundador, y particularmente en la del Marx analista de la revolución, 15 a cuyo estudio consagró en los últimos años un volumen específico.

16

La apreciación de las intervenciones de Furet debe tener en cuenta los diversos planos de incidencia de su crítica. En el nivel más inmediato, aquél en que se desenvuelven las polémicas puntuales, Furet se enfrenta con lo que los

revisionistas llaman "la ortodoxia" historiográfica de la tradición projacobina, en la que - con variantes individuales- se habría injertado la corriente marxista. Las remisiones a Marx en este contexto son generalmente de efecto contrastante: Furet busca demostrar las inconsecuencias de la "vulgata" frente a un legado considerablemente ambivalente que no justifica la invocación homogénea a los padres del marxismo. Hay, luego de éste, un segundo nivel, de más dilatado respiro, en el que Furet impugna la conformación general del materialismo histórico como método apto para dar cuenta de las transiciones históricas -o bien, de la permanencia de ciertas configuraciones de época- en virtud del rígido marco de la problemática de los modos de producción o de la estructuración de los intereses de clase (en desmedro de una percepción más fina de los márgenes de autonomía que conservan las formas institucionales de la organización política). Finalmente, en un tercer nivel de la crítica, la confrontación de Furet es con el mismo Marx -y secundariamente con Engels- a propósito del carácter que asume la Revolución Francesa en sus textos, reveladores de las aporías más profundas de un pensamiento que tropieza una y otra vez con las dificultades de un desafío que él mismo se ha planteado sin alcanzar a resolverlo. En este caso, el exégeta no sólo busca delimitar las condiciones de tal desafío, sino que comparte muchas de las intuiciones del autor criticado, las que -hasta cierto punto- son también aquellas que inspiran las posiciones más consolidadas del crítico: hay un Marx de Furet que devuelve, como un reflejo especular, las tonalidades que en el pensamiento de Furet asumen las ideas del mismo Marx. En lo que sigue, resumiré los dos primeros planos de esta amplia confrontación -que se refieren a debates más conocidos- para concentrarme luego en el último, no estudiado hasta ahora por los analistas del historiador francés.

La divulgación que ha tenido ' El catecismo revolucionario' y "La Revolución Francesa ha terminado"

17 permitió conocer al gran público las líneas más polémicas de la crítica furetiana, contenidas en un alegato brillante en favor de una reconsideración de la versión compacta de la Revolución implantada en la cultura democrática y socialista. Ese alegato, sin embargo, no incluye el aporte de nuevas investigaciones efectuadas por el crítico, ni la adición de piezas documentales desconocidas por los especialistas. La recomposición historiográfica de Furet se apoya en diversas contribuciones ajenas, ya sea aparecidas en los últimos años, o provenientes de la antigua acumulación de materiales e interpretaciones y seleccionadas en función de las necesidades de la demostración. El "clásico" Lefebvre, el iconoclasta Cobban y una serie de investigadores y eruditos (Soboul, entre ellos) son las fuentes que maneja Furet para desestimar con vigor la

influyente historiografía "jacobina" en algunos de sus puntos nodales y proponer, en su reemplazo, una versión problematizadora de la Revolución de la que está ausente la habitual opción del historiador por ciertos personajes o hechos estudiados (aunque, como se vio, también la tesis del dérápaje -luego relativizada-¹⁸ es discriminante y valorativa).

La recuperación de las tesis del Lefebvre de 1932 sobre un sesgo anticapitalista en las actitudes campesinas¹⁹ -revividas dos décadas después por Alfred Cobban-, de las de Le Roy Ladurie, Paul Bois y otros sobre la inexistencia o escasa significación de las rentas señoriales a fines del XVIII, de las de Chaussinand-Nogaret sobre la estrecha relación de la nobleza con el capital comercial, etc., relegan la ruptura revolucionaria de la burguesía a las dimensiones de un clisé ideológico. En conjunto, todas estas puntualizaciones críticas no sólo buscan desacreditar a la "ortodoxia"; más allá de esta tarea polémica, tienden a desplazar del foco de la atención las preocupaciones características del marxismo en el terreno de la historia revolucionaria, considerándolas tácita o explícitamente como problemáticas vetustas e inficionadas de diversos parti pris ideológicos.

Esto nos conduce al segundo nivel de la crítica, más generalizador y conceptual. Para Furet existe una total disociación entre la temática marxista clásica de los modos de producción y su sucesión histórica por un lado, y, por otro, la comprensión cabal y desprejuiciada de la serie de acontecimientos agrupados bajo el nombre de "Revolución Francesa". La primera pertenece al orden de una "cronología larga" y a un registro de tendencias económicas irreductibles al tipo de agitación política y modificaciones institucionales que tienen lugar en un lapso breve, cualesquiera sean los límites de esa "periodización corta" de la Revolución que uno elija (entre 1789 y 1794 ó 1799).²⁰ Es en este marco donde Furet, a la zaga del revisionismo inglés, desestima enfáticamente la aptitud del concepto de "revolución burguesa" para dar cuenta de la multiplicidad de datos empíricos y de la disparidad de planos de la realidad. Al desechar la temática de la transición por inadecuada y la de la lucha de clases por ilusoria -ya que fue elaborada por los propios actores o, luego, por ideólogos liberales que las convalidaban-, Furet cuestiona las credenciales del marxismo para hacerse cargo de sus problemáticas más relevantes. Pero, más allá de esta impotencia particular, es el mismo status del materialismo histórico como teoría científica de la sociedad el objeto de impugnación del crítico, quién, de esa manera, apunta al conjunto de la empresa de Marx descalificando su empeño más perdurable. ¿Significa esto que Furet desestima en bloque la elaboración marxiana? El pasaje a lo que llamamos tercer nivel de la crítica suministrará una respuesta matizada a

este interrogante.

En efecto, los lectores de Pensar la Revolución Francesa no pueden dejar de notar la recurrencia de la invocaciones positivas a Marx en un contexto de ácido sarcasmo hacia la producción intelectual de los epígonos jacobinizantes. Es que, dentro del dispositivo polémico de Furet en su enfrentamiento con los exponentes de la "ortodoxia" (Mazauric o Soboul, digamos), juega un papel importante la exhibición del contraste entre la ductilidad del fundador y la rigidez de los "marxistas", entre la capacidad de generar penetraciones sagaces del maestro la aridez y opacidad de sus presuntos discípulos. Pero no sería justo reducir estas evaluaciones del crítico al recurso circunstancial de una fácil polémica; en la reconstrucción que efectúa Furet de algunas posiciones de Marx se dibuja una consistente perspectiva analítica que es congruente con el módulo interpretativo que eligió el mismo Furet para elaborar su versión del fenómeno revolucionario. Desde luego, no es que sea desconocida o escasamente frecuentada aquella parte de la obra de Marx por la que Furet se siente particularmente atraído; la novedad reside en la conversión de ese corpus en pauta historiográfica. Y, por otro lado, tampoco está dentro de las intenciones del intérprete un rescate instaurador que fije los marcos de lectura correctos (y eluda los falaces), al modo en que un Althusser, por ejemplo, reconstruye lo que entiende el verdadero itinerario de la interpretación fundamental. En todo caso, este paralelo es servicial desde una óptica contrastante: una y otro periodizan a Marx, pero donde Althusser ve la progresiva afirmación de la ciencia de la historia, Furet percibe el fracaso de un proyecto científico; el materialismo histórico, pacientemente escrutado por Althusser en los sucesivos esbozos que lo consolidan, es desechado por Furet con impaciencia, pues el sólo percibe el desarrollo involutivo que bloquea una anterior percepción más fecunda de los hechos políticos. Conviene, entonces, acercarse a este Marx de Furet no sólo para registrar el perfil que le asigna su crítico, sino también para establecer su real productividad en los conceptos movilizados por el analista de la Revolución Francesa.

Si bien es posible reconstruir los juicios de Furet sobre la interpretación marxiana de la Revolución Francesa en sus escritos polémicos contra la ortodoxia (y particularmente en "El catecismo revolucionario"), parece mas oportuno revisarlos a partir de la formulación sistemática que adquieren en Marx et la Révolution Française. Insinuado ya como proyecto en 1971, fue sólo en 1986 cuando Furet hizo conocer ese trabajo en el que, bajo la forma de tres estudios que toman por objeto otras tantas fases del desarrollo intelectual y político de Marx, da por saldada su preocupación de levantar "un inventario y un análisis

Sistemático”²¹ de los textos marxianos alusivos al acontecimiento (los cuales, por lo demás, recopilados por el "marxólogo," Lucien Calvie, figuran en el mismo volumen).²²

La óptica general de Furet tiende a oponer, en Marx, por un lado las aperturas que admite una problemática filosófica y, por otro, los bloqueos suscitados por una sociología histórica (de vocación reduccionista, según el intérprete). La distinción crucial entre una y otra es que, mientras la primera, organizada en torno a las nociones de alienación y de inversión, permite pensar a lo político como hipóstasis (y deja planteado el problema de su relativa independencia), la segunda, enmarcada por los conceptos de modo de producción y de clases sociales, no ve en lo político más que el espacio de articulación de los intereses materiales dominantes. El corte en la obra de Marx es, pues, el mismo que efectúan muchos otros estudiosos, ya que distingue, en ella, los trabajos de la juventud, orientados por una preocupación antiespeculativa de matriz feuerbachiana, y los escritos posteriores, cuyo vector es, crecientemente, el que conduce a una penetración materialista de, la estructura económica de la sociedad burguesa. Pero Furet no se demora en consideraciones filológicas ni en evaluaciones pormenorizadas del conjunto de esa trayectoria, ya que su propósito es distinguir los puntos de vista marxianos sobre la Revolución Francesa y juzgar su continuidad o compatibilidad internas. Y, desde este ángulo, si bien nota la repetida fascinación que experimenta Marx por los acontecimientos de la Gran Revolución (elevada a paradigma de revolución burguesa) y las enseñanzas que allí cree encontrar para las tareas de su tiempo, la cuestión significativa es de naturaleza conceptual: ¿cómo interpreta el autor analizado la diversidad de formas estatales que se suceden dentro del ciclo revolucionario y, sobre todo, cómo entiende su correlación con la composición de la sociedad civil?

Esa es la razón de que Furet encuentre más rescatable el primer Marx, que en La cuestión judía y La sagrada familia problematiza la conexión de lo social y lo político, frente al Marx de La ideología alemana, cuyo énfasis materialista instaura una reconversión de lo político a lo social que impide pensar su desfase. Seguramente Furet aprecia los análisis posteriores de El 18 Brumario y La guerra civil en Francia, pero se declara insatisfecho por la inconsistencia que exhiben: junto al esbozo de una teoría de la independencia del Estado, hay, en su opinión, en los mismos textos, otras interpretaciones que la contradicen. En conjunto, el balance es depresivo: en aquella dimensión que es crucial para Furet, a saber, la especificidad de lo político, él no piensa, que la esterilidad o bien la inconsistencia del aparato analítico sean una característica del marxismo de la que está exento su fundador. Pues, tal como él lo ve, éste "no delegó en nadie la misión de

explorar las impasses a las que se enfrenta una historia política marxista", 23 ya que ese proyecto -incluso en él- se presenta siempre lastrado por un determinismo social que esteriliza sus resultados.

La severidad de estos juicios no debería sugerir la idea de que el propósito de "pensar la Revolución Francesa" sea antagónico con una recuperación selectiva del pensamiento de Marx sobre la Revolución. Como este pensamiento es plural, según Furet, sólo del "inventario" que lo abarca puede surgir el eventual aprovechamiento de sus esquemas interpretativos, por lo demás diseminados e intersticiales, nunca concentrados en un texto paradigmático (Marx no llegó a escribir esa Historia de la Convención sobre la que meditó en el 44). El "inventario" distribuye las opiniones de Marx en tres franjas biográficas desiguales que corresponden (las dos primeras) a los períodos de mayor densidad analítica del tema en cuestión y (la última) a un tramo más dilatado, donde los comentarios al respecto son sólo episódicos y, al mismo tiempo, la atención de Marx está más volcada, en cuanto a Francia, al Estado de Luis Napoleón y la Comuna. De modo que es la penetración marxiana de la historia política francesa y de los avatares del Estado moderno en ese marco ejemplar lo que rastrea Furet, quien, admirador de Tocqueville, no deja de cotejar a éste con Marx y de señalar sus coincidencias en cuanto a la evaluación del crecimiento ininterrumpido de la maquinaria estatal antes y después de la Revolución. ²⁴ Se puede resumir la lectura furetiana del siguiente modo:

1) El Marx feuerbachiano de los años 1842-45 interpreta el estado moderno según el modelo de la alienación religiosa, que él traspone a la esfera política. Como la oposición entre sociedad civil y Estado funda la contradicción entre el interés real y la alienación política, las formas que adopta el poder revolucionario (y, particularmente, el Terror) pueden ser vistas como otras tantas encarnaciones de la mistificación comunitaria. Aunque queda inexplicado el lazo que une a un Estado cambiante con una sociedad civil inalterada, al menos la temática de la ilusoriedad de lo político deja planteada toda una riqueza de desarrollos potenciales de los que no se podrá hacer cargo el materialismo posterior.

2) En efecto, para el sucesivo Marx materialista el Estado no puede ser sino un producto necesario de la constelación de intereses burgueses dominantes, lo que dota a la Revolución Francesa de un sentido más unívoco: es el desemboque político de una evolución económica y social. Furet observa que en este contexto interpretativo, ya no es posible pensar a la Revolución "como la manifestación de la naturaleza polimorfa del Estado moderno o como la alienación de la sociedad mercantil en una comunidad imaginaria de ciudadanos." ²⁵ La diversidad interna del proceso revolucionario no impide que el conjunto de sus fases se

resuma en la idea de una "epopeya única de la emancipación burguesa": el Terror mismo, en apariencia un episodio antiburgués, queda subordinado a esa marcha ascendente de la clase hegemónica, lo cual, según el crítico, no es más que un forma de negar la autonomía de la historia política ²⁶.

3) Finalmente, el Marx que Furet llama "de El Capital" (para indicar el imperio más sostenido de su actividad en los decenios del 50 y del 60) es también el que produce los análisis más brillantes de las nuevas convulsiones políticas francesas. Más inclinado ahora, frente al espectáculo de una clase política burguesa incapaz de regir su propio Estado, a conceptualizar a este último en término de una relativa independencia frente a la sociedad civil, el analista del golpe de Estado y de la insurrección de la Comuna no llega tampoco, piensa su crítico, a desprenderse del determinismo social. Así, aunque describe -en términos que Furet considera próximos a la perspectiva de L'Ancien Régime et la Révolution- el avance autónomo de la maquinaria administrativa y sugiere la existencia de una historia del Estado independiente de la historia de la sociedad, no obstante, en su explicación del encumbramiento de Luis Napoleón invalida la tesis de la independencia estatal, mostrando la naturaleza social del poder bonapartista a partir del respaldo y las expectativas campesinas. ²⁷

El anterior es sólo un esquema del análisis, considerablemente más frondoso, que Furet dedica a Marx y la Revolución Francesa en el volumen con el que cumplió su promesa (enunciada en "El catecismo revolucionario") de confrontar el marxismo "simplificado y simplificador" ²⁸ de los epígonos con las tensiones exploratorias de los fundadores. Textos "apasionantes" y "a veces, contradictorios" los había llamado: ²⁹ son términos que representan adecuadamente el leit-motiv de la lectura furetiana: el centenar de páginas dedicadas a estudiar las sucesivas visiones del fenómeno revolucionario en Marx están puntuadas por un doble movimiento de admiración y censura, reiterado síntoma de la atracción ambivalente que la reflexión marxiana ejerce en su crítica. Los reproches de incoherencia y reduccionismo coexisten con el encomio de la agudeza y profundidad de juicio. Marx nunca habría conciliado sus opuestos enfoques del Estado (producto de la lucha de clases o instancia parasitaria que las sobrevuela) ni sus dispares visiones de la burguesía (rectora del movimiento social, pero abocada a una desaparición inminente. Cuando la revolución triunfa en Francia, su forma y desarrollo son el desemboque inevitable de una evolución anterior; cuando fracasa en Alemania, ese desenlace es atribuido al variable desempeño de los actores; en un caso, prevalece su irresistible determinación social; en el otro, la naturaleza aleatoria de los factores en juego; lo político aparece allí subordinado, aquí subordinante. Para Furet, todas estas

incertidumbres se deben a una interpretación forzada de la Revolución Francesa (y, en general, de la historia de Francia) a partir de un método inflexible y de una fascinación por la coyuntura (revolución alemana, Comuna parisiense). Por eso, las simpatías del intérprete se concentran más fácilmente en los escritos exentos de esa doble servidumbre; en el Marx aún inmune a ese "empobrecimiento del análisis histórico que entraña [la] interpretación materialista." ³⁰ En este caso, su "inventario", más indulgente y comprensivo, deja traslucir una neta receptividad a los planteos reseñados e induce en el lector de Furet el diseño de un inventario diferente: el de las consonancias entre Furet y ese Marx.

En efecto, de la lectura conjunta de Pensar la Revolución Francesa y Marx et la Révolution française (así como otros textos circunstanciales) surge una reversión de atribuciones, pues muchas de las tesis polémicas del historiador sobre la verdadera naturaleza de la Revolución no son sino desarrollos heurísticos de las percepciones del joven Marx sobre el mismo fenómeno. La clave de bóveda de la argumentación reside en el postulado de que las vicisitudes a que da lugar la dinámica política durante la Revolución no se explican por la cambiante situación de las luchas de clase sino por la variable posibilidad que tienen los grupos políticos de monopolizar los símbolos de legitimación. La rivalidad se establece en el terreno de la comunicación en una situación en la que "el circuito semiótico es el amo absoluto de la política". ³¹ Comprender el vasto acontecimiento, entonces, supone aceptar que lo propio de la Revolución es el hecho de sustituir "la lucha de los intereses por el poder por una competencia de discursos por apropiarse de la legitimidad". ³² Marginando las interpretaciones clasistas del proceso e impugnando, por tanto, la reducción de lo político a lo social, Furet ve el marco de las luchas entre fracciones como un campo de fuerzas gobernado por la efusión de la palabra y la apropiación violenta de los símbolos. "La Revolución ha instalado esta simbólica en el corazón de la acción política...es ella, y no los intereses de clase, la que arbitra provisoriamente los conflictos de poder". ³³

¿Qué significa esto sino desplazar los problemas de la inherencia social de los grupos en disputa y de la base estructural de los proyectos enfrentados por el juego de las representaciones y la batalla de los símbolos? En Furet, la cuestión de la ideología del poder queda absorbida por el tema del poder de la ideología. Y es aquí donde el encuentra al Marx desmitificador del 44: su fórmula preferida para abarcar el movimiento de conjunto del periodo álgido de la Revolución, el de la dictadura jacobina, es una fórmula de Marx: "la ilusión de la política". ³⁴ En este sintagma condensa Furet su percepción mas consolidada del fenómeno revolucionario, la que registra en este el predominio acabado de las figuraciones

políticas e ideológicas sobre las determinaciones sociales y económicas. Pero se trata al mismo tiempo de un fenómeno circunscripto: es el Marx de La sagrada familia³⁵ quien acude, una y otra vez, en las demostraciones de Furet, para marcar el contraste entre la sociedad real (que se establecerá sobre sus pies después de Termidor) y el romanismo resucitado de las grandes jornadas jacobinas, el de Saint-Just y de Robespierre: aquel ropaje ideológico que daba cuerpo a su ilusión de la política. Desquite de aquélla sobre esta o "desquite de lo social sobre la ideología",³⁶ puntualiza Furet citando a Marx o sin citarlo, hasta tal punto ha incorporado el diagnóstico.

Toda la elaboración a este respecto en Pensar la Revolución Francesa es tributaria de un módulo interpretativo marxiano que asigna a "la superstición política" el rasgo distintivo de la revolución burguesa en Francia (así como en la de Inglaterra había sido la superstición religiosa: Marx lo consigna en El 18 Brumario³⁷ y Furet en "La Revolución Francesa ha terminado" 38). Del mismo modo, la enajenación del Estado en las dictaduras sucesivas de Robespierre y de Napoleón es vista por Furet a partir de un texto de Marx (donde se asocia la revolución permanente y la guerra permanente) elogiado sin reservas. Se trata de un "brillante análisis", dice, que pudo haber servido de epígrafe a la historia de la Revolución que arlos antes compusiera con Richet.³⁹ Pero además, agrega, el mismo está implícito en la tesis del dérápaje, tesis que, como se sabe, había suscitado el ácido rechazo de Soboul, Mazauric, Vovelle, etc. (el leit-motiv furetiano: Marx contra los marxistas).

Así, pues, la reconstrucción efectuada por Furet en el libro sobre Marx permite ver como ciertos motivos característicos de su pensamiento se inspiran o bien en la letra de Marx, o bien en una versión elaborada de las intuiciones de éste. En Pensar la Revolución Francesa había asentado la idea antirreduccionista de una disociación entre el devenir acontecimental de la Revolución y la expansión de la ideología jacobina: esta última funcionaba como una instancia autónoma" cuyos efectos se ejercían en un medio enrarecido del que había desaparecido "el principio de realidad"⁴⁰. En el otro libro, adjudica a Marx una lectura de los hechos en la que el principio explicativo del desarrollo revolucionario es una "hipóstasis de lo político" que establece su movimiento en un plano discordante con su "base real", dando lugar a una verdadera "hipertrofia provisoria" de esa instancia, autonomizada ahora de las condiciones que le dieran origen.⁴¹ La "nación democrática moderna", así como la integración de las masas en el Estado, derivaban, en Pensar...⁴² del "modelo ideológico" en que había cristalizado el sentimiento nacional impulsado por la guerra. Simétricamente, en el otro libro, Furet acredita a Marx el haber visto el surgimiento de la modernidad

política en conexión con el ciclo revolución permanente-guerra permanente, propio de la historia del Estado revolucionario, a su vez diferenciada de la historia de la sociedad civil; en definitiva, "para el joven Marx, la Revolución francesa es la génesis del Estado moderno" 43. Pero esta génesis es indisociable, para Furet y para el Marx que él recupera, del nacimiento de la ciudadanía democrática y sus ilusiones, un tema que le permite al primero evocar, con fines comparativos, a su gran mentor Tocqueville.

Mediados por Furet, los respectivos sistemas interpretativos de Tocqueville y de Marx aparecen vinculados en el campo de una común problemática: "la abstracción democrática".44 El cotejo no se origina solamente en la intención de aproximar, en un punto decisivo, a los dos grandes pensadores de la modernidad, sino en el propósito, mas específico, de evaluar sus respuestas. Furet toma partido por Tocqueville, quien habría descubierto en la ilusión de la democracia su verdadera realidad y su fuerza, frente a Marx, buceador de las condiciones históricas en que la igualdad hallaría concreción, más allá de su forma ilusoria. Para la crítica furetiana, es esta última postura la que desviará a Marx de un estudio sistemático del Estado moderno, orientándolo a su obsesiva crítica de la economía política. Apertura fructífera del primero, que envuelve "un valor predictivo superior al de Marx", y desplazamiento del segundo a la "utopía" de "la abolición del asalariado". 45 El reproche a Marx es, otra vez, el de ser incapaz de profundizar en sus correctos esbozos de un tratamiento específico de lo político, negándose, entonces, a "pensar su autonomía bajo otra forma que la

de la ilusión" 46. De allí que todos los juicios favorables que le merecen a Furet un conjunto de análisis de Marx, estén siempre condicionados a la medida relativa en que este último pudo acceder a la fundante dimensión política de la modernidad, sin desvirtuarla. Pero la profunda afinidad en que se encuentra con ellos resulta patente no sólo de la reconstrucción emprendida, sino de los términos explícitos en que la admite. "Creo -ha dicho- que la más formidable invención de la revolución francesa no es una sociedad sino el poder político, son las formas del cuerpo político. En este sentido, por otra parte, estoy de acuerdo con el joven Marx, que dijo lo mismo". 47

Cabría ampliar el alcance de esta admisión, y preguntarse si sólo concierne al joven Marx. En realidad, lo que ha incorporado Furet dentro de sus propios esquemas es toda una problemática que, iniciada por el joven Marx, se prolonga en el Marx maduro. Tomemos una conceptualización extraída de un contexto donde aquel no cita a Marx ni invoca sus teorías. En Pensar..., el autor defiende estas tres ideas enlazadas: 48 1) está en la naturaleza de los acontecimientos revolucionarios el contener un denso componente ideológico que opera como una

"máscara" encubridora de los "procesos reales"; 2) toda revolución es, por un lado, una ruptura en los marcos mentales y, por otro, una poderosa "recuperación del pasado"; 3) la tarea principal del historiador es desmixtificatoria: su deber consiste en disipar la "ilusión fundadora y finalista" en la que ha quedado detenida la conciencia de los actores y de sus herederos. Lo que aquí Furet presenta como su propio "punto de partida"⁴⁹ puede ser leído, en efecto, como una paráfrasis de diversos pasajes de La ideología alemana, El 18 Brumario y el Prólogo a la Contribución, textos del Marx materialista repudiado por Furet que incluyen ese triple señalamiento: la recidiva imaginaria del pasado durante las revoluciones;⁵⁰ el imperativo de distinguir, en tales transformaciones, entre el proceso real y la figuración ideológica;⁵¹ el necesario distanciamiento del historiador respecto a la conciencia histórica.⁵² Puede ser oportuno, entonces, partir de ese paralelismo para indicar algunos aspectos contrastantes de las respectivas ópticas de Furet y de Marx.

Entre las imputaciones de "El catecismo revolucionario" que tienen como blanco a Albert Soboul, hay dos -encadenadas- que conviene recordar. Como investigador de la historia, Soboul, según su censor, llega a conclusiones culpablemente estériles, pues luego de dos siglos de erudición e interpretación, se limita a "compartir la imágenes del pasado"⁵³ que tuvieron los mismos actores de la Revolución. Como historiador marxista, por lo demás, sus resultados son mas bien paradójicos, ya que convalidan "la conciencia ideológica contemporánea del acontecimiento"⁵⁴ que se debería explicar. En la acumulación de estos cargos, reconocemos a un Furet muy compenetrado de la marxiana tesis de la distorsión ideológica que opera doblemente: en los hechos mismos y en su (posterior) interpretación refleja. La referencia canónica a este respecto es el pasaje de La ideología alemana donde se critica a la interpretación idealista de la historia por duplicar conceptualmente el desconocimiento de sí misma de la época estudiada: al retener como base de la reconstrucción sólo los conflictos ideológicos que atareaban a los hombres del pasado, esa concepción se veía "obligada a compartir, especialmente, en cada época histórica, las ilusiones de esta época".⁵⁵

El distanciamiento que propone Furet tiende, en consecuencia, a recuperar ese recelo sistemático de Marx frente a los productos de la conciencia enajenada y su recursividad seudoteórica. Lo que no está claro es si tal remisión -tácita o explícita- a las posiciones de Marx agota el sentido de estas últimas; y, por otra parte, si a su vez las posiciones de Marx, ahora reconstruidas, aparecen inconciliables con la práctica historiográfica de Soboul (y otras afines). Habría que ver, pues, a) si el dictamen de Marx, que descalifica a cierta Historia por

incorporar acriticamente en su interpretación las ilusiones de la época estudiada, implica de por sí una descalificación de la ilusión revolucionaria; y b) si en consonancia con esa concepción, existía para los revolucionarios del 93, digamos, un antagonismo irreconciliable entre "la ilusión de la época" y lo que se consigna en otro lugar como "la misión de su tiempo".⁵⁶ Es entre tales extremos que se juega, para Marx, la inherencia histórica de la conciencia revolucionaria característica de los protagonistas de una revolución burguesa.⁵⁷

En el primer caso, la cuestión tiene un alcance general: ¿funciona "la ilusión de la época" al modo de una instancia esterilizante que impide el cumplimiento de la referida "misión" histórica? En el segundo, el problema tiene un contenido más específico: careció de eficacia la "ilusión política" de los revolucionarios franceses? Para responder al primer interrogante, hay que tener presente que, en la concepción de Marx, la ilusividad de la conciencia no implica la ausencia de un sustrato objetivo en los conflictos clasistas (al modo en que Furet los descarta como determinantes del Terror y la ideología jacobina del período), sino su transfiguración y, por tanto, la localización errónea de los móviles. "Una época – indica La ideología alemana– imagina que se mueve por motivos puramente

' políticos' o 'religiosos a pesar de que la ' religión' o la 'política' son simplemente las formas de sus motivos reales".⁵⁸ La disociación de estos planos en la historia efectiva no puede servir entonces de pretexto para una recomposición viciada del objeto histórico. Si "todas las luchas que se libran dentro del Estado" - advierte el Prologo a la Contribucion- no son más que "las formas ilusorias" en que se manifiestan "las luchas reales entre las diversas clases", el estudio de esas revoluciones exige distinguir entre "el trastrocamiento material de las condiciones económicas de producción" "las formas ideológicas dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen."⁵⁹

Así, pues, el investimento ideológico del móvil revolucionario constituye, para Marx, la modalidad necesaria en que una clase empeña su acción en las condiciones de opacidad histórica en que se desenvuelven sus luchas. Lo que Marx pide al historiador, en consecuencia, es que no tome ese investimento por la razón última de los conflictos (caso en el que no haría más que "compartir" una mixtificación datada: "la ilusión de la época"), sino que ascienda hasta sus condiciones. Mientras las " formas ideológicas" denuncian una autonomización ficticia de los motivos explícitos, los "motivos reales", arraigados en el ser social de la clase, conducen a la globalidad que los explica, tanto a ellos como a sus transfiguraciones ideológicas. Se puede preguntar, entonces, si en esa derivación que separa, discrimina y asocia lo real y lo ilusorio de acuerdo a una

determinación de éste por aquél ha fallado la historiografía "ortodoxa" de la Revolución Francesa. Para dotar a esta cuestión de un contenido mas preciso, es conveniente enlazarla con el segundo problema planteado: la caracterización marxiana de la "ilusión política" de los revolucionarios franceses. En este caso, el locus classicus figura en el conocido inicio de El 18 Brumario, un tramo que, curiosamente, Furet no analiza al comentar extensamente la interpretación marxiana de la Revolución, a pesar de que su temática recorre esos mismos comentarios.

El doble objeto de ese texto es la repetición/diferencia en el curso de la historia y la desigual distancia que establecen las revoluciones (por un lado, las del siglo XIX; por otro lado, las anteriores) con la transfiguración de los roles en la acción. Allí se muestra que el travestimiento heroico de los protagonistas de la Revolución Francesa fue un recurso propio del "imaginario" político de la época (la "especial ilusión" que los paradigmas clásicos inducían en los actores del drama y que se expresaba en su "ropaje romano" y sus frases romanas"), para trascender el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener la pasión a la altura de la gran tragedia histórica." ⁶⁰ La ilusión ideológica, pues, no actuaba como un velo encubridor de las tareas de la hora, sino como una iluminación que magnificaba su sentido y multiplicaba sus efectos. "Servía -dice Marx- para glorificar las nuevas luchas... Para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su cumplimiento". ⁶¹ La recuperación furetiana de la temática de la ilusión" en Marx ocluye ese pendant de la ilusión en la tarea objetiva y, por extensión, la inscripción histórica de la modulación ideológica. De los dos juegos de disfraces a que alude Marx, el que tiene su correlato en una "misión" por cumplir y el que, en cambio, es un travestimiento huero con vocación de triste caricatura, Furet retiene el último y pasa por alto el primero, seguramente sospechable de teleologismo o determinismo. En su reconstrucción de la retórica marxiana de las revoluciones, el lugar de preferencia lo ocupa la parodia (y no el prototipo, su opuesto), lo que es explicable si se tiene en cuenta el énfasis puesto en la libre organización de la instancia política, con su ballet de figuras simbólicas y efusiones semánticas autocentradas. De allí que encuentre en el joven Marx una afinidad mayor con su propio sistema de pensamiento: en el único pasaje homólogo del mencionado (proveniente de El 18 Brumario) a propósito de la superposición histórica antigüedad/modernidad -donde Marx postula que la caída de los jacobinos se debió a su confusión de la república antigua, basada en la esclavitud real, con el Estado moderno, basado en la "esclavitud emancipada, la sociedad burguesa"-, ⁶² Furet hace hincapié en el anacronismo que de vela el análisis y resume: "el anacronismo es el otro nombre

de la ideología jacobina" ⁶³. Al omitir toda referencia al citado incipit de El 18 Brumario, pierde la oportunidad de matizar su comentario general introduciendo la idea, característica de la visión alternativa de Marx, según la cual la recuperación del ropaje y el verbo de la antigüedad no desvirtúa los imperativos de la modernidad, sino que los potencia: todo lo contrario del anacronismo.

Por lo demás, si la "ilusión política" de los revolucionarios no se mostró disociada de la "misión de su tiempo", es cierto que la Revolución Francesa estuvo lejos de "cobrar conciencia de su propio contenido," ⁶⁴ pues éste -para Marx- no consistía en el imposible imperio de la virtud romana o espartana, sino en la emancipación y establecimiento de la sociedad burguesa moderna. Ahora bien, la historiografía marxista no ha hecho otra cosa que insistir en este tópico, como lo prueba además la propia crítica global de Furet, quien, con inspiración toquevilliana, descrea de esos comienzos abruptos. Pero si es así, pierde validez la otra imputación, ya que ocuparse de los "motivos reales" que impulsaron a la Revolución no es reconducir y validar "la conciencia ideológica contemporánea" a esa acción. Pues, en definitiva, esa conciencia estaba asociada a una autocomprensión de la burguesía como clase universal y no como parcialidad dominante; y en la distancia entre los hechos y los principios reside todo el equívoco que esa ideología no estaba preparada para asumir: no es su discurso sino las constricciones que lo producen el objeto por excelencia del análisis marxista. Que el diseño de la modernidad haya revestido la forma de una apelación a la "poesía del pasado" ⁶⁵ es un índice de la limitación ideológica de los actores históricos y de las exigentes tareas de conceptualización en los historiadores que la descifran. Y en el trabajo de discernimiento de los "motivos reales" a los que se refiere Marx o de los "procesos reales" que menciona Furet, es menos obvio de lo que cree este último que la historiografía "ortodoxa" haya revelado mayor indignancia que otras corrientes interpretativas.

*José Sazbón
U.B.A.*

NOTAS

¹ Alfred Cobban: "The myth of the French Revolution", en Aspects of the French Revolution, Paladin, Londres, 1971; art.orig.:1955.

² Alfred Cobban: La interpretación social de la Revolución Francesa, Narcea, Madrid, 1976, pp. 2627; orig.: 1964.

³ Karl Popper: The Open Society and its Enemies, Routledge and Kegan Paul, Londres, 2. t., 1980 (1a.ed.1945); The Poverty of Historicism, Harper and Row, Nueva York, 1964 (1a.ed.1957).

4H.B.Acton: La ilusión de la época, La Reja, Buenos Aires, 1959; orig.: 1955.

⁵ Isaiah Berlin: Lo inevitable en la historia, Galatea/ Nueva Visión, Buenos Aires, 1957; orig.: 1954.

⁶ Jean Paul Sartre: Critique de la raison dialectique, tome I: Théorie des ensembles pratiques, Gallimard, París, 1960.

⁷Claude Lévi-Strauss: El pensamiento salvaje, Fondo de Cultura económica, México, 1964; orig.: 1962.

⁸ Cf. Gareth Stedman Jones: " History: the Poverty of Empiricism", en Robin Blackburn (ed.): Ideology in Social Science, Fontana/Collins, The Chaucer Press, Bungay, Suffolk, 1972.

⁹ Un ejemplo expresivo de este vuelco lo suministró, en 1964, el libro de un discípulo de Lévi- Strauss, Lucien Sebag, quien desarrolló todas las tensiones que quedaban encerradas en el título de su trabajo Marxismo y estructuralismo (recordemos, para allanar la percepción de los contrastes, que un célebre debate homólogo había tenido lugar no mucho antes -entre Sartre y Garaudy especialmente- bajo la leyenda "marxismo y existencialismo"). Cf. Lucien Sebag; Marxisme et Structuralisme, Payot, París, 1964; Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, J.Orcel: Marxisme et Existentialisme. Controverse sur la dialectique, Pion, París, 1962.

¹⁰ Louis Althusser: Pour Marx, Maspero, París, 1965; Louis Althusser, Etienne Balibar, Jaques Ranciere, Pierre Macherey: Lire le capital, Maspero, París, 1965, 2 vols.

¹¹ Francois Furet y Denis Richet: La Révolution française, Marabout, París, 1979; 1 a.ed., 1965.

¹² Claude Mazauric: " Sur une nouvelle conception de la Révolution" (1967), en Sur la Révolution française. Contributions a l'histoire de la révolution bourgeoise, Editions sociales, París, 1970.

¹³ Francois Furet: Pensar la Revolución Francesa, Petrel, Barcelona, 1980; orig.: 1978. En adelante: Pensar.

————¹⁴ Para una especificación de esta deuda, cf. José Sazbón: "La revisión antihistoricista de la

Revolución Francesa", en Cuadernos de Filosofía, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, año XX, Nro. 33, octubre 1989, pp. 3-29.

¹⁵ Noemí Goldman y Jorge Tula: "Democracia, igualdad, revolución. Una conversación con Francois Furet": en Debates en la sociedad y la cultura, Buenos Aires, año II, Nro. 4, octubre-noviembre de 1985, pp. 41 y 44.

¹⁶ Francois Furet: Marx et la Révolution française, Flammarion, París, 1986. En adelante: MRF.

¹⁷ Textos, respectivamente, de 1971 y 1978, incluidos en Pensar cit.

¹⁸ Cf. F. Furet y D. Richet: La Révolution française cit., prólogo a la "nueva edición", 1973; [Massimo Boffa]: "Qui és...Francois Furet", en Debats Nro. 4, Barcelona, 1982.

¹⁹ Georges Lefebvre: "La Révolution française et les paysans" (1933), en Etudes sur la Révolution française, Presses Universitaires de France, París, 1963.

²⁰ Pensar cit., p. 152.

²¹ Id., p. 115.

²² "Textes de Marx. Réunis, présentés, traduits par Lucien Calvié", en MRF cit.

²³ MRF cit., p. 91.

²⁴ Id., p. 100.

²⁵ Id., p. 54.

²⁶ Id., pp. 55, 58.

²⁷ Id., pp. 108-110.

²⁸ Pensar cit., 115.

²⁹ Ibid.

³⁰ MRF cit., p. 74.

³¹ Pensar cit., p. 68.

³² Id., p. 69.

³³ Id., p. 71.

³⁴ Id., pp. 40, 79; MRF cit., pp. 26-27, 36, 38-43.

³⁵ Carlos Marx y Federico Engels: La sagrada familia, Editora Política, La Habana, 1965, VI 3c.

³⁸ Pensar cit., pp. 79, 99.

³⁷ C. Marx: "El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", en Marx-Engels: Obras escogidas en tres tomos, Progreso, Moscú, 1981, t.1, pp. 408-409.

³⁸ Pensar cit., p. 41.

³⁸ Id., pp. 164-165. ⁴⁰

Id., p. 163.

⁴¹ MRF cit., pp. 36, 42.

⁴² Pensar cit., p. 161.

⁴³ MRF cit., p. 35.

⁴⁴ Id., p.40.

⁴⁵ N. Goldman y J. Tula: "...Una conversación con Francois Furet" cit., p.43.

⁴⁸ MRF cit., p.43.

⁴⁷ N. Goldman y J. Tula: "...Una conversación con Francois Furet" cit., p. 44.

⁴⁸ Pensar cit., p. 150.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ C. Marx: " El Dieciocho Brumario..." cit, pp. 408- 409.

⁵¹ Karl Marx: Contribución a la crítica de la economía política, Siglo XXI, México, 1980, Prólogo, p. 5.

⁵² *Carlos Marx y Federico Engels: La ideología alemana, Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, pp. 41-42.*

⁵³ Pensar cit., p. 120.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ C. Marx y F. Engels: La ideología alemana cit., p. 42.

⁵⁸ C. Marx: "EI Dieciocho Brumario..." cit., p. 409.

⁵⁷ Para una confrontación de características entre revoluciones burguesas y revoluciones proletarias, cf. C.Marx: "El Dieciocho Brumario..." cit., pp. 410-412.

⁵⁸ C. Marx y F. Engels: La ideología alemana cit., p. 42.

⁵⁹ C. Marx: Contribución...cit., p. 5.

⁶⁰ C. Marx: ' 'El Dieciocho Brumario...' cit., p. 409.

⁶¹ Id., p. 410.

⁶² C . Marx y F. Engels: La sagrada familia cit., p. 199.

⁶³ MRF cit., p. 34.

⁶⁴ C. Marx: ' 'El Dieciocho Brumario...' cit, p. 411.

⁶⁵ Id.;p. 410.