

---

# La historia en el pasado

Patrice Gueniffey\*

La Revolución francesa ya no es en nuestros días lo que por tanto tiempo fue: el comienzo y el fin de la historia de Francia, e incluso, para algunos, de la historia universal. Esto es un hecho, ya no ocupa el primer lugar; su poder de evocación va disminuyendo año tras año y cada vez son menos numerosos los que le otorgan todavía la capacidad de iluminar el presente y, con mayor razón, el futuro de nuestras sociedades. La Revolución de 1789 ha caído de su pedestal y, desde este punto de vista, ha sufrido una verdadera degradación.

El cambio no es reciente. Empezó hace más de 20 años, antes incluso que el Bicentenario. El éxito del filme *Danton*, de Andrej Wajda, en 1983, fue tal vez uno de los primeros síntomas, así como la incomodidad de los sucesivos responsables de las conmemoraciones de 1989, que acabaron optando por la celebración más neutra y consensual posible de un episodio histórico del que las encuestas de opinión, en ese momento, señalaban que no las tenía todas consigo. Si bien la Revolución seguía apareciendo como algo bueno desde el punto de vista de algunos de sus resultados –en particular la proclamación de la igualdad ante la ley–, ya no era lo mismo respecto de los medios que había empleado y, en lo sucesivo, los vendedanos que la habían combatido eran apenas más impopulares que los “azules” que la habían llevado a cabo.<sup>1</sup>

Hoy, sus historiadores ponen mala cara. Se hacen preguntas de manera regular, en las revistas especializadas, acerca de la situación de los estudios

\* Traducción del francés de Arturo Vázquez Barrón.

<sup>1</sup> Ver Jean-Pierre Rioux, *La France perd la mémoire*. París: Perrin, colección Tempus, 2010, pp. 62-75.

revolucionarios, y se esfuerzan por encontrar las razones del estado semicomatoso en el que, en efecto, se encuentran.<sup>2</sup> Las causas abundan. Algunas, por lo demás, no son propias de la historiografía revolucionaria; tienen que ver con el conjunto de la disciplina histórica, las condiciones de su ejercicio, como el lugar que se le otorga en la sociedad. En cuanto a las primeras –regresaré más adelante con las demás–, habría que insistir más en los daños que han provocado la puesta en marcha de sistemas cuantitativos de evaluación de la producción histórica imitados de los procedimientos aplicados a las ciencias exactas; la extrema especialización de los estudios históricos; su contaminación con el vocabulario de las ciencias sociales; por último, y sobre todo, el sofocante conformismo de nuestra época. La historiografía de la Revolución francesa no escapa a estos males. ¿Podría haber otros que le son propios? Se oye decir de vez en cuando que habría que lamentar la desaparición de los “paradigmas” interpretativos elaborados en otro tiempo por la historiografía marxista o por la escuela de los *Annales*; también se oye decir que la interpretación “crítica” de la Revolución que se impuso en los años 1980 no habría sabido, o podido, reemplazar aquello que acababa de derrocar mediante un método que se revelara durablemente fecundo. Por eso la historia de la Revolución francesa se desplegaría hoy en el vacío; le harían falta “paradigmas”, estaría en busca de nuevos “objetos”, y sus historiadores tan desamparados que algunos no dudan en hacer un llamado a un “regreso a lo social” –según ellos ofrecido en sacrificio desde hace demasiado tiempo al estudio de los discursos y de las prácticas políticas– que, esperan, daría un nuevo impulso a los estudios revolucionarios.<sup>3</sup>

Lejos de mí está la idea de cuestionar la importancia de los factores sociales y económicos en el estudio de las sociedades; pero, al tratarse de 1789, cuesta trabajo imaginar lo que podría resultar de este “regreso a lo

<sup>2</sup> Ver, por ejemplo, Rebecca L. Spang, “Paradigms and Paranoia: How Modern is the French Revolution?”, *American History Review*, febrero de 2003, pp. 119-147.

<sup>3</sup> Ver, en particular, Suzanne Desan, “What’s after Political Culture?”, y Vivian Gruder, “Whither Revisionism? Political Perspectives on the Ancient Régime”, *French Historical Studies*, primavera de 1997, pp. 245-285, y William H. Sewell, “Whatever happened to the ‘Social’ in Social History?”, en Joan W. Scott y Debra Kates, *School of Thoughts: Twenty-five Years of Interpretive Social Science*, Princeton University Press, 2001, pp. 209-216. Ver también algunos de los ensayos reunidos por Antonino De Francesco y Manuela Albertone en *Rethinking the Atlantic World: Europe and America in the Age of Democratic Revolutions*, Basingstoke. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2009.

social”. En efecto, la idea de “regreso” supone que la Revolución constituía antes un objeto de predilección para la historia social. La Francia de la época revolucionaria lo fue sin duda; numerosos y valiosísimos trabajos nos dan pruebas de ello. Pero la historia de la sociedad francesa en la época de la Revolución no es la historia de la Revolución. En lo que respecta a esta última, siempre fue principalmente política, incluso cuando se ostentaba como “social”. ¿Acaso Jean Jaurès, después de haber planteado en principio la necesidad de escribir una historia social de la Revolución, no entregó al final un relato que, para reivindicarse como “socialista”, no era sino una historia política de la Revolución y, por añadidura, de factura clásica? ¿Acaso Georges Lefebvre, reconocido sin embargo como uno de los fundadores de la historia social, no escribió también, tanto en su *Quatre-vingt-neuf* de 1939 como en su *Révolution française* de 1954,<sup>4</sup> una historia esencialmente política de la Revolución, llegando incluso a sugerir que ésta debía menos su carácter a las “causas profundas”, sociales, que la habían vuelto necesaria, que a las causas particulares, políticas y a menudo accidentales?<sup>5</sup> Cuando trató de aplicar los principios de la historia social a la de la Revolución, con *La Grande peur de 1789* (1932), fue para proponer un análisis de la gran crisis política, social y moral de la época, que sólo la erudición y la autoridad científica de su autor pudieron salvar de un olvido que habría estado, sin embargo, ampliamente justificado, debido a la manera tan flagrante en que este libro pasaba al lado de la realidad de los acontecimientos de 1788 y 1789: la disgregación súbita, y todavía en nuestros días

<sup>4</sup> Una primera edición de esta obra se había publicado en 1930 en la colección “Peuples et civilisations”. En la nueva edición de 1951, Lefebvre retoma los capítulos que, en la versión precedente, eran de Raymond Guyot (dedicados al Directorio) y de Philippe Sagnac (la conclusión): ver Jacques Godechot, *Un jury pour la Révolution*. París: R. Laffont, 1974, pp. 313-314).

<sup>5</sup> “La causa profunda de la Revolución”, es decir, la conquista del poder por parte de la burguesía, “no explica todo lo que la caracterizó”, reconocía. En efecto, si bien estas “causas generales” tuvieron su parte activa en todo el mundo occidental, donde en todas partes la burguesía sustituyó el reinado de la nobleza feudal con el suyo, sólo fue en Francia donde el cambio social se operó con tanta violencia. Así que era necesario que a las causas generales se añadieran causas particulares que dieron a la Revolución su fisonomía singular, y, en primer lugar entre estas causas particulares, Lefebvre ponía “la crisis gubernamental” provocada por Luis XVI, quien, al convocar a los Estados Generales, de hecho había abdicado a su poder: se trata pues de una crisis política, y hasta accidental, que hizo que Francia se precipitara a una revolución cuyo resultado –el advenimiento de la sociedad burguesa– habría podido lograrse, como se logró en otras partes, sin revolución. (*Quatre-vingt-neuf*. París: Maison du livre français, 1939, pp. 5-8).

extraordinariamente enigmática, de una sociedad cuyos cimientos eran tan antiguos y parecían tan sólidos.<sup>6</sup> La historia de la Revolución francesa, de Alphonse Aulard y de Jean Jaurès hasta Albert Soboul y François Furet, para limitarnos al siglo xx, siempre fue política; lo que, por lo demás, no tendría que sorprendernos, al tratarse de un objeto histórico que fue en sí mismo durante mucho tiempo una apuesta de poder.

Y así fue, en efecto, desde que a finales del Terror se empezó a escribir la historia de una Revolución que estaba entonces lejos de haber terminado. Se preguntaban: ¿cómo esta revolución hecha en nombre de la libertad y la igualdad había podido zozobrar en la violencia, la arbitrariedad y el despotismo? ¿El Terror era la expresión de un mal francés, un accidente o una fatalidad? Para unos, la Revolución se había propuesto hacer realidad las promesas de la filosofía de las Luces y si se había desviado de su camino era por culpa de sus enemigos, o por la de algunos individuos perversos, o por culpa de la inmadurez política del pueblo, y hasta de doctrinas tan radicales que no podían más que conducir hacia una violencia extrema; para otros, la Revolución era, al contrario, el rechazo monstruoso a las Luces, que le habían abierto camino socavando los cimientos de la religión y la monarquía. Ahí reside toda la apuesta del debate que empezó en 1796 y enfrentó a Madame de Staël y a Benjamin Constant de un lado, con Joseph de Maistre y Louis de Bonald del otro.

Es también el inicio de un debate centenario, ya que prosiguió en el siglo xix, aunque en términos diferentes: en lo sucesivo, dividía a los que se encomendaban a la Revolución, más que oponer a estos últimos a los contrarrevolucionarios no solo vencidos, sino a los cuales Burke y Maistre habían dado un breviario al que era imposible añadir cualquier cosa más. Se cuentan, en ese siglo que fue por excelencia el de los historiadores, tantos relatos de la Revolución como historiadores de ella. ¿Cómo habría podido ser de otro modo? Si bien las guerras de la Revolución, y luego la saga imperial, envolvieron el mensaje revolucionario en la gloria nacional y, en cierto modo, pusieron a la nación por encima de la Revolución, a la gloria y la patria por encima de la legalidad, la doble derrota del Antiguo Régimen

<sup>6</sup> Para otro análisis del “gran miedo”, que toca las partes esenciales, ver Guglielmo Ferrero, *Pouvoir, les génies invisibles de la cité*. París: LGF, 1988, pp. 82-101.

y de los regímenes políticos que fracasaron en reemplazarlo –de la Primera República al Imperio–, había dejado a Francia dividida en dos pueblos y en dos historias.

De Guizot a Michelet y de Augustin Thierry a Edgar Quinet, pasando por Tocqueville, la pregunta sigue siendo la misma: ¿cómo volver a unir el hilo de la historia cortado de tajo en 1789? ¿Cómo enraizar la Revolución victoriosa en la historia, con el fin de fundar su legitimidad en bases más sólidas que simples principios y facilitar de paso la reconciliación de los franceses en torno a su herencia? ¿Cómo exorcizar el recuerdo del Terror y transformar una guerra civil en bien común? Fue toda la historia de Francia lo que los historiadores del siglo XIX volvieron a visitar para explicar sus rupturas, o, al contrario, restituir sus continuidades ocultas: Augustin Thierry hace remontar las premisas de la Revolución a la época merovingia, Guizot la inscribe en el amplio movimiento de la civilización europea para demostrar mejor lo que tuvo a la vez de necesaria e irresistible, mientras que un Tocqueville mucho menos entusiasta ve en ella el espíritu nivelador y centralizador de la monarquía absoluta que seguía en acción. La Revolución divide hasta a los republicanos: mientras que Michelet celebra a través de ella la apoteosis gloriosa de la novela nacional, Edgar Quinet imputa los crímenes del Terror y el despotismo napoleónico a los viejos demonios de una historia francesa envenenada por la doble herencia del catolicismo y del absolutismo. En la similitud de las interrogantes, ¡cuánta diversidad! La Revolución de los liberales no es la de los republicanos, y esta no satisface mucho a los socialistas. Los primeros querrían que hubiera sido el final de la Historia, y los últimos un comienzo. Cada escuela tiene su momento de verdad, 1789 para los liberales, 1792 para los republicanos, 1793 para los socialistas; y cada una con sus héroes: los liberales erigirían sin problema una estatua a Mirabeau si no hubiera tenido tan mala reputación; los republicanos votan por Danton, el hombre de los levantamientos en masa y de la patria en peligro, mientras que los socialistas, Jaurès en primer lugar, van a sentarse al lado de Robespierre. ¿Filiaciones míticas? ¿Personajes desfigurados por la leyenda? Tal vez. El Danton de Aulard no es más “verdadero” que el Robespierre de Mathiez, incluso si es menos inverosímil; ¿y no es Saint-Just, en gran medida, una invención del romanticismo? Y es que la Revolución no pertenecía todavía a la historia; seguía siendo

una cuestión de una actualidad quemante, era objeto de encarnizadas batallas a las que incluso la victoria de los republicanos, hacia 1800, y luego la adhesión de los católicos, no lograron poner fin: la Francia de 1900 seguía viviendo en el escenario inventado en 1789.

El desarrollo de las corrientes socialistas, y luego la revolución bolchevique de 1917, hicieron de la Revolución de 1789, o más bien de sus anticipaciones igualitarias de 1793, un acontecimiento más actual que nunca. Fue entonces cuando, presentada como la anticipación inacabada de la revolución rusa, adquirió un alcance verdaderamente universal. Los revolucionarios franceses habían creído en la universalidad de su mensaje, pero la idea de los derechos del hombre había servido, sobre todo, de coartada para una aventura esencialmente nacional. ¿Acaso esa idea no había justificado la ocupación militar de las dos terceras partes de Europa y, después, las conquistas coloniales? Por lo demás, la Revolución francesa había brillado sobre todo por su singularidad: ningún país de Europa la había imitado o creído, como ella, que para entrar en la modernidad había que abolir el pasado. El único apoyo que había logrado obtener era el de pequeñas minorías. Después de todo, se olvida demasiado seguido que en todas partes la sociedad moderna surgió del Antiguo Régimen, y que fue solamente en Francia, en espera de la Rusia de 1917, donde nació de una ruptura radical con él. Así, la Revolución francesa ganó reputación debido a ese parentesco con una revolución rusa que, por su parte, estaba en busca de precedentes históricos para apuntalar su propia reivindicación de universalidad; pero el precio a pagar fue el empobrecimiento y el desecamiento de su historia, tal como los historiadores la restituían, ya que ahora tenía que testificar a favor de la omnipotencia de las leyes de la historia y de la acción subterránea e impersonal de las fuerzas sociales.

Así pues, todo lo que había parecido, hasta entonces, ser su originalidad, su voluntarismo, su fe en el progreso o sus tentativas para desenraizar el antiguo mundo, erradicar la religión e incluso dar nacimiento a un hombre nuevo, todo eso no era sino los deshechos de un proceso histórico cuyos actores mistificados habían hecho una historia diferente a la que creían estar haciendo. Esos años de hegemonía de la interpretación “marxista” de la Revolución francesa dejaron pocos monumentos, y cuya gracia es la de las estatuas de los tiempos de Stalin. ¿Cómo podría haber sido diferente?

Si la revolución “es la afirmación de la voluntad en la historia, la invención del hombre por sí mismo”,<sup>7</sup> entonces no hay nada menos adaptado al estudio de los fenómenos revolucionarios que los principios de un “materialismo histórico” según los cuales la acción de la voluntad es una ilusión o una mentira, y la política una “superestructura” o la expresión directa de las relaciones sociales. El método era tan poco satisfactorio, y producía a veces resultados tan inesperados —aquí estamos pensando en el desdichado Soboul, quien escribió toda una tesis sobre el papel histórico que había que atribuir, para estar en conformidad con las exigencias de la ortodoxia, a una “burguesía revolucionaria”, cuya inexistencia demostraba en cada página—<sup>8</sup> que su reinado nunca estuvo exento de mezclas. El cuestionamiento del relato “marxista” de la Revolución, adoptado por los historiadores anglosajones desde los años 1960,<sup>9</sup> se transformó en liquidación luego de la publicación de *Penser la Révolution française* en 1978. “Hay que romper [el] círculo vicioso de la historiografía conmemorativa, escribía François Furet. La historiografía de la Revolución me parece hoy repleta de pereza mental y de machaqueo respetuoso. Y sin duda ya es tiempo de [...] devolverle la curiosidad intelectual y la actividad gratuita de conocimiento del pasado”.<sup>10</sup> Sin querer regresar aquí a la obra de François Furet y su importancia para el estudio de la Revolución francesa y de la historia general, tan solo diré que *Penser la Révolution française* devolvía a la política —que había sido la verdadera religión de los hombres de 1789— su verdadero lugar, y que regresaron con ella el sentido del carácter abierto y hasta imprevisible de la historia, así como las interrogantes sobre la democracia y el individualismo moderno, de los que la Revolución ofrecía un repertorio tan rico y que se habían encontrado en el centro de las preocupaciones de la historiografía del siglo XIX. Pero la paradoja es que la Revolución volvió a encontrar sus colores, y su frescura, en el momento en que la política, en la que había

<sup>7</sup> François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX siècle*. París: R. Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 80.

<sup>8</sup> Al menos en el sentido marxista del concepto de “burguesía”: ver Albert Soboul, *Les Sans-culottes parisiens de l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, 2 juin 1793-9 thermidor an II*. París: Clavreuil, 1958.

<sup>9</sup> William Doyle, *Des origines de la Révolution française*. París: Calmann-Lévy, 1988.

<sup>10</sup> François Furet, *Penser la Révolution française*. París: Gallimard, 1978, pp. 23-24.

creído con tanta fuerza, perdía los suyos. De ahí en adelante, el escenario dejaba de ser el de 1789. Esa es toda la diferencia entre las dos conmemoraciones de 1889 y 1989.

El comunismo no solo arrastró en su caída el “mito” comunista de la Revolución francesa; su derrumbe golpeó de lleno la idea misma de revolución, incluida Francia, en donde, sin embargo, la vida política ofrece de manera regular representaciones de una revolución en la que, año tras año, sus extras creen cada vez menos. Al evocar ese giro mayor de principios de los años 1990, no hago alusión a la efímera creencia en un “fin de la historia” mediante la universalización de la democracia que los acontecimientos pronto se encargaron de desmentir –profecía cuya autoridad estaba fundada, en realidad, en la lectura apresurada o aproximativa del muy importante libro de Francis Fukuyama–,<sup>11</sup> sino más bien al derrumbe de la creencia en un sentido de la historia que había ocupado un lugar central en la cultura occidental desde hace más de dos siglos. Que dicha creencia haya tenido que ver con el movimiento irresistible de la civilización, el ineluctable triunfo de la razón, el progreso moral y científico o la esperanza del advenimiento de una sociedad sin clases, era sin duda, de las Luces a los liberales, y de estos a Marx y sus herederos, la misma fe en la Historia, en una historia ordenada, al menos tendencialmente, en el progreso. La filosofía liberal de la historia y su retoño materialista se desplomaron al mismo tiempo. La Historia continua, como todos lo pueden constatar, pero sin que sea posible en lo sucesivo indicar la dirección que sigue, y mucho menos designar el término en el que acabará. Tal vez nunca antes hayan sido tan ciertas estas palabras de Tocqueville: “En medio de un río tumultuoso, miramos con obstinación algunos restos que alcanzamos a percibir en la orilla, mientras que la corriente nos arrastra y nos lleva retrocediendo hacia el abismo.”<sup>12</sup> Al respecto, es imposible encontrar nada comparable a los grandes sistemas que permitían en otros tiempos dar una representación ordenada del mundo y su destino –incluso si era una ilusión– en las dos ideologías que se

<sup>11</sup> Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*. París: Flammarion, 1992.

<sup>12</sup> Introducción a *De la démocratie en Amérique* (Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*) *Souvenirs/l'Ancien Régime et la Révolution* (ed. J.-C. Lamberti & F. Melonio). París: R.Laffont, colección Bouquins, 1986, p. 44.

disputan sus despojos: el liberalismo y el comunismo se fundaban en la misma fe en el porvenir, el islamismo y la ecología –ya que de ellos se trata– son ideologías regresivas y, para decirlo todo, mortíferas, que no miran hacia adelante sino hacia atrás.

La crisis en la que zozobró, a partir de 1991, la concepción occidental de la historia –que alimentaba la esperanza revolucionaria–, es también una crisis de la política. La ilustración más tangible de esta es hoy la modificación de las relaciones que la política mantenía antes con la esfera económica. La división del mundo en dos bloques, y la amenaza que la existencia de un bloque comunista poderoso hacía pesar sobre el resto del mundo, había garantizado la subordinación duradera de los intereses económicos a la voluntad política. Porque el mundo estaba en guerra, incluso “fría”, la política conservaba cierta autonomía –relativa– respecto de la economía, e incluso algunos medios para controlar sus mecanismos y sus efectos. Después de todo, si las clases medias recibieron mimos desde finales de la segunda Guerra Mundial y hasta una época muy reciente, ¿no era acaso para impedir que se inclinaran del lado de los “rojos”? Una de las consecuencias más inmediatas del fin de la Guerra Fría fue, justamente, que la economía se emancipó de toda forma de control político. Esta liberación hizo nacer, a su vez, un sentimiento que hoy predomina en los países occidentales: la idea de que el Estado y la voluntad política son impotentes ante los intereses y, también, que los individuos se encuentran enajenados por las lógicas económicas y que ya no tienen el mínimo poder de incidir en la realidad de las cosas y, con mayor razón, de transformarlas. Estamos asistiendo, en otras palabras, a la desaparición de la creencia en la eficacia de la política, que se encontraba en el corazón del mensaje que entregó la Revolución de 1789. ¿Acaso dicha revolución no había llevado esta creencia a su paroxismo? ¿No había creído en los poderes ilimitados de la voluntad? ¿No había afirmado que la voluntad colectiva, e incluso –a través de Napoleón– la voluntad individual, eran capaces de deshacer y rehacer el mundo por completo? Tal vez los acontecimientos habían mostrado que la voluntad no posee un poder sin límites, pero subsistió la idea de que la política permite al menos actuar sobre las cosas y darles una nueva dirección. Esta creencia en la eficacia, incluso relativa, de la acción política se había encarnado en un tríptico: primero un sujeto –la figura del ciudadano–;

luego un medio de acción –la soberanía colectiva–; y por último un marco privilegiado que permitía, por sí solo, la participación de todos en la búsqueda y en la promoción del bien común –la nación. De estos tres elementos, nada queda en nuestros días, al menos en Europa, en donde los vimos descomponerse en los años que siguieron a la caída del muro de Berlín. Fin de siglo melancólico, escribía François Furet en uno de sus últimos textos; pero lo que al respecto decía a Ernst Nolte vale también para este moroso inicio de siglo XXI: “Aquí estamos, encerrados en el horizonte único de la Historia, arrastrados hacia la uniformización del mundo y la enajenación de los individuos por la economía, condenados a postergar sus efectos sin tener posibilidad de actuar sobre sus causas. La Historia aparece tanto más soberana cuanto que acabamos de perder la ilusión de gobernarla”.<sup>13</sup> Soberana, sí, pero como la Fatalidad; lo contrario, en todo caso, de la filosofía de la historia, nacida en tiempos de las revoluciones de finales del siglo XVIII y que regía desde entonces, mediante sus metamorfosis sucesivas, nuestra representación del mundo.

De paso, lo que cambia es el lugar que ocupa el discurso histórico. Los historiadores lo sienten. Más allá de la diversidad de las respuestas, el simple hecho de llevar a cabo con ellos una encuesta sobre el tema *¿De qué sirve hoy la historia?* no sólo es testimonio de la profundidad del desconcierto, sino de la actualidad de una pregunta a la que todo historiador se enfrenta de aquí en adelante: quid de la historia en sociedades que ya no creen en la historia o, más precisamente, que, al creer que ya no tienen incidencia en el porvenir, ¿se desvían del pasado?<sup>14</sup> Somos, y este es un hecho sin precedentes, los primeros seres humanos que ya no sentimos la necesidad de situarnos en el espacio y en el tiempo vinculando nuestra existencia con algo más vasto y más antiguo que nosotros. ¿Mutación antropológica? Ciertamente no, pero esa es una de las consecuencias, y no la menor, del proceso de individualización y quizá todavía más de *indiferenciación* que está en marcha en nuestras sociedades democráticas avanzadas. El fenómeno es general, más

<sup>13</sup> François Furet, *Fascisme et communisme : correspondance avec Ernst Nolte (1996-1997)*, in *Penser le XX<sup>e</sup> siècle*. París: Laffont, Col. Bouquins, 2007, p. 1130.

<sup>14</sup> Ver los resultados de esta encuesta en Emmanuel Laurentin, *À quoi sert l'histoire aujourd'hui* ? París: Bayard, 2010.

marcado en las jóvenes generaciones que en las que las precedieron, de intensidad variable según los países, según hayan renunciado más o menos completamente a vivir en la historia: es más evidente en Europa que en Estados Unidos, y más marcado en el continente americano que en China, pero en marcha en todas partes, signo suplementario del carácter inexorable de la uniformización del mundo de la que hablaba François Furet en el texto que acabo de citar. Esa es también la explicación de un fenómeno que desconcertó a los observadores en los años que siguieron a la liberación de la Europa comunista. ¿Cómo era posible que esos pueblos, privados por tanto tiempo de toda especie de libertad política, pudieran mostrar tanto desencanto ante la democracia, que apenas estaban aprendiendo? ¿No habrían tenido, al contrario, que manifestar respecto de los procedimientos democráticos un entusiasmo que el uso de casi dos siglos en las viejas democracias europeas ciertamente atenuó? Ahora bien, ¿qué estábamos presenciando? Poblaciones escépticas, decepcionadas, que ya no iban a las urnas... Es simplemente que, al brincarse la etapa de la ciudadanía que había durado más de un siglo en el resto de Europa, habían pasado directamente del estado de no-ciudadanos sometidos a un poder tiránico al de individuos democráticos, del estado de rebaño al de multitud, ya similares a esas “multitudes solitarias” de los países occidentales, de las que no podríamos pretender que están formadas por individuos que al mismo tiempo serían ciudadanos, y con mayor razón conciudadanos.<sup>15</sup> De las dos definiciones de la democracia propuestas por Tocqueville –la democracia como igualdad de las condiciones y la democracia como forma política– la primera ha triunfado de manera durable sobre la segunda. Su historia como *estado social* continúa, y hasta se acelera, siempre hacia más individualización de las condiciones y de *indiferenciación* de las sociedades, mientras que su historia como forma política, como *régimen*, de aquí en adelante ya está terminada. Quizá hasta ya hayamos llegado a ese momento tan temido por el autor de la *Democracia en América*:

Veo una innumerable multitud de hombres parecidos e iguales que giran sin parar sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres, con los

<sup>15</sup> Por supuesto, estoy aludiendo al libro clásico, y más verdadero que nunca, de David Riesman, *La Foule solitaire, anatomie de la société moderne*. París: Arthaud, 1964 (original en inglés: *The Lonely Crowd*).

que llenan su alma. Cada uno de ellos, apartado, es como ajeno al destino de todos los demás: sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana; en cuanto al resto de sus conciudadanos, está a su lado, pero no los ve; [...] no existe más que en él mismo y sólo para él, y si bien todavía le queda una familia, al menos podemos decir que ya no tiene patria. Por encima de todos ellos se eleva un poder inmenso y tutelar, que se encarga por sí solo de garantizar su disfrute y vigilar su destino. Es absoluto, detallado, regular, previsor y suave [...]; le gusta que los ciudadanos estén contentos, en tanto no piensen más que en disfrutar. Trabaja de buena gana en su felicidad; pero quiere ser de ella el único agente y árbitro; provee su seguridad, prevé y garantiza sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios [...]; no quiebra las voluntades, pero las ablanda, las doblega y las dirige; rara vez obliga a actuar, pero se opone sin cesar a que se actúe; no destruye, impide nacer; no tiraniza, molesta, comprime, irrita, apaga, embrutece, y, en fin, reduce a cada nación a no ser más que un rebaño de animales tímidos e industriosos, cuyo gobierno es el pastor.<sup>16</sup>

En verdad, la época presente obliga a corregir en algunos puntos la visión profética de Tocqueville. Que aspirábamos a vivir en un régimen semejante, nada hay más exacto, ya que elegimos ser individuos más que ciudadanos: seguramente no se trataría a los ciudadanos de una verdadera democracia como lo fueron los de varios países europeos por haber tomado en 2005 decisiones que no tuvieron la suerte de convenir a sus dirigentes.<sup>17</sup> De cualquier manera, la aspiración a vivir bajo la protección agobiante pero benevolente del “monstruo suave” descrito por Tocqueville sufrirá por fuerza una decepción: mientras que la ausencia de toda alternativa creíble en la democracia liberal –la ausencia de un enemigo– dispensa a los gobiernos que suceden por casi todas partes a la antigua democracia de la necesi-

<sup>16</sup> Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, 4ª parte, cap. 6 (*op. cit.*, p. 648). Evidentemente, no estoy hablando aquí más que de lo que se ha convenido en llamar las “democracias avanzadas”, y no de los Estados “fallidos” o de poblaciones cuyo estómago, como decía Brissot, no soportan bien la libertad, ni incluso de las nuevas potencias, aunque las sociedades de estas últimas, en su sector más próspero, parecen alcanzar a gran velocidad las condiciones propias de aquellos que les llevan la delantera en el camino del individualismo moderno.

<sup>17</sup> Sobre la “muerte lenta de la democracia” en Europa y la “revocación” del resultado de los referendos de 2005 en Francia, en los Países Bajos y en Irlanda, ver las observaciones de Pierre Manent, *Le regard politique, entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini*. París: Flammarion, 2010, pp. 257-258.

dad de trabajar con tanta constancia en la “felicidad” de las poblaciones –la clase media puede verificarlo a diario, o casi–, la situación deplorable de las finanzas públicas ya no se lo permite.

En esta transformación de la relación con el tiempo, la historia pierde consistencia y, aún más, importancia: se encoge; lienzos completos del pasado, que ayer todavía tenían sentido, caen al abismo de las cosas muertas, y la historia, al ya no tener el porvenir como horizonte, tiende inexorablemente a concentrarse en el momento presente. O, para retomar las palabras de Pierre Nora, lo que todavía era “memoria” viviente hace unos veinte años se transforma en “historia” a medida que caen “en un pasado definitivamente muerto”.<sup>18</sup> Lo mismo con la Revolución francesa; lo mismo con el Imperio. La caída es tanto más brusca cuanto que el acontecimiento seguía estando vivo. Si el siglo XIX desaparece a hurtadillas es porque nunca había hecho mucho ruido. A las causas generales que mencioné, hay que añadir otras particulares en cada momento de esta historia invadida por la amnesia. Si bien la Revolución muere con la política, Napoleón entra en las sombras con las pasiones que se alimentaban de su extraordinaria aventura: el heroísmo, la gloria, la guerra –todos aquellos vestigios del viejo mundo aristocrático que, paradójicamente, habrían muerto mucho antes sin la Revolución y sin Bonaparte, y que les sobrevivieron mucho tiempo como un resto de la “libertad de los Antiguos” en el universo de la “libertad de los Modernos”. ¿Napoleón? “El ideal antiguo *de carne y hueso*” decía Nietzsche, el “hombre único y tardío” que, por última vez, indicaba “la otra vía”, la que no había tomado la sociedad moderna.<sup>19</sup>

No es que el atractivo ejercido por el relato histórico disminuya, sino que la historia ya no tiene sentido ni vínculo; ya no es fuente de identidad individual o colectiva. Ya ni siquiera es el auxiliar de la política que, dado que reunía y conservaba el capital de experiencia del pasado, podía ayudar a los ciudadanos, si no a conducirse siempre bien, al menos a que no los engañaran con demasiada frecuencia. Resulta imposible concebir una

<sup>18</sup> Pierre Nora, “Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux”, en Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*. París, Gallimard, colección Quarto, 1997, 3 vol., t. I, p. 23.

<sup>19</sup> Nietzsche, *Généalogie de la morale*, en *Œuvres*. París: R. Laffont, colección Bouquins, 1993, 2 vol., t. I, p. 800.

política auténticamente democrática sin saber ni conciencia históricas: las sociedades democráticas, por su parte, prosperan sin la historia, e incluso en su contra.

Es cierto, por un lado, que la heterogeneidad creciente de nuestras sociedades condena en ellas toda tentativa de reconstruir una comunidad en torno a un pasado que, por fuerza, ya no es en ella algo común, incluso de lejos. Ya no hay “novela nacional” posible. En lo sucesivo la sustituyen especies de *exempla*, en el sentido medieval del término,<sup>20</sup> que en principio transmiten un mensaje que puede ser recibido universalmente y que tienen la reputación de ser capaces de contribuir al nacimiento de una identidad que remite, más allá de nuestras particulares preferencias, a nuestra pertenencia a la común humanidad.

Uno de los signos de la borradura de la historia y del “presentismo” característico de nuestro tiempo<sup>21</sup> reside, paradójicamente, en la moda del “patrimonio”, esa pasión un poco ridícula por la preservación de los viejos castillos, de los viejos oficios y los utensilios de cobre de la abuela. El patrimonio encarna, de alguna manera, lo que queda de la historia cuando ya no hay historia: los restos que la marea en su reflujo deja sobre la arena. No historia, sino cosas viejas. Pero no cualesquiera: cosas viejas folclóricas, sacadas de su contexto, sin orígenes y en el fondo sin más significación que las apropiaciones individuales de que son objeto. Cada quien tiene su patrimonio, muy lejos de lo que aquello significaba cuando era asunto del Estado. Hay que reconocer: la palabra “patrimonio” remitía entonces a algo solemne y aburrido, muerto, helado como el Panteón. El patrimonio de hoy, en el que cada quien puede poner lo que desee, importante o insignificante, hermoso o feo, auténtico o hasta falso, tiene algo de más festivo: contribuye, porque es ante todo la expresión de una predilección personal y por ende revocable, al libre juego de la construcción de las identidades individuales, en una sociedad que, al creerse sin porvenir, ya tampoco quiere su pasado.

<sup>20</sup> “El *exemplum* medieval, escribe Jacques Le Goff, es un relato breve que se da como verídico y está destinado a insertarse en un discurso (por lo general un sermón) para convencer a un auditorio mediante una lección salutífera” (*Saint-Louis*, París, Gallimard, 1996, p. 363).

<sup>21</sup> Sobre esta transformación, remito al libro ya clásico de François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. París: Seuil, 2003.

Estos cambios han sido brutales: no tienen tres décadas, y apenas estamos empezando a tomarles la medida. Así que no hay nada más normal que los historiadores carezcan de opinión al respecto, y los de la Revolución francesa un poco más que los otros, ya que el objeto de sus estudios es justamente ese modelo político –la democracia– que como espectadores ya resignados a lo inevitable estamos viendo desaparecer lentamente. La historia le hace compañía. ¿Cómo entonces no suscribir estas líneas escritas en 1988, en un momento en que este fenómeno era apenas perceptible?: “Creíamos saber que la historia había aparecido, en Grecia, con la democracia. Podemos verificar que desaparece del mundo con ella”.<sup>22</sup> El astro revolucionario se está enfriando. Si acaso la Revolución francesa nos habla todavía, es de un mundo que está desapareciendo. La Revolución está entrando en la historia: ya no es más que uno de sus episodios, y cuyas repercusiones se hacen cada día un poco más tenues. Esta vez, no es sólo que haya terminado, está muerta, y sus mitos con ella. ❧

<sup>22</sup> Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*. París: Gallimard, 1992, p.29.