

LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y EL SURGIMIENTO DE LA HISTORIA SOCIAL DEL SIGLO XIX*

Por: **Juan Guillermo Gómez García**
Universidad de Antioquia

A Natalia Vallejo

La Revolución Francesa significó, según la innumerablemente citada frase de Hegel, “la aurora del mundo moderno”. Pero esta aurora, también sabemos, no se desplegó como arrastrando lenta y naturalmente el mundo histórico de la vieja Europa, sino que se vio múltiples veces eclipsada, negada, atajada, ensombrecida. Fue una aurora difícil y contradictoria; pero una aurora al fin que despertaba no en un día de verano sereno y alegre para los pueblos esperanzados por la filosofía de la Ilustración, sino más bien en una mañana brumosa de un crudo invierno, en la que no se sabía a ciencia cierta si el ojo humano y el cuerpo humano y el espíritu humano se verían acogidos cálidamente por los rayos del cenit luminoso de la “libertad, la igualdad y la fraternidad”. Turbia y turbulenta, esta aurora fue despejando los interrogantes de ese perezoso y empecinado *Ancien Régime*, que por primera vez la Asamblea constituyente francesa había declarado, jurídica y oficialmente, como derogado. Si de hecho, sólo la imaginación burguesa y la voluntad constitutiva burguesa ponían fin a la era de la monarquía absolutista de los Capetos, ya la misma imaginación y la voluntad indeclinable del Tercer Estado marcaba un nuevo e inaplazable rumbo a la historia. Con este acto, que despertó las furias conservadores de un Edmund Burke o Bonald, pero también las adhesiones más entusiastas de un Thomas Paine o Hölderlin, constituye en efecto la controversial partida de bautismo del mundo contemporáneo; hasta el día de hoy, sin duda, ningún pueblo de la tierra ha podido sustraerse a la atracción de su fuerza histórico-política y de sus inextricables consecuencias.

¿Qué trajo la Revolución Francesa? El triunfo de la “vil burguesía”, para decirlo con el utopista tecnócrata Saint Simon, o del “Tercer Estado”, para emplear las palabras del abate anti-feudalista Sieyès. En efecto, el “Tercer Estado”, identificado con la nación, con ese conjunto que componía el 98% de la población, que lo era todo en realidad y que no era nada en términos de reconocimiento jurídico, se abrió paso en forma firme y sin vacilaciones ante los estamentos clericales y nobiliarios. Con la convocatoria de los Estados Generales por el rey en agosto de 1788, como se ha reconocido en un sinnúmero de interpretaciones

* Conferencia leída el 6 de noviembre de 2001 en el Paraninfo de la Universidad de Antioquia al inaugurar la *Lecciones de noviembre* organizadas por el Instituto de Filosofía de la misma Universidad.

históricas, se inauguraba, sin advertirlo todavía muy bien ninguno de los agentes sociales, una era de grandes transformaciones en todos los órdenes de la vida constitucional, administrativa, política y socio-cultural del mundo europeo. El "Tercer Estado", al arrogarse rápidamente la representación nacional, por encima del clero y la aristocracia, despejaba un interrogante de grandes dimensiones. Este interrogante quedaba planteado en términos de poder político, de la nueva constitución del poder estatal y de las nuevas e inéditas relaciones que la sociedad, en adelante identificada con la sociedad civil o burguesa, vendría a desempeñar. Tarde o temprano, con la convocatoria a los Estados Generales que toman el nombre de Asamblea Nacional desde inicios de su instalación, se da un giro repentino a la historia de la sociedad europea. Este giro dejó al descubierto las nebulosas que recubrían la relación entre el Estado (político) y la sociedad (civil); entre el poder político y la maquinaria productiva. Tarde o temprano, pues, pero sobre todo al instante de verse obligado Luis XVI a abdicar del trono en septiembre de 1792, se vio que el "rey taumaturgo", ungido con los óleos de la "santa ampolla", carecía de misterio alguno. Que su cabeza rodara guillotizada el 21 de enero de 1793, era una natural consecuencia del Primer terror revolucionario, pero a la vez una forzada circunstancia decorativa del ascenso incontenible de un nuevo mundo. La burguesía al asumir el poder, desmitificaba el aparato de poder estatal, que ya se revelaba sólo como aparato mundano de poder, y establecía un nexo paradójico y contradictorio con la base social que sostenía esta estructura de dominio. Se abrían las puertas de la secularización del Estado que ya se había atisbado en las obras de Montesquieu y Rousseau.

Fue, justamente, este dismantelamiento del misterio del poder político, del Estado monárquico, lo que constituye lo nuevo de la Revolución Francesa. Por primera vez el sistema de las "grandes potencias" (Ranke) se enfrentaba ante la amenaza de una convulsión universal de las estructuras feudal-aristocráticas, anudándose una nueva serie de conflictos hasta ese momento no vividos ni con esa intensidad ni con esa dimensión. La marcha de la burguesía derribaba o pretendía arrasar con los vestigios de una sociedad obsoleta, pero a la vez dejaba anidado el conflicto social nuevo con las clases de desposeídos que la había acompañado entusiasta a este gesta sin precedentes. También se sabe que con la masacre el 17 de julio de 1791 en el Campo de Marte ordenada por Lafayette, se abría un foso entre las dos clases sociales, *le bon citoyen* y el *menu peuple* (poseedores y desposeídos), que ya se veían con mutuo recelo, sin perjuicio que muchas veces se volvieron a ver hombro a hombro en el mismo lado de la contienda social. Esta compleja constelación inaugurada por la burguesía francesa a mediados de 1789 es el origen, con razón, del mundo moderno: la aurora anunciada por el genio filosófico de Hegel. El tire y afloje de estos dos protagonistas sociales, se constituyen en el meollo de nuestro mundo político, sobre todo a partir de 1848. Basta agregar que el *Manifiesto de los iguales* del calvinista Babeuf, que había querido participar directamente en la toma de la Bastilla, recuperaba una tradición comunista que desde el platonismo, la *Utopía* de Moro y Morelly gravitaba como salida extrema a los problemas sociales, y que para este caso representó un antecedente nada despreciable. Por primera vez en el mundo moderno, inserto en una clara conspiración de sabor popular, se exhumaba este ideario de la propiedad comunal y de la vida social igualitaria que fue tan decisivo, igualmente, en el curso del siglo siguiente. La ejecución de Babeuf el 27 de mayo

de 1797, luego de una defensa conmovedora y apasionada de sus motivos de llana justicia social y de honda filosofía política, marca otro de los hitos de este complejo nudo de simultaneidades derivadas de la gran Revolución.

Se requirió un poco más de medio siglo para que la reflexión histórica, la escritura historiográfica propiamente dicha, pudiera comprender en toda su magnitud el impacto de lo sucedido en el 89. Los nombres de Lorenz von Stein, Karl Marx y Alexis de Tocqueville enfrentaron el acontecimiento histórico y pusieron de presente no sólo la magnitud del acontecimiento sino que construyeron, cada uno a su manera, los instrumentos conceptuales para distanciarse críticamente de esa tempestad histórico-universal. La escritura histórica en manos de ellos dejó de ser mera historia política o historia cultural como se experimenta en un Voltaire o David Hume, para convertirse en teoría social. La consigna ilustrada de Bolingbroke, "la historia es filosofía enseñada en ejemplos", dejaba de tener sentido porque en adelante la historia ya no era un palimpsesto de un programa moral. Sólo la Revolución Francesa al despejar el misterio del poder político y replantear las relaciones entre Estado y sociedad (ya lo había hecho filosóficamente Hegel en *La fenomenología del Espíritu* y en *La filosofía del derecho*) surtió las bases históricas concretas de ese cambio de perspectiva. La intensa inestabilidad que padeció Francia, durante el medio siglo subsiguiente, se ofrecía como el campo de análisis propicio para desenredar el complejo ovillo revolucionario. El conflicto político, el movimiento social, la revolución en sí dejaban de ser una aberración incomprensible para estos tres autores y cada uno intentará dar una respuesta coherente, una respuesta teórica para estas sucesivas convulsiones contemporáneas. La vista de lo sucedido contemporáneamente es el acicate insoslayable para asomarse sin prejuicio a lo sucedido con la toma de la Bastilla. Mientras la burguesía no hubiera doblegado a la monarquía y el proletariado no se presentara como una seria amenaza a la burguesía, la escritura histórica no hubiera tenido la experiencia suficiente para comprenderse como "cuestión social". El episodio y la cronología de eventos políticos cede al problema social y a la construcción teórico-conceptual.

El concepto de sociedad y la historia social de la Revolución Francesa hasta el año de 1830 (1850) del alemán Lorenz von Stein significó, en un cierto sentido, el primer acercamiento problemático a la historia de la Revolución Francesa. Nacido el 15 de noviembre de 1815 en Barby (Schleswig) como hijo de un mayor al servicio prusiano, de la rancia familia aristocrática de von Wasner, y una madre de origen burgués, emparentada con el destacado geógrafo Chr. G. D. Stein, Lorenz von Stein padeció, desde su niñez, la equívoca circunstancia de su procedencia desigual. El matrimonio morganático significó el desconocimiento por parte de la rama paterna de ese fruto indeseado socialmente. Culminó el joven von Stein sus años de *Gymnasium* (bachillerato clásico) en Flensburg y pasó, después del servicio militar,

a las Universidades de Kiel y Jena, donde estudió derecho y filosofía. Funcionario en Copenhague, ya para 1840 obtenía su doctorado en derecho en la Universidad de Kiel. Como corresponsal en París del *Deutschen Allgemeinen Zeitung*, von Stein entró en contacto con los más destacados líderes del movimiento socialista, Considérant, Reybaud, Blanc y Cabet, que coparían la escena radical francesa hasta el advenimiento de la Revolución del 48. Allí publicó su importante libro sobre el *Socialismo y comunismo en la Francia contemporánea* (1842) que le daría una destacada notoriedad. De regreso a Alemania, se habilitó igualmente en Kiel y fue nombrado profesor ordinario en esta institución. Rechazó el ofrecimiento del otorgamiento de título nobiliario de su familia paterna, pues pensó que él se lo merecía no por su origen sino por su alta formación y sus servicios indiscutibles. Resistió la invasión danesa a Schleswig lo que le atrajo grandes inconvenientes. Para evitar su captura, huyó a Munich donde colaboró en diversos diarios con contribuciones sobre la cuestión de Schleswig-Holstein. En 1854 fue nombrado profesor en la Universidad de Viena a instancia del ministro de finanzas von Bruck, donde durante treinta años ejerció su actividad profesoral y fue permanente consejero ministerial en el ámbito de su competencia en la economía política. Sus esfuerzos de poner en práctica sus teorías encontraron innumerables dificultades y contratiempos. Su preocupación científica en la teoría del Estado, la administración pública y el derecho administrativo estuvo amplia y fielmente reflejada en su vasta producción académica, tenida en su época como contribuciones científicas novedosas y de primer rango académico. Como representante del "socialismo conservador" se tiene a von Stein como precursor de Rodbertus y Schmoller y como "historiador social" se anticipa a las preocupaciones teóricas que dominarán la inteligencia de izquierda, durante el último siglo y medio. Autores contemporáneos como Gerhardt A. Ritter o Dirk Blasius han destacado recientemente el papel precursor de su contribución a la historia social, a la historia del proletariado, expresada bajo el matiz conservador de "ciencia de la estabilización" social. Murió von Stein en Weidlingau, cerca de Viena, el 23 de septiembre de 1890 y sus restos yacen en el *Arkadenhof* de su Universidad.

Con su temprana preocupación sobre la Revolución Francesa y los movimientos sociales derivados de ella, logró von Stein poner sobre el tapete de la discusión académico-científica un problema que era comúnmente visto bajo el tamiz del desprecio, la amenaza y la inmoralidad. Basta ser ciego o de mala fe, pensaba von Stein, para no percibir en el conflicto social contemporáneo una ley ineludible de toda sociedad. La ley del conflicto social es una ley que rige inevitablemente toda organización o comunidad humana a través de la historia. Esta ley se cifra en la doble naturaleza y coexistencia conflictiva e irresuelta entre el Estado, como expresión de la universalidad genérica, y la sociedad, dominada por la irresistible lógica del interés privado. Entre estos dos polos tensos de la comunidad humana, se juega permanentemente el destino de la humanidad. El Estado es el polo positivo, moral, de la comunidad humana, mientras la sociedad es el polo negativo, origen del movimiento y la inestabilidad entre los hombres. La sociedad es, por supuesto, la sociedad nacida del mundo capitalista, la sociedad civil o burguesa, que desde los inicios de la Asamblea Constitucional reveló una insalvable contradicción entre estas dos esferas. La contradicción se puso de presente al no poderse conciliar los principios establecidos en la Declaración de los Derechos

del Hombre con la participación popular o el voto universal, pues entre la teoría y la praxis se abrió un irreconciliable abismo. La cortapisa que casi inmediatamente se tuvo que instaurar para la participación política es la clara prueba de su insostenible contradicción. El censo, es decir, la contribución en dinero al Estado, se convirtió en la base para poder acceder a las asambleas representativas y a los altos cargos públicos. Este censo, o sea, la propiedad y tributación generaron, para von Stein (aunque ya había sido advertido en forma furiosa por Burke en su alegato medio infame, medio brillante *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de 1790), en una nueva aristocracia: la aristocracia del dinero tendía una fosa entre el poseedor y el no poseedor en términos de realización social y política. De esta manera la burguesía, que se había declarado como el todo nacional desde Sieyes, se garantizaba su exclusiva y excluyente participación en el aparato del poder político. La condición de elegir y ser elegido, el verdadero ciudadano activo, era la posesión. La clase de los poseedores imponía un desconocido e incómodo imperio al resto de la nación, a la inmensa fracción desposeída, con lo que parecía confirmar la sospecha de Montesquieu de que la democracia republicana es la tiranía de unos pocos sobre los demás. La democracia censataria era una democracia burguesa, una real anti-democracia. Con razón los jacobinos pudieron alegar que en estas condiciones un Rousseau no hubiera podido ser elegido a la Asamblea Nacional en un alegato de actualidad siempre emergente. La Guardia Nacional, como resguardo de los ciudadanos activos (propietarios), y los clubes, como expresión del descontento de los desposeídos, forman dos instituciones características de esta confrontación irresoluble. Entre los Derechos del Hombre y su realización se imponía la “cuestión social”.

En tres momentos decisivos del curso posterior de la Revolución, vale decir, en los momentos encarnados en las figuras del jacobino Robespierre, del igualitarista Babeuf y del emperador Napoleón, se podrían caracterizar las relaciones complejas entre el Estado y la sociedad civil. En el pensamiento de von Stein, estos tres momentos parecen marcar las tensas luchas entre los ideales revolucionarios de 89 y la concepción de la propiedad que parece contradecirlos. Para von Stein es este el hilo que marca y por el cual se guían los sucesos franceses desde sus inicios hasta 1830. Este conflicto es el que da coherencia y sentido al rico e instructivo número de acciones y acontecimientos; y gracias a esta tensión desatada desde el primer momento, se pueden capturar los núcleos estructurantes de la acción colectiva durante décadas. Así, von Stein gana una perspectiva coherente, racionalizadora, sobre el caos constante de imágenes provenientes de la Francia revolucionaria. No se trata de una simple polémica en contra o a favor de la revolución como se expresan en Burke o Paine (*Derechos del Hombre* de 1791/92), tampoco de unos *événements* al estilo de Mme. de Stäel, o de las *histoires* “de algunos hombres” “en medio del torbellino del drama más grande de los tiempos modernos” de Lamartine. Se antepone al relato de von Stein una concepción sociológica comprensiva, inspirada en parte en Hegel, pero desarrollada al calor de las sucesivas revoluciones —que en realidad es la misma revolución expresada en formas diversas, como también lo comprendieron Marx o Tocqueville— que nutren ineludiblemente el mundo contemporáneo. Si la Revolución tuvo su comienzo en los sucesos de 1789, se puede establecer un hilo conductor coherente hasta el presente, comprendiéndolo como un todo.

La agitación popular de Robespierre y la llegada de los jacobinos o "Montagne" al poder en junio de 1783 se presentan como una fase necesaria de la época democrática de la Revolución, calificada por von Stein, "decididamente como de la mayor importancia en toda la historia universal".¹ Con la llegada de los jacobinos al poder, el pueblo, ahora convertido en masa, impone ilimitadamente su credo igualitario. Habría que distinguir, según este analista histórico, dos momentos diferenciados de la idea de igualdad, en donde descansa este giro hacia el radicalismo político popular. La primera idea de igualdad es una idea negativa, vale decir, una declaración abstracta de libertad en la que el Estado garantiza un margen residual de acción social. Para esta idea de igualdad, sostenida por los girondinos, es impensable la realización efectiva, social, de esa igualdad. Por el contrario, para una segunda concepción de la igualdad, representada por los montañeses, la igualdad debe ser puesta en acción efectiva mediante los instrumentos disponibles del Estado. La utilidad social de la propiedad entra como una concepción inédita en este contexto revolucionario.

En una coyuntura política notoriamente agravada por todos los frentes, por el debilitamiento político de los girondinos, por la amenaza creciente de una invasión de los aliados monárquicos, por la agitación aristocrática de la *Vendée*, el paso a la radicalización política, al terror de Robespierre, aparece como una forzosa necesidad histórica. "Sólo la tiranía de la libertad podía salvar la libertad de la tiranía".² El triunfo del principio positivo de la igualdad era la consecuencia de este dominio absoluto de una facción política que iba a poner los mecanismo del poder político al servicio de la idea radical de la igualdad social. Era la imposición de la economía dirigida, el máximo de las fortunas, las requisas y el asignante. "No dominaban Robespierre ni Danton, sino era el poder estatal en un reino poderoso y agitado en las manos de la idea de que las relaciones externas de la sociedad dada, puesto que ella hace desigual en sí a los hombre iguales, es algo innatural, y por tanto es de luchar a muerte contra el enemigo de la verdadera determinación del hombre". Este es el genuino carácter del movimiento jacobino, que en cualquier caso plantea el problema de "(...) si el poder estatal mismo como dueño absoluto de todos los elementos del ser personal está en condiciones de crear una absoluta igualdad para todos en una sociedad que según su eterna naturaleza es una construcción orgánica".³ Con la caída de Robespierre y Saint-Just en 1794 se da un giro hacia un centro ponderado; la Revolución no es derechista pero gira a la derecha. Sieyès va a ser nuevamente el artífice de este nuevo giro a la derecha, que restituye un orden conservador. Al terror seguía el Directorio. Ahora la burguesía irá a exhibir, en forma ofensiva, todos sus impulsos reprimidos en la fase anterior: la especulación inescrupulosa a costa de la necesidad del Estado y el lujo ofensivo de los señoritos y petimetres en los *boulevards* y *vaudevilles* serían sus dos notas más caracterizadas. Era la época de oro del atrevido Frerón y su Juventud Dorada.

1 STEIN, Lorenz von. *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der Französischen Revolution bis zum Jahre 1830*. Hildesheim: Editorial Olms, 1959, p. 275.

2 *Ibidem*, p. 282.

3 *Ibidem*, p. 283 y 284.

La agitación popular no murió, empero, con Robespierre, como lo recuerda von Stein. El *menu peuple* parisino pudo remozar, radicalizado, el credo igualitario robespierriano, en la figura de Francois Babeuf. El antes modesto agrimensor Babeuf, que había adoptado el nombre latino de Camilo y por último de Graccus como era costumbre en la época revolucionaria, formuló ampliamente su idea de la contradicción entre propiedad y trabajo en un manifiesto conocido como el *Manifiesto de los iguales* (este breve documento de quince artículos circuló ampliamente a mediados de abril de 1795 por el pueblo, suscitando una oleada de temor de las clases acomodadas y del Directorio). Esta conspiración alentada por una propaganda popular realizada en la "Sociedad del Partenón", que dividía la villa rica de París de sus *faubourgs* plebeyos, estuvo apoyada por nombres destacados como Bounarotti (aristócrata toscano), Darthé y Silvain Maréchal (éste último el creador del primer calendario revolucionario de inspiración panteísta). Von Stein caracteriza el credo de este primer comunismo moderno como "la negación de la propiedad privada".⁴ "La idea de una conspiración en el sentido de una absoluta igualdad" babeufiana es la primera expresión sistemática "que se intentó en la vida práctica, la última consecuencia sistemática del principio de la igualdad".⁵ "La desigualdad es la eterna, la absoluta infelicidad de todos los hombres; pero el fundamento de esta desigualdad es la propiedad". Conocía Babeuf demasiado bien la miseria, la prisión, a Plutarco y a Rousseau para no saber de qué hablaba al hablar de igualdad. "El principio fundamental de la absoluta desigualdad exige naturalmente ante todo la derogación de toda la propiedad, la *Distribution égale des richesses*". Más aún, "la solidaridad de la felicidad y el trabajo tiene como consecuencia necesaria que este trabajo no pueda permanecer al arbitrio del individuo".⁶ Es sobre la abundancia colectiva y no sobre la escasez mezquina que recae esa felicidad. Así, todo ciudadano llegará a ser rico, según los igualitaristas babeufianos, sobre la base de un comunitarismo de los bienes. La modestia, la moral espartana, la llaneza en el vivir, vestir y comer es la ética social de esta extrema nivelación. La próxima revolución será la definitiva, y todo método de atacar la tiranía del dinero es un legítimo deber moral del ciudadano.

Von Stein, por supuesto, destaca la importancia de esta crítica como la primera contribución ideológica que despeja el enigma envuelto en la contradicción entre los principios y la práctica social de la Revolución, pero niega la posible realización de este ideario comunista. La contradicción del mismo descansa en la confusión entre propiedad y bienes. Nunca, ningún comunismo, podrá superar la contradicción entre el principio de la autorrealización del individuo y la colectivización extrema de la propiedad, según el académico alemán. En un momento, la comunidad humana encontrará irresistible esta contradicción entre el individuo y la sociedad. "La pregunta", aduce von Stein, "por la posibilidad del comunismo descansa ante todo en el hecho de si las ideas de libertad e igualdad pueden ser

4 *Ibidem*, p. 324.

5 *Ibidem*, p. 330.

6 *Ibidem*, p. 331.

realmente realizadas en la repartición de los bienes, y por tanto también en una necesaria repartición del trabajo condicionada, mediante el poder público”.⁷ La aniquilación de los conjuradores de la igualdad por parte del Directorio, apenas aplazaba el conflicto, nuevamente, a favor de los poseedores. El intento en el tribunal de darse Babeuf y Darthé muerte mutua con puñales, al ser condenados a guillotina por un intento de sedición fracasado, pone una nota dramática y cuasi-clásica que gravitó en la conciencia de las clases populares durante largos años. El Tribuno del pueblo caía y con él se hundía el ala radical de la Revolución, aunque no definitivamente como se constató con la resurrección de su memoria en la década de los treinta del siglo XIX.

Por su parte, Napoleón presenta a la historia social el más formidable de los espectáculos, para el que reserva von Stein, acaso su más aguda comprensión. Napoleón se presenta bajo la investidura de una “dictadura social”. Es decir, una dictadura no nacida del capricho de una voluntad, sino un despotismo surgido de la más compleja red de circunstancias estructurales que la hizo no sólo posible sino necesaria. Napoleón —el anterior robespierriano— representa otro principio que aún no había sido desenvuelto en la Revolución. Así como los girondinos llevan a cabo el principio de la igualdad negativa, los jacobinos el principio de la igualdad positiva, en Napoleón parecen sintetizarse en forma genial todos los anteriores momentos de la Revolución Francesa. Es una falsa imagen ver a Napoleón, que con su llegada espectacular (e inútil) de la campaña de Egipto parecía el hombre providencial, el producto de sí mismo. Napoleón encarnaba una nueva idea de igualdad popular que parecía muerta tras las ejecuciones de Robespierre y Babeuf. Esta idea de la igualdad social, no obstante, no se daba en la vida civil, sino en las campañas militares. El ejército fue el nuevo factor de la igualdad en esta fase de la Revolución. El ejército había dejado de ser el *corps* del príncipe para convertirse en la columna del igualitarismo patriótico. Es erróneo, enfatiza von Stein, aceptar por tanto la versión dominante de Thiers, que el Directorio, órgano ejecutivo que dominaba desde 1795, se mostró débil ante el impulso militar napoleónico. Es que este impulso era irresistible, y la llegada de Napoleón al poder el 18 Brumario del año VIII (10 de noviembre de 1799) es un simple acto de trámite de la Revolución. La imposición del nuevo principio del orden político y la igualdad castrense.

Napoleón, sólo como el inglés Cromwell, salvó, mediante la dictadura, una revolución, asegura von Stein. Él impuso, por encima de las facciones y los partidos, un nuevo orden del Estado. El Estado napoleónico, su organización legislativa, no requería ahora de los principios constitucionales prevalecientes —de una “Declaración del hombre y del ciudadano”—, pues de alguna manera ellos ya estaban garantizados. Su gran talento jurídico, en el orden constitucional, fue aislar toda la organización del Estado de los vendavales partidistas. El principio del orden se imponía como respuesta pasiva de una sociedad que clamaba estabilidad política, y por esta razón no se sintió ofendida por el autoritarismo, la centralización y el dominio de los resortes de la maquinaria del Estado bajo su exclusivo puño. El resorte

7 *Ibidem*, p. 337.

suelto de su maquinaria estatal-administrativa, el Tribunal (este Tribunal se negó a la conformación de la "Legión de honor", porque atentaba contra el principio de la igualdad ciudadana), fue liquidado, a favor de un Senado consulto adscrito a su voluntad imperial. "Únicamente el principio del auto-gobierno absoluto hacía de esta constitución un orden estatal puro".⁸

Pero no se contrae la obra de Napoleón a crear estas bases del Estado político y administrativo moderno centralista y autoritario. En el campo del derecho privado, con su *Code civil* se traza el muro de contención entre el ciudadano y la sociedad. Sus códigos de derecho privado "son precisamente la contrapartida del poder centralista"; en especial su legislación civil es un momento no sólo decisivo para la historia del derecho sino para la historia de los movimientos sociales: pues esta legislación muestra cómo la forma jurídica llega a captar la esencia del movimiento histórico. Con el Código napoleónico se rompe la historia del derecho privado en dos. Se deja atrás las legislaciones feudales que contemplaban una legislación por cada estamento —una legislación clerical, otra aristocrática, la tercera para el resto—, y se establece una absoluta igualdad ante la ley civil. El Código civil consuma la destrucción del *Ancien Régime*, y esto fue posible, piensa von Stein, contemplando la situación contemporánea de su patria alemana, porque existía una voluntad política decidida a acabar los vestigios estamentarios. El reconocimiento absoluto de la igualdad de todas las personas subyace a esta genial construcción jurídica. En pocas palabras textuales, con su Constitución y su *Code*, "Napoleón había separado el Estado de la sociedad, para poder darle a cada uno de estos polos un pleno desarrollo, o mejor, la ley del movimiento social había expulsado el poder estatal de los límites de la sociedad, para poder desarrollar sin estorbos —libre de sus exigencias propias— el nuevo orden que yacía sólo insinuado como semilla".⁹

Para von Stein el problema revolucionario tiene un origen constitutivo en la sociedad moderna. La sociedad moderna está anclada en una ley necesaria, antes de los acontecimientos que conmueven la Europa de su tiempo. "Si hubo una ley", sostiene en el Prólogo de su obra, "esta ley debió ser más importante que los hechos del socialismo y los mismos de la Revolución social. Pues esta ley no ha existido desde el año de 1848 y 1849, sino que es una ley eterna; está implícita a la sociedad humana misma, y así como los acontecimientos están dirigidos hace siglos, así los acontecimientos serán dirigidos en lo futuro".¹⁰ De la comprensión de esta ley, dependerá el futuro de Europa. Sin duda, porque la comprensión de los movimientos sociales y de sus expresiones deben obtener el rango de los sucesos históricos más importantes de nuestro más inmediato pasado. La gran cuestión del presente está en íntima relación con la esencia contradictoria de la vida social.

8 *Ibidem*. p. 412.

9 *Ibidem*. p.425.

10 *Ibidem*, p. 2.

“La más grande contradicción”, dice von Stein, “que contienen las cosas mundanas, es la contradicción entre el individuo y su realización”. La esfera de la realización individual, es decir, el impulso interno y natural para su autorrealización social, choca permanentemente con el impulso que los demás individuos de la sociedad realizan para lograr esto mismo (Marx ve esta contradicción no como una predeterminación absoluta histórica sino como resultado histórico, particularmente, de la sociedad burguesa). La voluntad de autorrealización comprende la personalidad, y esta voluntad sólo puede ser realizada en el marco de una comunidad superior, vale decir, el Estado. El Estado es la definición de la voluntad y el acto en su personalidad de la comunidad humana. El individuo se realiza, no obstante, mediante la adquisición de los bienes, en medio de una vida comunal de bienes que se llama economía nacional. El aprovechamiento de esos bienes comunales forman el individuo, y por este motivo el hombre se consagra a la vida económica como un imperativo de su autorrealización. La vida de los bienes se constituye como dependiente del orden de la libre personalidad, es decir, del organismo del movimiento del orden de la comunidad humana. “Todo individuo tiene una fuerza de trabajo; pero la materia está limitada”.¹¹ de ahí se deducen dos tipos de posesión y dos tipos de trabajo. El tipo de posesión determina el tipo de trabajo, y esta doble determinación conforma la base de la división social: la de los poseedores y la de los desposeídos.

El ser humano y las clases sociales que surgen de esta determinación social, se organizan en una doble comunidad: la comunidad estatal y la comunidad social. Esta doble existencia es la esencia de la naturaleza de la personalidad humana, como resultado de esa doble naturaleza en contradicción. “El carácter de la vida de un pueblo es una constante lucha entre el Estado y la sociedad”.¹² Permanentemente la escritura histórica le ha restado importancia a este conflicto, pero “se debe sostener sin reparos que la vida de la comunidad humana está compuesta de un continuo golpe y contragolpe del Estado y la sociedad y que esta contradicción vital forma el verdadero contenido de toda historia interna de los pueblos. Más aún nosotros volvemos a encontrar una y otra vez en los más pequeños como en los más grandes movimientos de la vida pública una nueva configuración, pero siempre conservado las viejas fuerzas”.¹³

El Estado, como organismo integrativo jurídico del individuo, garantiza la libertad estatal como principio básico de su naturaleza, y este principio del Estado exige una Constitución para todos y una libertad para el individuo, mientras la sociedad se rige por el principio de la adquisición de los medios de la autonomía del individuo. Pero resulta que la autonomía de uno exige, necesariamente, el sometimiento de los otros, sin lo cual es inevitable su impulso indeclinable de expansión. La conciencia de que sólo mediante la adquisición de los medios para la dependencia de los otros se logra la satisfacción de sí mismo, crea el

11 *Ibidem*, p. 28.

12 *Ibidem*, p. 32.

13 *Ibidem*, p. 34.

momento decisivo del principio del interés. Así como el Estado encuentra su identidad en la Constitución y la administración, la sociedad lo halla en el interés. Toda clase superior desea aumentar la dependencia de la otra, y así se hace conciente de sus intereses colectivos de clase. Por el contrario, la otra clase desea eliminarlos, no por arbitrariedad o simple envidia sino por necesidad subjetiva, y esto, sostiene el “socialista conservador” von Stein, “es el carácter de toda sociedad”. Este conflicto de clase debe ser comprendido en una dimensión conceptual, imposible de soslayar: el Estado descansa en el principio de la mayor libertad para todos, mientras la sociedad se guía por el impulso interesado del mayor sometimiento al mayor número.

Es claro que en la sociedad capitalista, regida por la lógica del capital, este conflicto tenga una peculiar expresión. No es la posesión simple, sino el capital el principio que rige la sociedad burguesa. Es decir, la posesión entendida como posesión adquirida, no heredada ni concedida como atributo nobiliario, marca una diferencia específica con la posesión de la sociedad feudal. La sociedad burguesa concibe la propiedad como capital, vale decir, como posesión en constante aumento. El aumento de capital es una lógica interna a este sistema económico, pues de lo contrario sería inevitablemente reducido a nada en el libre y despiadado juego de capitales en competencia. Pero para aumentar la posesión burguesa, es decir, el capital, se requiere del trabajo de los otros. Sin el trabajo de los otros no hay aumento de capital. No hay capitalismo. El sometimiento de la clase desposeída para el aumento del capital de la clase poseedora, es la quintaesencia de la sociedad actual. Entre una clase y otra se hace inevitable el choque, el conflicto, el movimiento social. Hasta aquí el análisis de la sociedad burguesa de von Stein coincide plenamente con los sucesivos acercamientos de Marx sobre el funcionamiento del sistema capitalista. Hay entre von Stein y Marx pasajes de perfecta y sorprendente coincidencia.

Von Stein cree, sin embargo, que el conflicto, a diferencia de Marx, no debe conducir a la destrucción inevitable de una de las clases de la vida social. El papel del Estado en este conflicto, por su naturaleza moral, debe mediar de una manera particularmente vigorosa para evitar la destrucción de esta comunidad humana. El carácter de mediación se deriva de la naturaleza formativa de su principio del aumento de la libertad para el mayor número. El Estado ha de constituirse como empresario y como entidad de crédito con compromiso social. Como empresario, el Estado deberá revertir toda la ganancia, (la plusvalía marxista), a la clase trabajadora, y como institución de crédito no cobrará los intereses financieros a los desposeídos, para que ellos puedan convertirse en propietarios. El Estado es el mediador y garante de esta doble compensación, lo que libra al sistema capitalista de su inhumana condición. La esfera moral estatal atenúa los efectos egoístas de la sociedad civil.

La propiedad tiene, por otra parte, en von Stein una doble significación: material y espiritual o cultural. Al ver el proletariado de esta manera aumentados sus bienes materiales y espirituales (al menos éstos no están limitados como aquellos), recobra la vida social el equilibrio deseado, es decir, el sentido de comunidad humana por virtud de la fuerza modeladora estatal. La insistencia en el carácter o la necesidad de aumentar la cultura o formación en el proletariado, la *Bildung*, por parte de von Stein, es una insistencia novedosa

en este contexto de conflicto social. Ciertamente que ya Fichte había expresado en sus *Discursos a la nación alemana* (1809) la necesidad de favorecer una cultura o formación al pueblo alemán como una salida a la crisis política y espiritual por la que atravesaba Alemania, después de la humillante derrota de los ejércitos napoleónicos en 1806. Los *Discursos* de Fichte están envueltos en una atmósfera de congoja y patetismo nacional. La nota anti-revolucionaria, de tono nacionalista de Fichte, apenas se hace sentir en von Stein. Es cierto también que Marx llegó a hablar, incluso en el *Manifiesto comunista*, de la *Bildung* como elemento básico diferenciador, con la propiedad, de la clase social y en polémica con Bakunin defendió el carácter positivo de la formación intelectual del proletariado. Con todo, la *Bildung* como instancia mediadora última del conflicto social, conserva en von Stein toda la tradición que desde Johann W. Goethe, mejor dicho, desde su *Wilhelm Meister* (1796), gravitó en la cultura intelectual alemana hasta, por lo menos Friedrich Nietzsche y Theodor Fontane, en forma decisiva. Basta recordar que la reinauguración de la Universidad de Berlín por parte de von Humboldt reviste esta misma intención: la Universidad berlinesa de 1810 está destinada a perfeccionar la formación o *Bildung* de los altos funcionarios públicos y eclesiásticos en quienes recae la futura renovación prusiana. La *Bildung* se convierte en la nueva patente de una ciudadanía ideal, que la alta burocracia se encargará de hacer realidad efectiva, razón. En este contexto, la concesión de plena racionalidad al aparato estatal prusiano, por parte de un Hegel, era expresión de unas reformas sustanciales, sin las que sería imposible sobrevivir después de la Revolución Francesa. Sin duda porque la *Bildung* fue la manera prusiana de hablar, tímida y más cómodamente, de la Ilustración francesa. “A mayor cultura, en el sentido de *Bildung*, menos revolución”, se pensaba. De ahí que no es de extrañar que von Stein introduzca este concepto decisivo, para salvar el enorme conflicto que tiene entre manos. En otros términos, que von Stein recurre a una rara y rutinaria manera germánica de salvar el abismo de la catástrofe social que trata de comprender con sus ojos, agudos y temerosos a la vez.

A diferencia de von Stein, el joven Karl Marx no escribió una obra consagrada exclusivamente a la Revolución Francesa, pero sí desplegó en múltiples trabajos de juventud análisis inspirados en sus acontecimientos. Como bien ha observado Françoise Furet — que no siempre actúa con buena fe académica— en su obra *Marx y la Revolución Francesa*, para el joven revolucionario los acontecimientos del 1789 sirvieron de atalaya para vislumbrar, con penetrante, pero no menos contradictorio ojo, la coyuntura histórica de su época: desde *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* y *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* hasta *La Guerra Civil en Francia* de 1871. Furet contempla estos sucesivos acercamientos de Marx a la época revolucionaria bajo la óptica del “enigma francés”. En efecto, ya en su famosa *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* (1840), Marx con sus veintidós años muestra toda su fuerza dialéctica, todavía anclado en las lecciones del *Porvenir*

de la filosofía de Ludwig Feuerbach. La doble naturaleza histórica o ambivalencia social derivada de los revolucionarios franceses es su contribución más aguda de este periodo. Francia y Prusia se le ofrecen en una oposición que requiere de otra última oposición en el marco del conflicto social. Este punto de partida crítico contra la filosofía oficial del Estado prusiano, sin duda, lleno de plena energía especulativa y afectado de cierta simplicidad histórico-social, va a determinar el rumbo de su crítica a una Revolución que, al igual que von Stein, pero por diversas razones, está para él preñada de contradicciones, hasta su presente insolubles. Tanto para von Stein como para Marx, para el "socialista conservador" como para el "radical revolucionario", la Revolución Francesa se ofrece, necesariamente, como el objeto primordial del análisis político contemporáneo, por la novedad inaugural que ella motiva. También para ellos, como para Tocqueville, son las convulsiones del presente la razón de una preocupación histórica, contemplada como historia viva.

Marx había nacido en la ciudad renana de Tréveris el 5 de mayo de 1818 (tres años menor que von Stein y trece menos que Tocqueville), hijo de un judío descendiente de rabinos, que se había convertido al cristianismo ya en 1824 con el nombre de Heinrich Marx y de profesión abogado, y de Eleanor, una judía holandesa de buen carácter y educación simple.¹⁴ Hijo de un matrimonio feliz, el niño Marx se crió en un ambiente acomodado e hizo sus estudios de bachillerato clásico en el *Gymnasium* (signo de la *Bildungsbürgertum*: burguesía culta) de su ciudad natal. En 1835 se matriculó en la Universidad de Bonn y al año siguiente estaba inscrito en la Universidad de Berlín, de cuyo primer año se conoce una extraordinaria e ilustrativa carta a su padre. En esta Universidad se enroló en el club de los doctores y entabla relaciones intelectuales estrechas y animadas en este círculo de neohegelianos con Rutenberg, Meyen, Max Stirner, Köppen y Bruno Bauer. Entretanto, se compromete con Jenny de Wesfalia, una inteligente y bella mujer, cuatro años mayor que él, y con quien se casa en 1843. Se doctora en 1841 por la Universidad de Jena con una aguda tesis sobre Epicuro y Demócrito. Frustrada su carrera profesoral por intrigas contra Bauer, Marx se dedica al periodismo y publica en "La Gaceta renana" artículos comprometedores durante cinco meses. Se ve desterrado en París para febrero de 1844. En estos años escribe sus famosos *Manuscritos* que quedaron inéditos, casi un siglo. Publica en los *Anales franco-alemanes* su decisiva *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* y una contestación a Bauer sobre *La cuestión judía*. Se pide su expulsión de París en un episodio bochornoso en el que vemos enredarse la figura cimera de Alexander von Humboldt. Traba una amistad decisiva con Engels, procedente de la pietista Barmen, y escriben su primera contribución conjunta *La Sagrada familia* que es, entre otras cosas, una polémica genial contra los hermanos Bauer. Marx y su familia se trasladan a Bruselas, capital de una monarquía civil, en donde prosigue una rica serie de polémicas contra los formidables artesanos-intelectuales

14 Estas breves notas biográficas son tomadas de MEHRING, Franz. *Carlos Marx*. México: Editorial Grijalbo, 1975.

Weitling y Proudhon. Precisamente en contestación a éste último, en *La miseria de la filosofía*, se formula la más nítida comprensión de su materialismo histórico y allí mismo redactó en conjunto con Engels, a instancia de la "Liga de los comunistas", el famoso *Manifiesto comunista* a finales de 1847. Expulsado de Bruselas, con motivo de los disturbios de febrero de 1848, nuevamente se traslada a París, donde coordinó un comité a favor de la instauración de la República en Alemania. Creyó ver en la zona del Rin terreno abonado para las ideas comunistas, pero se encontró con la impotencia de una burguesía alemana que no alcanzaba en 1848 los logros revolucionarios franceses de 1789. Para 1850 se encuentra en Londres, ciudad que servirá de permanente sede de sus largos y decisivos estudios y donde publicará sus obras más características como *Contribución a la crítica de la economía política* y *El capital*.

Es su escrito temprano y decisivo *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* donde Marx formula acaso por primera vez un juicio sobre la significación de la Revolución Francesa para el mundo moderno. Este apretado ensayo, que emprende una crítica a la religión basado en Feuerbach, contiene la difundida frase de la religión como "opio del pueblo"¹⁵ y establece un punto de partida para su obra filosófica subsiguiente: la raíz del hombre es el hombre mismo. La radicalidad del trabajo, cifrado en un lenguaje denso y sentencioso, denuncia una energía y un carácter inusitado. Rápidamente, Marx pasa de una crítica de la religión para confrontar el estado de miseria de la situación política alemana a la luz de la experiencia de la modernidad inaugurada con la Revolución Francesa. Ciertamente, Alemania padece bajo un régimen político anacrónico, aristocrático-feudal, que pone esta nación muy por debajo del nivel alcanzado por la Francia revolucionaria. La vieja Alemania y la nueva Francia se convierten en un tópico central de este trabajo, para intentar caracterizar la peculiaridad cultural alemana de su rezago político. Sin duda Alemania es la cabeza pensante de Europa, pero su revolución es apenas mental, hace la revolución en el éter de las ideas puras. La inacción del pensamiento alemán, imbuido de hegelianismo pedandesco, le hace escribir la igualmente difundida y famosa frase de la tarea de la filosofía futura: "hasta el presente a la filosofía le ha bastado pensar el mundo, se trata ahora de transformarlo". Este llamado imperioso de acción revolucionaria supone un paso adelante del estado alcanzado por los revolucionarios franceses que habían realizado una revolución política, pero no social. No será ahora la burguesía la encargada de llevar el carro de la Revolución. El relevo del proletariado como clase del futuro toma la posta y se encargará de cumplir la tarea de emancipación social que Francia sólo políticamente, a través de una burguesía valiente y decidida, había logrado en 1789. El Estado prusiano ha paralizado la nación alemana, a su burguesía inhábil y agazapada, y sólo se espera despejar ese intrincado panorama de confrontaciones sociales, para poder dar el paso decisivo hacia la liberación de la clase de los desposeídos. Alemania debe culminar su revolución burguesa contra la vieja aristocracia, para la que el proletariado debe contribuir, y así despejar el horizonte en

15 Cfr. MARX, Karl. *Crítica del derecho del Estado de Hegel*. Caracas: UCV, 1980.

dos bandos nítidamente confrontados. La verdadera confrontación, tantas veces atrasada, será entre la burguesía y el proletariado, en cuya épica contienda, por la razón misma de las fuerzas históricas, ha de triunfar indiscutiblemente la clase trabajadora.

En la *Cuestión judía* Marx aborda, por otra parte, el problema de la Revolución Francesa ya no en relación con el Estado reaccionario alemán, sino en relación con la contradicción inherente a la misma Revolución Francesa. El problema de los judíos de emanciparse políticamente se plantea en el plano de una emancipación humana superior. Bajo la Restauración la emancipación judía lograda gracias a la invasión francesa retrocedió al punto en que la había sorprendido el 89. Pero la pregunta de la "capacidad de ser libre", tal como la plantea Bruno Bauer, resulta para Marx insuficiente. No se trata sólo de saber cómo el judío se hace libre como judío sino si es necesario que se haga libre como hombre. Esto traslada la pregunta o la cuestión judía de un origen religioso o antropológico-cultural a un problema de orden social y político. La esencia de lo judío no es ser judío, sino el ser hombre genérico, arguye Marx, vale decir, la esencia de la respuesta de su emancipación ha de buscarse a la altura en que la sociedad contemporánea plantea sus verdaderas cuestiones al hombre contemporáneo. Por fuera de esas altas exigencias emancipatorias, el problema judío seguirá girando en torno a un falso planteamiento: a un planteamiento religioso o racial y no a una cuestión política y social de cuño histórico-universal. En una palabra, la cuestión no es teológica, sino secular. Aquí radica tanto la incomparable agudeza crítica de Marx en el plano de los conceptos político-sociales como su innegable miopía como antropólogo cultural, pues después de más de ciento cincuenta años de formulado el problema continúa perviviendo bajo un inusitado dogmatismo y una intolerancia ciega.

La raíz constitutiva del mundo moderno es, para Marx, la abolición política de la propiedad privada. Es decir, la Revolución Francesa ha consumado, al igual que la Revolución de Independencia de los Estados Unidos, un desprendimiento de las dos esferas de la acción social: la política y la civil. La Revolución Francesa liberó a la sociedad civil de su confusión con la esfera de lo político y la ató a su vez al yugo del materialismo egoísta. El Estado revolucionario se reserva la garantía moral de la igualdad de los sujetos sociales, desconoce las diferencias entre los mismos, proclama la soberanía popular. Pero de hecho, el Estado político, antes de hacer realizables estos postulados en la vida civil, se satisface con su proclamación moral. "El Estado político acabado es", afirma Marx, "por su esencia, la **vida genérica del hombre por oposición a su vida material**".¹⁶ La sociedad civil permanece ajena a esta postulación de la vida genérica y realiza, en verdad, la desigualdad profunda entre los hombres. Esta doble vida, celestial y profana, determina el carácter fantasmal y fantástico del mundo revolucionario contemporáneo. De esta manera el judío como el burgués permanecen sujetos a esta doble existencia fantasmal que hace al hombre individual real un ciudadano abstracto .

16 MARX, Karl. *La cuestión judía*. Bogotá: Editar.

La "Declaración de los Derechos del Hombre" es, para Marx, la expresión más acabada de la inconsistencia inherente de la sociedad moderna, la expresión más frágil de la herencia revolucionaria francesa. Partiendo de la consideración de Bauer de que "los derechos humanos no son... sino el fruto de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios, que la historia, hasta ahora, venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación",¹⁷ vale preguntarse si realmente el judío (el hombre en general) puede llegar a poseer esos derechos universales. Una revisión sumaria de las diversas Declaraciones —norteamericanas y francesas— pondría de presente la profunda inconsistencia entre la postulación altruista político-moral de los principios y la mezquindad con que se traducen éstos, de hecho, en el seno de la sociedad burguesa. El límite de los derechos se establece inmediatamente al desprenderse el postulado de la libertad de pensamiento, la seguridad individual, la garantía de la propiedad, etc. de su esfera moral. La universalidad de los postulados choca inmediatamente con el radio de acción del derecho delimitado al individuo. El postulado universalista al recaer en el individuo se hace, de hecho, egoísta, limitado en sí mismo, independiente del interés colectivo. "Ninguno de los llamados derechos humanos", concluye Marx en forma lapidaria, "va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta".¹⁸ Al rebajarse el *citoyen* a servidor del *homme* egoísta, por una operación de simple tráfico de oportunidades, se desnaturaliza la esencia de la Revolución Francesa: hace al ciudadano un simple burgués y, podemos agregar, a la comunidad política un mercado más.

El resultado de esta disolución de la esfera de lo político y de lo civil y a su vez el resultado de la sujeción inesperada de lo político —así rebajado a alegoría— a lo civil —preeminencia real—, significa el triunfo del hombre egoísta liberado de su esfera moral. "La revolución política disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin revolucionar estas partes mismas ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del hombre privado, como hacia la base de su existencia, como hacia una premisa que ya no es posible seguir razonando y, por tanto, como ante su base natural".¹⁹ Así el verdadero hombre es el hombre egoísta real, y no su fantasma alegórico transparentado en ciudadano abstracto.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*.

Esta crítica a los Derechos Humanos como expresión jurídica del movimiento histórico-social de la Revolución Francesa, pone la crítica de Marx al nivel de la crítica de la Economía política. Sus sucesivos textos de juventud, *La sagrada familia*, *Los Manuscritos del 44*, *La miseria de la filosofía* y *El manifiesto comunista*, se ponen en el plano de la crítica intuitiva del hombre real de Feuerbach, abandonado todo misticismo, para superar el nivel intuitivo de su inspirador. Representativo de este carácter crítico resulta el capítulo dedicado en *La sagrada familia* a la interpretación del folleto *¿Qué es la propiedad?* del influyente líder obrero francés Proudhon. En este capítulo destroza Marx a su contrincante Edgar Bauer, en una polémica llena de una ironía y un sarcasmo ejemplar en su género. Proudhon, según Marx, puso las bases en este folleto de toda crítica materialista a la propiedad, así como Sieyès había sabido representar en su momento toda la crítica de la burguesía a la aristocracia francesa, en *¿Qué es el tercer Estado?*, sin ninguna contemplación. Proudhon va al grano, dice Marx, y demuestra la contradicción inherente entre el salario y la propiedad. Demuestra, tajantemente, cómo “el movimiento del capital engendra la miseria” y cómo la Economía política, que había mistificado la propiedad privada como una deidad desde la época de Say, Adam Smith, Ricardo etc., parte de una petición de principio de aquello que intenta explicar racionalmente como resultado. Proudhon pone el dedo en la llaga de la contradicción al asegurar que la propiedad privada priva a quien no la posee de su existencia humana. Mejor dicho, que le hace poseedor negativo de aquello que debe satisfacer: el no poseedor es el ciudadano abstracto que posee en realidad hambre, frío, enfermedades. Este “desesperado espiritualismo” de la no posesión es la “irrealidad total” de la mayoría de los hombres reales. Con la frase “la Autoconciencia es la igualdad del hombre consigo mismo en el pensamiento puro”, quiere Marx sintetizar irónicamente la falsa conciencia de la “Crítica crítica” del segundo de los Bauer, nutrido como el primero por el espíritu de la filosofía idealista alemana. Un espíritu falsamente crítico que trata de superar, en su pensamiento puro, aquello que en realidad no osa tocar; es decir, que muy alemanamente se enfrenta con su propia cobardía social alemana en el plano de una lógica autocomplaciente del cielo alemán.

No para en este escrito la penetración crítica de Marx sobre la consideración de la Revolución Francesa contemplada desde el ojo filosófico dialéctico. En el célebre aparte del *Primer Manuscrito*, **El trabajo enajenado**,²⁰ Marx deja entrever cuál es el tipo de humanidad o ser humano positivo que se niega en ese “movimiento del capital” que tres años más tarde va a desarrollar hasta sus últimas consecuencias en polémica contra Proudhon. No casualmente ha sido visto ese apartado como la raíz del humanismo marxista, tanto por Martin Heidegger o Eric Fromm. La deshumanización del hombre, su proceso de extrañamiento, en la acción más característica humana, el trabajo, en el sistema de producción capitalista, se analiza por Marx en varios planos “ontológicos”. Sin duda, lo que es el ser humano queda desplazado por la crítica materialista de lo que **no es** por razón de su condición de asalariado en el marco de la sociedad burguesa. No se trata, en esta crítica, sólo de una

20 MARX, Karl. *Manuscritos*. Barcelona: Editorial Altaya, 1993.

contradicción dialéctica entre capital y trabajo. Se trata de ver que esta contradicción presupone una contradicción previa entre el ser humano (previsto latentemente) y su real condición social de enajenado. Lo que sea ese ser humano implícito queda reservado a una humanidad prevista, tras la negación de la miseria de lo presente. Un cuadro idealizado, a priori, de esa humanidad, escapa a las intenciones de su esfuerzo de crítica a la Economía política, pero al menos Marx le concede al sujeto emancipado una franca sensualidad y una cultura intelectual vigorosa que puede encontrar ciertas raíces en ciertos pasajes del utopista Fourier. Una indicación valiosa del Tercer *Manuscrito*, en el marco de la caracterización del dinero como la “divinidad visible” y “puta universal”, contiene esa humanidad genuina: “Si se quiere gozar del arte hasta ser un hombre artísticamente educado; si se quiere ejercer influjo sobre otro hombre, hay que ser un hombre que actúe sobre los otros de modo realmente estimulante e incitante (...). Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuanto amor, no produce amor recíproco, si mediante una **exteriorización vital** como hombre amante no te conviertes en **hombre amado**, tu amor es impotente, una desgracia”.²¹ Es decir, no reduce la plenitud humana a la adquisición de un materialismo vulgar ni el comunismo se satisface con la simple redistribución comunal de la propiedad material. La vida anímica del hombre, contra todo lo que vulgarmente se supone, no se reduce a una existencia comunal, a una colectivización absoluta de los sentimientos y pensamientos. Sería una debilidad sentimental que haría a Marx un platónico rebelde, pero al fin un platónico, si hubiera decidido entregarnos una complaciente imagen acabada del ser humano tras la consumación de la Revolución burguesa o un simple utopista si se hubiera dedicado a idear, con una minuciosidad sencillamente genial como en Fourier, a los hombres consagrados a su vida colectiva en la imagen de un falansterio universal.

El fin de la historia, un tema tratado positivamente por Guizot, es un problema planteado por el joven Marx en su dialéctica negativa compleja. Negar la propiedad privada no basta ni basta proclamar una colectivización de la tierra y los bienes industriales. El motivo clásico debe dar lugar a la inevitable dialéctica entre “civilización” guizotiana y “barbarie” capitalista. La dinámica de lo existente material en la sociedad burguesa no concede un consuelo falsamente humanista de lo que debe ser el ser humano de antemano como ser utópico. Las formas de enajenación descritas por Marx, más bien, surten una idea suficiente y sistemática de las diversas clases de deshumanización y dejan ver, no como en la caverna del *Banquete* de Platón la imagen deformada de las cosas existentes, sino las cosas existentes miradas brutalmente de frente como referente a una rehumanización posible e inexcusable de la historia. No es el cielo de las cosas perennes lo que se busca tras esa indagación negativa, sino un espacio histórico relativo y cambiante para construir en forma de utopía terrenal. La Revolución Francesa había dado el paso adelante en este preámbulo o aurora universal. Las vías para consumir este amanecer histórico siguen abiertas y apenas el llamado “socialismo realmente existente” probó, bajo determinantes sintomáticas, el valor decisivo del “ciclo de

21 *Ibidem*, p. 185.

la revolución contemporánea” (J.L. Romero), no inconcluso. Siempre, en cualquier caso, el espectáculo social de la Revolución Francesa le sirvió a Marx como referente de inigualable importancia histórica para valorar la próxima meta de la historia, vale decir, la superación de la conquista alcanzada por la burguesía francesa, su negación, es el derrotero inexcusable del proletariado. La fe ante los sucesos de 1848 en la proximidad de ese paso trascendental anima toda su producción de la época, y nunca desistirá, pese a los embates de la contrarrevolución, en insistir por lograr estar a la altura que una vez estuvieron los jacobinos del 93. Sobre todo, porque en las jornadas de junio de 1848 no sólo se presentó el más nítido levantamiento del proletariado contra la burguesía, sino porque estas jornadas parecían marcar el rumbo fijo del triunfo del cuarto estado.

Alexis de Tocqueville escribió, a diferencia de von Stein y Marx, una obra de madurez sobre la Revolución Francesa: *El Antiguo Régimen y la Revolución* de 1856, tres años antes de su muerte. Tocqueville había nacido al año siguiente de la coronación como Emperador de Napoleón, el once de Termidor del años XIII, es decir, el 29 de julio de 1805. Procedía de origen nobiliario por ambas ramas. Su padre había permanecido fiel monárquico durante la Revolución, y con la Restauración desempeñó celosa y enérgicamente la prefectura de varios provincias, antes de ser elevado a la categoría de par, mientras la madre vivía sumida en la melancolía y la neurastenia producto de sus sufrimientos del Terror. El ambiente familiar ultra-católico era adornado por las visitas de Chateaubriand, autor de *El genio del cristianismo*, y por la presencia de su preceptor el abate Lesueur.²² Cursó el bachillerato en Metz, e ingresó a estudiar derecho en París, en un clima académico utilitarista y rutinario, carrera que concluye en 1826. En otros términos, el clima intelectual de los ambientes académicos franceses era notablemente diferente al clima hiper-intelectualizado del Marx de la Universidad hegeliana de Berlín. Viajó Tocqueville algunos meses con sus hermanos por Italia y Sicilia, y ya para 1827 se incorporó a la magistratura en Versalles. Visitó, entretanto, las lecciones de historia Guizot y leyó la economía política de J.B. Say que también Marx va a leer más tarde a propósito de sus *Manuscritos*. En 1831 el noble francés se embarcó a Estados Unidos, con el pretexto de investigar su sistema penitenciario, pero con la idea en realidad de saber qué es “una gran república”. Recorre entusiasta y admirado a Nueva York, Boston, los Grandes lagos, el bajo Canadá, Ohio, Nueva Orleans, entre otros sitios de la Federación americana. Dominaba aún una imagen denigrada de Norteamérica, aunque Goethe habría previsto su importancia en su conversaciones con Eckermann, cuando aparece publica

22 Para esta nota biográfica nos basamos en JARDIN, André. *Alexis de Tocqueville 1805-1859*. México: F.C.E., 1997.

La Democracia en América en 1835. Un gran suceso del noble aficionado: cinco años más tarde la obra contaba con ocho ediciones y una abundante colección de artículos de recepción en diversos medios de la opinión pública europea. Liberada la Federación de sus prejuicios aristocráticos, no le quedaba establecer sino la importancia del espíritu democrático como el eje articulador de la gran nación americana: una nación que se articula institucional y culturalmente, a diferencia de Francia, de abajo hacia arriba; de las unidades federadas a la Federación; del hombre común a las instituciones republicanas. Tocqueville observa que el hombre norteamericano es el ciudadano con una mayor y mejor cultura política pragmática. Actúa cotidianamente bajo los preceptos constitucionalmente consagrados, y no especula inútilmente sobre ellos.

Inició Tocqueville su carrera pública como representante de la circunscripción de Valognes, llegando rápidamente a la Cámara. En 1841 ingresó a la Academia francesa, luego de las intrigas y combinaciones de rigor. Se mostró decidido partidario de la colonización de Argelia para contrarrestar el poderío creciente del imperialismo inglés en el “mar político” del Mediterráneo, y visitó en una comisión parlamentaria ese país africano en la época de la resistencia de Abd el Kader. En 1848 presenció de cerca la Revolución de ese año de la que dejó sus *Recuerdos*, mezcla de inteligentes observaciones políticas y de triviales prejuicios sociales. Ministro de Asuntos Exteriores durante el régimen del “príncipe-presidente” Luis Napoleón, se ve después encarcelado el 2 de diciembre de 1851 por su oposición al golpe de Estado que preparaba el nieto del gran Napoleón. Un año después escribió sus memorias sobre los acontecimientos del 48, sumido en la amargura producida por la destrucción de su vida política, destrucción que experimentó como una verdadera catástrofe personal, pues no alcanzaba a escindir su ser público de su ser privado como rescoldo inextinguible de su alta procedencia social. Ya por esta época se enfrascó en un libro que le demanda una energía y un celo investigativo que, antes de emprender su redacción, nunca lo había imaginado: *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Diez años requirió su elaboración y el conjunto debió ofrecer al lector desprevenido una falsa imagen de fácil redacción por su cristalina composición intelectual. El éxito considerable de esta obra, por la que temía una recepción fría y apática, le hizo revivir las consideraciones de su primer *Democracia* y morigeró considerablemente el mal humor que dominaba sus años últimos. Murió en abril de 1859 (curiosamente el mismo año de la muerte del otro gran viajero al Nuevo Mundo Alexander von Humboldt).

El mismo título *El Antiguo Régimen y la Revolución* denuncia su peculiaridad. En esta obra se trata de establecer un nexo, no una ruptura total en los sentimientos, en las costumbres en los hábitos y las ideas de dos épocas. Entre el Antiguo Régimen y la Revolución de 1789 parece trazarse un puente que salva a Francia de un discontinuo irreparable y que incluso predetermina el curso subsiguiente del siglo XIX francés como se pone a prueba en sus *Recuerdos de la Revolución del 48*. Basta observar de cerca lo que une las dos épocas: la vieja del absolutismo y la nueva revolucionaria. En el ámbito de los sentimientos y valores colectivos predomina, para Tocqueville, el mismo amor a la tierra del hombre francés. No fue la miseria ni la extrema opresión lo que produjo la Revolución, piensa con una lógica

sistemática. Fue más bien el hecho de que Francia, mucho más que Alemania o la misma Inglaterra, se hubiera encontrado con un número grande de campesinos propietarios que veían con más fastidio y aversión las cargas feudales sobre la tierra (peajes, derechos de ferias y mercados, vendimia, laudemio, etc). Estas cargas eran mayores en la vecina Alemania, pero no eran tan insoportables por la misma condición del propietario francés: no fue la Revolución, para Tocqueville, la que generó los propietarios campesinos, pero sí fueron éstos los protagonistas, paradójicamente, de la sublevación anti-señorial. Observación más aguda cuanto se piensa, generalmente, que es la sola pobreza o la opresión las causas más comunes de la irritación pública. Más bien, es ese resquicio de luz que permite al propietario medio ver mejor y más precisamente las causas de la injusticia social y los derechos por los que lucha, por el hecho de que a él le puede resultar más factible organizar colectivamente el descontento que al simple y miserable ciudadano aislado. Es decir, que puede delinear los contornos más precisos del enemigo. Al emparentarse la Revolución a una clase de propietarios, y no al ánimo meramente anti-clerical del pueblo francés, Tocqueville se halla más cerca del materialismo histórico de lo que la beatería anti-marxista quisiera o pudiera reconocer. Incluso es esta condición del propietario campesino la razón por la que, cincuenta años más tarde, habría de fracasar el intento revolucionario socialista. Los socialistas, llámense el radical Blanqui o el moderado Blanc, no lograron comprender, anota Tocqueville en sus *Recuerdos*, que era el miedo a perder la propiedad, más que el impulso a distribuirla colectivamente, el resorte fundamental de la vida civil francesa.²³

Su otro eje de atención es la administración pública: Tocqueville quiere descubrir tras el aparato del Estado posrevolucionario una continuidad irrecusable con el Antiguo Régimen. Intenta desmentir, con un escrupuloso y minucioso examen de las instituciones y, sobre todo del espíritu centralizador que las anima, el abismo entre dos épocas. Un hábil entendimiento de las peculiaridades jurídicas de las épocas lo lleva a poner en tela de juicio la presunta novedad revolucionaria. En las dos épocas permanecen los principios similares, con la diferencia que en la última se hacen más específicas las instituciones, se perfilan con mayor nitidez los casos y se reglamentan más detalladamente los procedimientos. Tocqueville cree ver en el intento centralizador de la monarquía de los Capetos, una obra silenciosa y hábil que actuó durante siglos para minar las bases de la sociedad feudal y sus instituciones tradicionales, para poner las bases de una administración moderna retomada en 1800 por Napoleón. En esto nos encontramos con una similar comprensión del decisivo papel como administrador del aparato de Estado de Napoleón por von Stein.

23 Tocqueville anota que "entre el campesino y el rico, entre el noble y el burgués" se estableció una especie de "fraternidad" de los propietarios ante el miedo de los revolucionarios socialistas del 48: "El miedo había actuado sobre ellos, como una presión mecánica habría podido hacerlo sobre unos cuerpos duros, que se ven obligados a adherirse entre sí mientras la presión se mantiene, pero que se separan en cuanto se afloja". *Recuerdos de la Revolución de 1848*, p. 104.

Tocqueville, empero, no ve en esto una novedad absoluta como la percibió von Stein, sino más bien una vuelta o, mejor, una continuidad apenas atenuada. Trata de comprender esta vuelta a la luz del trabajo de zapa que se impuso mediante un régimen de excepción jurisdiccional. En el **Libro segundo** de su estudio sobre la Revolución, Tocqueville se concentra en el desarrollo de su tesis del centralismo de la administración de la monarquía, a expensas de la autonomía de los tribunales ordinarios. La monarquía, lenta pero efectivamente, fue ampliando su poder administrativo afianzada en los intendentes, concejos y tribunales de excepción. Mientras los tribunales ordinarios se reservaban un determinado número de asuntos, la monarquía fue acaparando, a medida que la sociedad se volvía más compleja, un radio de acción cada vez más grande y ensanchando sus funciones considerablemente. Por vía de **avocación**, es decir, de un recurso de excepción para sustraer de la justicia ordinaria un número impreciso pero siempre más elevado de casos, se logra esta centralización monárquica. La Revolución saca provecho y es la directa beneficiaria de este sistema de permanente intervención de la administración centralista sobre la sección judicial-provincial. La Revolución resulta usufructuaria indirecta de este sistema de permanente apropiación que enfatiza el principio geométrico del poder estatal de herencia absolutista.

Aparte de esta similitud de instituciones centralizadoras, el gusto compartido por las estadísticas, la rigidez en las normas y la práctica blanda en su aplicación, son para Tocqueville otra serie de características semejantes entre las dos épocas. Se podría resumir ellas en tres aspectos: la importancia que ejerce la capital francesa, París, como foco de la vida nacional, la similitud en costumbres y la diversidad en derechos entre los diversos estamentos y la libertad política de los mismos. Estos aspectos hacen de Francia una nación singular, comparada con Inglaterra, Alemania o Estados Unidos. En ninguno de estas naciones, una ciudad capital ejerce una fuerza tan determinante, antes y después de la Revolución. No es sólo su tamaño sino la naturaleza de su gobierno lo que determina los efectos negativos de París sobre la vida de la provincia. Estos efectos están vinculados, necesariamente, al carácter de ese centralismo monárquico, que fue despojando a las regiones de su vitalidad necesaria, al restarle importancia a la aristocracia provinciana. La capital fue creciendo en importancia y vitalidad, intelectual y económica, a costa de la languidez creciente de su periferia. Esta languidez no se observa en Inglaterra, por ejemplo, donde los condados siguen teniendo una autonomía y una vida que no se ve tan sensiblemente afectada por Londres ni mucho menos por Berlín. Francia tiene una cabeza desproporcionada en medio de un cuerpo semi-inerte y esta desproporción no fue moderada por los revolucionarios franceses. Más bien ellos intensificaron la importancia política de París, convirtiendo esta capital en un centro cada vez más determinante de la nación francesa.

El efecto equívoco y ambivalente de esta centralización se extiende, para Tocqueville, a las características de los grupos o estamentos principales de la sociedad. Al perder la aristocracia su verdadero carácter de mando político, al reducirse a una mera nobleza con privilegios nominales, se igualaba el carácter político de esta nobleza y de la burguesía de provincia. Sin verdadera responsabilidad política, la burguesía prosperaba, en ilustración y

dinero, “junto a (la nobleza), sin (la nobleza) y contra (la nobleza)”²⁴ mientras la nobleza se empobrecía a la par que se hinchaba de orgullo vano. La monarquía los convertía en estamentos adjuntos, para medirlos con el rasero de su poder omnímodo. No los temía, y sólo quien cruelmente deseó acercarse a ellos para remediar sus males, Luis XVI, cayó víctima de su complacencia. La pretensión de la nobleza se irritaba en ese trato, y buscaba mediante el privilegio fiscal, la exención de impuestos, el parámetro de la diferencia. Esto agudizó el odio entre los estamentos: mientras en Inglaterra la nobleza se igualaba con la burguesía en el pago de impuestos y asumían los ricos las cargas de los pobres, en Francia los impuestos se recargaban en las tristes espaldas de los más necesitados. Este odioso régimen de exclusión o privilegio tributario era la consecuencia de la exclusión de la aristocracia del manejo efectivo del aparato estatal. Una especie de compensación o consuelo que enconaba las pasiones y hacía más visible e insoportables las diferencias. El impuesto de la talla, un impuesto directo real, que aumentaba constantemente, se hacía tanto más necesario para sostener el fisco y con él el ofensivo boato cortesano cuanto se tornaba más indeseable para las clases productoras. No era tanto las diferencias, sino la clase de diferencias que aquí se establecían lo decisivo: ciertamente la nobleza inglesa era más rica que la francesa (e incluso más altiva), pero no se hacía insoportable por la relación proporcionada en que contribuía en las cargas sociales y fiscales. En otras palabras, la nobleza francesa que no se enriquecía por los beneficios fiscales, se asemejaba en sus costumbres sociales a la burguesía, pero abría un abismo infranqueable frente a la burguesía por sus privilegios insoportables. Sus privilegios excesivos eran la causa y efecto sordo de su decadencia.

Con todo, existe un fondo memorable en los anales del Antiguo Régimen para Tocqueville. Se trata de la libertad tradicional, la libertad de cuerpo que todavía en los albores de la Revolución y aún en medio de ella se manifestó con todo su brío; incluso porque todavía veía Tocqueville en este fondo una esperanza para la Francia del siglo XIX, vale decir, un principio de autoridad local de insustituible raíz histórica. Esta libertad recorre los tribunales ordinarios que no cejan de insistir en su autonomía e independencia —de ahí su excesivo formalismo jurídico— en medio de la fuerza centrípeta de la corte versallesca. Esta libertad también tiene su expresión en el orgullo irreprimible de una nobleza que contribuyó a forjar un carácter nacional y le dio un tono viril y grande, de “cierto orgullo íntimo”, de “confianza natural en su fuerza y su costumbre”, a Francia; tono que desafortunadamente se esfumó con la Revolución, pero que con la rebelión de la *Vendée* cobra su más acabada fidelidad real (paradójicamente en una provincia que no se había visto tan afectada tradicionalmente por el centralismo monárquico). En fin, una libertad a una Iglesia propietaria que, pese a estar atrapada en los prejuicios propios de su cuerpo, supo llenarse de virtudes y de celo en su ejercicio no sólo espiritual sino en su responsabilidad civil en la vida del campo.

24 TOCQUEVILLE, A. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. México: F.C.E., p. 216.

Todas estas peculiaridades que aúnan la Francia de ayer con la Francia posrevolucionaria, es decir, en donde Tocqueville quiere descubrir ese hilo aparentemente roto de la historia, tienen su explicación fundamental por el centralismo característicamente francés. La Revolución sólo logró tirar de las cuerdas que ya estaban tendidas, pero propiamente no corrigió el rumbo negativo ya trazado de antemano. El "país de la centralización" produce "campos vacíos de habitantes ricos e ilustrados"; y "podría añadir", dice el ex-magistrado y agudo viajero, "país de centralización, país de cultura imperfecta y rutinaria" que se enfrenta a un presente igualmente vacío, imperfecto y rutinario. El escéptico Tocqueville no ve un cambio radical en la Revolución, sino más bien una monótona Nación entregada a la pasión del dinero, de los intereses privados, despreocupada de las altas virtudes políticas que un día la hicieron centro de la atención universal. Esta pérdida del interés por lo público es el resultado de un "individualismo estrecho" propio del mundo burgués, incluso el resultado de una larga y lastimosa tendencia de una aristocracia despreocupada de sus deberes cívicos en razón del centralismo monárquico. El papel que cabe a los mismos ilustrados del Antiguo Régimen, tanto más radicales en sus propuestas revolucionarias cuanto mayor ignorancia ostentaban de los asuntos del Estado, forma parte integral de esta honda alteración natural entre la inteligencia y la política en Francia. Incluso, la raíz destructiva del socialismo contemporáneo, sostiene Tocqueville, la podemos rastrear como herencia pre-revolucionaria (por ejemplo, en el *Código de la Naturaleza* de Morelly). Ni en esto es la época revolucionaria original. No obstante, es importante resaltar que Tocqueville parece querer olvidar que ese comunitarismo de la propiedad es una herencia ideológica que no sólo se denuncia desde Tomás Moro, sino que aparte de Morelly, en la Ilustración también se encuentra en Mably o en el "discurso sobre el origen de las desigualdades" de Rousseau.

El preciado objeto que está en juego en esta inconstante e inconsistente peculiaridad nacional es la virtud civil, la vieja libertad de honda raíz feudal-aristocrática, que él quiso actualizar con una impronta moderada. En otros términos, la raíz de la virtud pública que descansa en Tocqueville en la libertad, se balancea entre esa nostalgia aristocrática y la imagen de una democracia que él había visto tan vigorosa en los Estados Unidos. Existe en este punto una especie de no resuelta decisión por el atento observador, viajero e investigador social, Tocqueville. La conciliación entre la vieja libertad y el centralismo deletéreo francés le parece lejana y difícilmente compatible con ese afán desmedido del igualitarismo contemporáneo.

Sin duda es este escepticismo o desconfianza moderada ante el presente, este pesimismo nutrido por la nostalgia aristocrática no fanática y la pasión por las libertades locales, una nota característica de su conservadurismo mesurado. La crítica a la monarquía Capeta, con su irreprimible centralismo absolutista, choca contra la raíz del equilibrio entre los anteriores estamentos. La pobreza del campesino tan sometido por la opresión y la arbitrariedad señorial, merece sus condolencias, pero no explica la virulencia del odio anti-feudal. Es el señor desarraigado de su localidad, de su región lo que aparece ante la mirada del noble Tocqueville como la causa profunda de la Revolución y de los desordenes de su

Francia contemporánea. La decadencia sistemática de la antigua aristocracia apegada a su tierra y el surgimiento de la nobleza de corte, ajena a los intereses de sus regiones de origen es el resultado perverso del siglo de Luis XIV. Esto se hace mucho más visible en medio de una sociedad como la burguesa en la que prima el principio del egoísmo, sin una nota del viejo altruismo aristocrático. Ejemplo de ello fue la alianza entre Felipe de Orleans y la burguesía especuladora en la que, por mutua y nefasta influencia, se precipitó a Francia en la vorágine del 48.

La causa profunda de la pérdida de los valores de la autoridad y legitimidad locales también habría de ser resaltada por Hipólito Taine en sus *Orígenes de la Francia contemporánea* (1871), pero esta vez arrobado por un odio anti-burgués y anti-democrático desconocido por Tocqueville. Tocqueville supo observar a América del Norte, una gran democracia, con su fuerza interior y sus defectos de masificación con una agudeza y penetración sólo comparable en su importancia al impacto que para la América del Sur ejercieron en Europa los relatos de von Humboldt. La inmoderada ferocidad de Taine contra todo lo que huele a revolucionario, su reacción anti-burguesa, le resta valor e interés al análisis sociológico que pretende presentar. A diferencia de Tocqueville, que persuade por encima de sus prejuicios de casta, Taine invita a un rechazo por la vulgaridad del tono de una tesis sugerente, pero hondamente perturbada. De esta manera, es innecesario insistir en que entre uno y otro no sólo media un matiz, sino en realidad los separa un abismo ideológico. El tono agrio de Taine, antecedente de los anti-intelectuales de derecha anti-zolianos de la década siguiente, es ajeno al tipo moral e intelectual de Tocqueville y en realidad hace parte de los orígenes ideológicos de los totalitarismos de derecha del siglo XX. No así, estimo, el inteligente conservadurismo de Tocqueville que más bien está emparentado con el del inglés Thomas Carlyle y el de sus compatriotas Fustel de Coulanges y Ernest Renan.

Sin embargo, en Tocqueville hay algo más importante para la escritura histórica. Es el francés, mucho más que los alemanes von Stein y Marx, el verdadero padre de la historia social de la Revolución Francesa (acaso comparta esta paternidad con Michelet, pero en un sentido diferente). Su método de análisis social es tanto más exigente, cuanto su lenguaje está libre de toda conceptualización preestablecida. Si bien carecía Tocqueville de la disciplina filosófica conceptual procedente de la escuela hegeliana, la fuerza histórica descansa en su poder desinteresado de observación directa de los objetos históricos; en un esfuerzo inigualable para captar la estructura de lo permanente tras el cambio aparente. Esa estructura histórica de "larga duración", digámoslo así, está en el centro de su esfuerzo investigativo. No se deja seducir fácilmente por el encanto de la materia, sea para alagar o vituperar: trata de permanecer en el plano de la discusión conceptual de cuño más sociológico que en la vorágine de los juicios histórico-morales. Trata, pues, de mantener una distancia serena y de neutralidad valorativa tanto más ponderada en un historiador nacido y educado en un ambiente ultra-monárquico. No se contenta Tocqueville con describir la superficie del ordenamiento jurídico central, sino que examina detenidamente las entrañas del funcionamiento del aparato administrativo de provincia. Ve los desajustes; los verdaderos conflictos y las auténticas inconsistencias. Abre con ello un método novedoso a la historia,

la relación centro/provincia, y se ajusta a la observación no de los individuos, sino de los sujetos históricos pertinentes: las clases sociales. Así plantea el problema de la periodización de la historia no en términos de acontecimientos políticos sino en categorías sociales relevantes. No se seduce, pues, con la *fata morgana* de los *événements* revolucionarios. Descubre el capítulo de las mentalidades sociales en conflicto, mediante un rico y novedoso examen de fuentes hasta su momento no utilizado de esta manera.

De todos modos, su método historiográfico no puede compararse al que presupone la obra del más grande historiador de su época, a saber, el prusiano Leopold von Ranke. Ni se puede comparar ni, es de suponer, lo pretendía. Tocqueville no desea ofrecer un cuadro vigoroso de la estructura histórica, al modo de la grandiosa panorámica narrativa del conservador alemán Ranke. Su trabajo es más modesto, pero no menos significativo en la comprensión social. Mientras Ranke expone sus objetos históricos como movimientos universales, motivados por la ley secreta del equilibrio de las grandes potencias políticas latino-germanas desde el siglo XV, Tocqueville se atiene a una observación cauta y delimitada. En su examen comparativo no trata de auscultar los resortes internos que dominan un movimiento tan vasto e intricado como el que motiva la exposición rankeana. Su positivismo es ponderado y analítico, mientras el de Ranke es majestuoso y sintético. Los dos pretenden capturar la esencia de las corrientes que dominan subterráneamente la historia, pero Ranke se lanza, por así decirlo, a circunnavegar los Océanos históricos con un aliento casi sobrehumano y a Tocqueville le basta, sentado a la orilla, observar el curso de un río determinado. Ranke no cesa en su empeño de lanzar su mirada a un pasado remoto (Renacimiento y Reforma son sus prioridades), mientras Tocqueville sólo se asoma a un pasado vinculado con su experiencia vital y la de sus mayores.

La insistencia de la similitud (no igualdad) de una época y otra, hace de Tocqueville el predecesor necesario, por otra parte, de Bernhard Groethuysen como historiador de las mentalidades. En efecto, el autor de la obra ya clásica *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII* (1927) que puede tomarse como un hito en las investigaciones históricas del siglo XX, reconstruye la imagen del mundo y las mentalidades sociales en la Francia pre-revolucionaria, para advertir, como quiere Tocqueville, un *continuum* histórico. La imagen del mundo labrada por la burguesía en el curso del último siglo antes del estallido revolucionario, se ofrece como una clave comprensiva de las actitudes que más tarde irían a caracterizar el curso de la Revolución. El manejo de fuentes como los sermones y tratados religiosos mediocres, le sirve a Groethuysen para percibir el cambio más profundo que se estaba operando en la imagen de la vida, la muerte, el infierno, etc. en amplias capas burguesas de provincia. De esta manera se documenta la lenta pero inevitable secularización que precede el estallido. En forma similar, Tocqueville se sumerge en múltiples fuentes, como informes de intendentes anónimos, solicitudes particulares y cuadernos de quejas, para tomar el pulso arrítmico de los años pre-revolucionarios. Para uno y otro, los precedentes no son meros precedentes, son parte estructural del conflicto socio-cultural que desean interpretar a fondo. Este examen paciente de las fuentes "imperceptibles" —no dominantes de la diplomática o de las fuentes metodológicamente estudiadas por Johann

Gustav Droysen en su *Histórica* de 1857— hace de Tocqueville un genuino e innovador de la escritura histórica, cuyo método debería tener atentos seguidores hasta el día de hoy.

No sobra, no obstante, resaltar un rasgo propio de su conservadurismo historiográfico: el desconocimiento que Tocqueville hace de los sectores populares en la definición de la Francia revolucionaria. El marco de su contemplación es, en este aspecto, paternalista. No atribuye prácticamente a los sectores populares, en particular, a los sectores urbanos populares, papel alguno en la Revolución. Esto establece una diferencia sustancial con toda la rica y significativa literatura histórica revolucionaria de cuño marxista, inaugurada por el socialista Jean Jaurès. En la *Historia socialista de la Revolución Francesa* Jaurès establece una inequívoca participación de las masas populares que darán una genuina fisonomía a la revolución burguesa de 1789. Es decir, la Revolución burguesa es también un anuncio anticipado de la revolución proletaria, de las sucesivas revoluciones que acompañan a Francia en el curso inestable del siglo XIX. Ciertamente que la Revolución sorprende a los sectores populares sin una conciencia de clase suficiente desarrollada; con una conciencia vaga, nostálgica, indecisa, pero no es menos cierto que estas clases supieron estar a la altura de su hora histórica con su rebeldía y su indolegable instinto de transformación. Su oscilante alianza con la burguesía caracterizó, pero no decidió del todo su acción social. Es la veta radical inexplorada por Tocqueville, que la historiografía del siglo XX se apropia con plenitud en las obras de Georges Lefebvre, Albert Soboul, Michel Vovelle, Daniel Guérin, George Rudé, entre otros.

La inteligencia conservadora de Tocqueville no lo libra de una soberbia manifiesta para el lector contemporáneo. Su arrogancia parece casi-incomprensible al considerar que lo precedieron obras y figuras —nada desconocidas— como las de Saint-Simon y Fourier. Tocqueville se movía o pretendió moverse en un mundo moral e intelectual ajeno a estos magníficos precursores del socialismo. Toda la obra de Tocqueville semeja una represión auto-controlada para hacer caso omiso de estos compatriotas obsesos. París era ciertamente una caldera ideológica. La penetrante inteligencia del hijo de una rancia aristocracia no deseó establecer el diálogo con estos indiscutiblemente geniales advenedizos al fascinante mundo de las ideas: de esa indiferencia se nutre su obra histórica sobre la Revolución Francesa. Sin duda, compartió, involuntariamente con estos “utopistas”, el malestar por una época revolucionaria indeseada, pero nunca compartió los sueños de un mundo nuevo social. En este indeciso vaivén se mueve su obra. La posteridad no ha sido ni mezquina ni excesivamente generosa al reconocerle su lugar en la historia del pensamiento social y en el nacimiento de la historia social. Tocqueville permanece para el presente en el exacto lugar que él mismo imaginó pertenecer a sí mismo.

La indolencia autocomplaciente de un mundo que amenaza con homogenizar la experiencia histórica después de la caída del muro de Berlín (precedido del Glasnot de

Gorbachov), obliga ponerse alerta sobre los supuestos de un triunfo arrogante y más bien ilusorio de la globalización. Como otras veces, en similares situaciones límite, la reflexión gira en torno a las consecuencias de la barbarie en el antifaz de la pérdida frívola de la conciencia histórica. Una imagen demasiado ligera del pasado, una imagen festiva y comprimida, sirve a propósito de esa cómoda inconciencia. El papel que cumplen los historiadores, engolfados en sus parcelas más o menos monótonas e insustanciales, apenas requiere de un examen más detenido. Con pocas excepciones, la escritura histórica contemporánea acaso se eleva sobre el nivel medio de su incapacidad epistemológica que es el resultado natural de su falta de responsabilidad pública del saber. No basta mirar al pasado, a un pasado cualquiera, para quererse en posesión de un estimado objeto de estudio. La entretención archivística no es mejor ni peor que otra entretención, aunque pretenda rodearse de una dignidad epistemológica y civil que sólo sus cultores le conceden. La escritura histórica hoy no parece correr demasiados riesgos en manos de una comunidad científica auto-complaciente.

La tarea de recorrer una vez más la naturaleza siempre conflictiva de la historia, pero sobre todo contemplarla a la luz de quienes sacaron el máximo provecho intelectual y científico de una crisis profunda y universal, debería corresponder a una práctica institucional-universitaria de primera necesidad. Acostumbran los historiadores, por razón quizá de una formación demasiado empírica, a desdeñar el valor autónomo de la escritura histórica misma, en desmedro involuntario de sí mismos. Esa inclinación semi-perversa hace parte de una pereza disciplinada. Es decir, de una pereza condicionada por un oficio volcado a un empirismo hipnótico, por lo común tan escrupuloso como mezquino. Se habla mucho de la importancia de los clásicos, para enseguida desecharlos sin conmiseración en una especie de narcisismo de lo actual. Esta auto-represión inconsciente hace parte, igualmente, de un perpetuo infantilismo neurótico de la disciplina histórica. No hay que ser demasiado sagaz para reconocer los efectos equívocos de una inclinación que, por su lado, ha dado resultados comparativamente unilaterales a costa de una ausencia de reflexión más profunda sobre el sentido y la meta de la historia.

Pero el azar ha querido confrontarnos a una realidad más compleja, más rica y más conflictiva que la que desearíamos en nuestra conciencia de buenos ciudadanos y de ejemplares historiadores. Tenemos todo el derecho a permanecer furiosamente callados ante los trompetazos de la felicidad pagada del "fin de la historia" y de los oportunistas voceros de esa felicidad terrena, y en caso de urgencia, tenemos la facultad de taponar los cobres tan sonoros y contradecir a sus esforzados sopladores de opereta. La insospechadamente profunda escisión que se ve abrir nuevamente en el seno de la historia, parece recoger los hilos sueltos de siglos de confrontación irresuelta. No se sabe muy bien si la "modernidad inconclusa" clama por su plenitud o si más bien la empecinada "pre-modernidad" resulta comparativamente deseable, por la simple circunstancia de que se cuele por todas partes. La experiencia de la modernidad inaugurada por la Revolución Francesa es tanto una realidad múltiple como una ilusión conflictiva. La figura más o menos convencional de una revolución anunciada por la guillotina es y no es a la vez una

consecuencia necesaria de la libertad y solidaridad a palo. Se sabe que la yuxtaposición de capas históricas en el escenario unificador de la globalización es un espectáculo de muy diversos valores. Esta es una confrontación que hilvana un ovillo de insospechada complejidad, geo-política, económica, social, cultural, religiosa, a la que nuevamente la humanidad deberá enfrentar en lo futuro a la luz de lo aprendido en doscientos años de revolución burguesa. Marchas y contramarchas de un solo proceso que, hoy irónicamente, también cubre o encubre el ciclo de las revoluciones socialistas inauguradas en Rusia en 1917. La desaparición de la Unión Soviética es sin duda el nuevo aspecto de la crisis de la mentalidad burguesa. La fiesta está en otra insólita parte y empieza a una hora incierta.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- BURKE, Edmund. *Textos políticos*. México: F.C.E., 1984.
- COLE, G. D. H. *Historia del pensamiento socialista*. México: F.C.E., 1957, Tomo I.
- CLAUDÍN, Fernando. *Marx, Engels y la Revolución de 1848*. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- DROYSEN, Johann Gustav. *Histórica*. Barcelona: Editorial Alfa, 1983.
- EHRENBURG, Ilya. *La conspiración de los iguales*. Madrid: Biblioteca Jucar, 1974.
- FEHRENBACH, Elisabeth. *Vom Ancien Regime zum Wiener Kongress*. Munich: Editorial Oldenburg, 1986.
- FROMM, Eric. *Marx y su concepto del hombre*. México: F.C.E., 1975.
- FURET, Françoise. *Marx y la Revolución Francesa*. México: F.C.E., 1992.
- _____ *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. México: F.C.E., 1996.
- GROETHUYSEN, Bernhard. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. México: F.C.E., 1985.
- GUERIN, Daniel. *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa, 1793- 1795*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- JARDIN, André. *Alexis de Tocqueville. 1805-1859*. México: F.C.E., 1997.
- JAURÈS, Jean. *Causas de la Revolución Francesa*. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1979.
- KOSELLECK, Reihardt. *Preussen zwischen Reform und Revolution*. Munich: Editorial Klett Cotta / DTV, 1989.

- LEFEBVRE, Georges. *La Revolución Francesa y el Imperio (1787- 1815)*. México: F.C.E., 1970.
- _____ *1789: Revolución Francesa*. Barcelona: Editorial Laia, 1973.
- MARX, Karl. *Critica del derecho del Estado hegeliano*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1980.
- _____ *La cuestión judía*. Bogotá: Editar, 1972.
- _____ *Manuscritos*. Barcelona: Altaya, 1993.
- _____ *Marx y el derecho*. Bogotá: Argumentos, 1983.
- _____ *La Sagrada familia*. México: Editorial Grijalbo, 1962.
- MEHRING, Franz. *Carlos Marx*. Editorial Grijalbo. 1975.
- PAINE, Thomas. *Derechos del hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- RANKE, Leopold von. *Pueblos y naciones del mundo moderno*. México/Buenos Aires: F.C.E.
- _____ *Die Grossen Mächte: Politisches Gespräch*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- _____ *Über die Epochen der neueren Geschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- ROMERO, José Luis. *El ciclo de la revolución contemporánea*. Buenos Aires: Losada, 1952.
- RUDÉ, George. *Revuelta popular y conciencia de clase*. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1981.
- SCHAFF, Adam. *Historia y verdad*. México: Editorial Grijalbo, 1998.
- SIEYES, Emmanuel. *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- SOBOUL, Albert. *La Revolución Francesa*. Madrid: Editorial Tecnos, 1972.
- STEIN, Lorenz von. *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der Französischen Revolution bis zum Jahre 1830*. Hildesheim: Editorial Georg Olms, 1959.
- TAINÉ, Hipólito. *Orígenes de la Francia contemporánea*. Tomo I. Buenos Aires.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. México: F.C.E., 1998.

_____ *La Democracia en América*. México: F.C.E.

_____ *Recuerdos de la Revolución de 1848*. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

VOVELLE, Michel. *Introducción a la historia de la Revolución Francesa*. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1981.

_____ *La caída de la Monarquía, 1787-1792*. Barcelona-Caracas-México: Editorial Ariel, 1979.

La Revolución Francesa y el surgimiento de la historia social del siglo XIX

Juan Guillermo Gómez García

Resumen. *La Revolución Francesa (1789) ha despertado desde sus impresionantes acontecimientos, las más diversas reacciones y las más inimaginadas formas de interpretarlos. El "problema social" durante las primeras décadas del siglo XIX, que aflora en parte como consecuencia de esta "aurora del mundo" contemporáneo, determinó una nueva manera de contemplar este acontecimiento histórico-universal. Tres personalidades intelectuales de primer rango, Lorenz von Stein, Karl Marx y Alexis de Tocqueville, procedentes de tres mundos político-sociales y académicos diversos, se enfrentan a evaluar el significado de la Revolución Francesa a la luz de los convulsos acontecimientos de su siglo. Sus penetrantes miradas no sólo enfatizan en la actualidad imborrable de los acontecimientos derivados del 89 hasta Napoleón, sino que descubren un horizonte social para la historia de cuño decisivo. La historia deja de ser una historia de acontecimientos, de datos o fechas, en el sentido tradicional de crónica, e incluso la historia deja de contemplarse como un asunto racional en la tradición ilustrada. La Revolución Francesa, gracias a estos tres autores, supera su circunstancialidad epocal y se eleva a una categoría de estructura de sentido inmanente. En otros términos, a diferencia de su contemporáneo Leopold von Ranke, von Stein, Marx y Tocqueville construyen un nuevo sentido de la historia, particularmente de las raíces incuestionables del mundo contemporáneo.*

Palabras clave: Revolución Francesa, Historia, von Ranke, von Stein, Marx, Tocqueville.

The French Revolution and the rise of XIX century social history

Juan Guillermo Gómez García

Summary. *From its shocking events, the French Revolution (1789) has brought on the awakening of the most diverse reactions and the most unimagined ways of interpreting them. During the early decades of the XIX century, the "social problem", which flourished partly as a consequence of this "aurora of the world", determined a new way to contemplate this historical-universal event. Three top-ranking intellectual personalities, Lorenz von Stein, Karl Marx and Alexis de Tocqueville, who came from three different political-social and academic worlds, faced evaluating the significance of the French Revolution from the light of the convulse events of their century. Their peering looks not only emphasize the inerasable prevalence of the events that derived from 89 to Napoleon, but also, discover a social horizon for history as a decisive mark. History stops being a history of events, data or dates, in the traditional sense of a chronicle, and even history is not contemplated any longer as a rational matter in illustrated tradition. The French Revolution, thanks to these three authors, overcomes its circumstantiality in time and it rises to the category of an immanent-sense structure. In other words, von Stein, Marx and Tocqueville, contrasting with Leopold von Ranke, constructed a new sense for history, particularly from the unquestionable roots of the contemporary world.*

Key words: French Revolution, History, von Ranke, von Stein, Marx, Tocqueville.