

FRANÇOIS FURET

La revolución en lo imaginario político

I

Para comprender la conmoción que provocó la Revolución Francesa es necesario partir, doscientos años después, de su ambición principal: restituir la sociedad a la manera de Rousseau, es decir volver a generar al hombre por medio de un verdadero contrato social. Ambición universal que en su forma abstracta se emparenta con el mensaje de las religiones pero que se diferencia por su contenido, puesto que esta regeneración carece de todo fundamento trascendente y pretende, por el contrario, suplantar toda trascendencia. A partir de la Revolución Francesa lo religioso es absorbido por lo político. Y a la inversa, cuando lo religioso se niega a desaparecer, se constituye en la contrarrevolución. Este es el rasgo más profundo de la Revolución Francesa y su carácter distintivo en relación a las revoluciones inglesa y norteamericana.

Ahora bien, esta instauración de la sociedad es un principio sin cesar en busca de sí mismo, en la medida en que no tiene un punto fijo, y que aparece como una evolución de acontecimientos, como una historia sin fin. No tiene una escena central sobre la que se pueda fundar la nueva sociedad, un tope o un ancla que la sujete. No hay un 1688 que cree una monarquía a la inglesa, ni la Constitución norteamericana de 1787: es más, el final, tanto de la Revolución inglesa como de la Revolución norteamericana, no constituyen extirpaciones de la corrupción del pasado, comienzos absolutos, sino reencuentros con la tradición, recuperaciones o restauraciones. A mediados del siglo XVII la Revolución inglesa separa la historia nacional de la corrupción monárquica, pero lo hace en nombre de las Santas Escrituras; finalmente en 1688, la sustitución de la antigua dinastía por la nueva funda un régimen duradero sobre la base de una tradición reencontrada. Un siglo después, la Revolución norteamericana funda aparentemente una nueva nación, pero la independencia se adquiere en nombre de los valores inseparablemente religiosos y políticos que llevaron los primeros emigrantes, y como la restauración de una promesa traicionada. La dos revoluciones, la inglesa y la norteamericana, conservan a la vez el vínculo religioso cristiano (se trata de encontrar el origen original querido por Dios) y el anclaje en la continuidad histórica inmemorial (la *common law* inglesa), Maistre y Burke a la vez: de allí la extraordinaria fuerza consensual de ese sincretismo revolucionario. Por el contrario, la Revolución Francesa rompe simultáneamente con la iglesia católica y con la monarquía, es decir con la religión y con la historia. Quiere fundar la sociedad, el hombre nuevo, pero ¿sobre qué? Descubre que ella misma es una historia, que no tiene ni Moisés ni

Washington y nada ni nadie que le indique el rumbo.

De allí la obsesión por la ausencia de límites, tan característica de su desarrollo entre 1789 y 1799. No terminaríamos de enumerar los momentos y los hombres que tuvieron por meta o por deseo principal el de frenar la revolución. Mounier desde julio de 1789, luego Mirabeau, La Fayette, Barnave, los girondinos, Danton, Robespierre, cada quien según su interés, hasta que llega Bonaparte por un rato, pero justamente sólo por un rato (extendiendo por todo el espacio europeo el extravío revolucionario), sin una capacidad verdaderamente fundadora de lo social. La cantidad misma de estas tentativas en un tiempo tan extraordinariamente corto resalta su carácter estrictamente instrumental y su vanidad filosófica. Incluso la fiesta del Ser Supremo (junio de 1794), que es probablemente el esfuerzo más patético que realiza la Revolución Francesa por superar lo efímero y lo inmanente, no llega a aparecer ni un instante como algo más que un intento de manipulación por parte de un poder provisional. La meta constitutiva de la Revolución Francesa, que es del orden de lo fundamental, no deja de ser terreno para maniobras y sospechas, sin llegar a existir nunca independientemente de ellas, por encima de ellas, como si la Revolución como historia no pudiera superar su propia contradicción interna: la de ser a la vez la política y el fundamento de la política.

En efecto, la Revolución Francesa no deja de ser nunca una sucesión de acontecimientos y de regímenes, una cascada de luchas por el poder: para que el poder sea del pueblo, principio único e indestructible, pero encarnado en hombres y en equipos que se apropian sucesivamente su legitimidad inaprehensible y sin embargo indestructible, reconstruida sin cesar después de ser cada vez destruida. En lugar de fijar el tiempo, la Revolución Francesa lo acelera y lo fragmenta. Por eso nunca llega a crear instituciones. Es un principio y una política, una idea de soberanía alrededor de la cual se generan conflictos sin reglas: nada entre la idea y las luchas por el poder, lo que constituye la mejor fórmula de desviación histórica. Ningún punto de referencia en el pasado, ninguna institución en el presente, sólo un futuro siempre posible pero siempre remoto. La Revolución Francesa oscila entre lo que la fija y lo que la lanza hacia adelante. Legisla para la eternidad pero está sometida a las circunstancias. Es la Declaración de los Derechos del Hombre pero también las jornadas de julio y de octubre de 1789. Es la monarquía constitucional de 1790-1791 pero también el cisma en la Iglesia, la resistencia del rey, Varennes. Es la República de septiembre de 1792, la Constitución de 1793 pero también la dictadura de facto y el Terror. De esta suerte su verdad acaba por ser expresada en la fórmula de que el gobierno de la Revolución es simplemente "revolucionario". Tautología

que a su vez expresa perfectamente la incompatibilidad entre la idea revolucionaria francesa y la existencia de instituciones fijas y durables. Lo único fijo o durable en la Revolución es su principio mismo, el conjunto de creencias y de pasiones colectivas que confluyen en ella: de allí la indefinida flexibilidad de la subasta del poder que su política inaugura y todas las vanas tentativas de poner fin a esa situación.

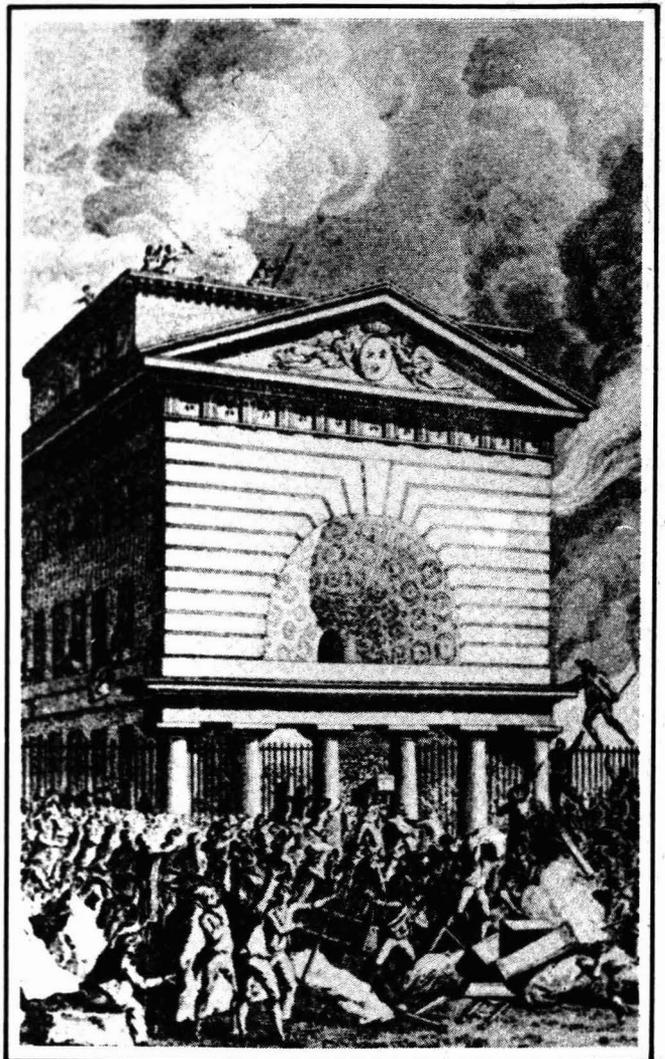
El carácter de la Revolución Francesa consiste, pues, en arrancar a Francia de su pasado, condenado en bloque, y de identificarla con un principio nuevo, pero sin lograr enraizar ese principio en las instituciones. Crea, entonces, por un lado, alrededor de la pareja Revolución/Contrarrevolución, futuro/pasado, una oposición fundamental que llega a tener la fuerza de una querrela religiosa respecto a dos concepciones del mundo. Por el otro, en el interior mismo de los hombres y de las ideas de la Revolución, una sucesión de hombres, de equipos y de regímenes políticos: en lugar de una solidaridad que rindiera homenaje a su origen común, la tradición revolucionaria está hecha de conflictivas fidelidades a herencias no sólo diferentes sino contradictorias: la izquierda está unida contra la derecha pero es lo único que tiene en común.

Toda la historia del siglo que va de la Revolución Francesa a la III República atestigua esta realidad. No hay historiador u hombre político del siglo XIX que no tome como referencia inicial para explicar su tiempo no sólo a la Revolución en sí misma sino sobre todo el hecho de que ésta seguía repitiendo sus mismos hechos incontrolables con respecto a una división de los franceses cuyos secretos le pertenecían. Así, la historia de esa época se puede estructurar alrededor de dos ciclos cronológicos. El primero va de 1789 a 1799 (o a 1804, si se quiere incluir la creación del Imperio) y constituye el repertorio de formas políticas inventadas por la Revolución para institucionalizar la nueva soberanía pública. Es más, esta torrencial invención es lo que la distingue por excelencia.

Y un segundo ciclo repetitivo por medio del cual los franceses rehacen y en consecuencia cristalizan, a más largo plazo, las mismas formas políticas que renacen de las mismas revoluciones: dos monarquías constitucionales después de la de 1789-1792, dos insurrecciones parisinas victoriosas (julio de 1830 y febrero de 1848) y dos fallidas (junio de 1848 y marzo de 1871), una IIa. República después de la primera, e incluso un segundo Bonaparte puesto que al primero se le consideraba un hombre único en la historia. Esta serie de repeticiones no tiene precedentes, y muestra el extraordinario poder de contricción de la Revolución sobre la política francesa del siglo XIX. A la mitad del siglo, el régimen de mayor mimetismo revolucionario, la IIa. República, reproduce el ciclo de los diez últimos años del siglo XVIII, con la salvedad de que empieza con la República y de que su fase jacobina nació muerta (las Jornadas de Junio); pero todos los actores están adosados a sus grandes antepasados: la farsa después de la tragedia, decía Marx. La clausura de la obra por un segundo Bonaparte, el último farsante, lleva, como una provocación, el título de propiedad de la tradición revolucionaria sobre la política francesa. Lo que pudo suceder en el segundo año del siglo XIX, debido al encuentro aleatorio de una coyuntura excepcional y de un hombre incomparable, aparece, medio siglo después, como la evolución inevitable de la República revolucionaria. La mediocridad del beneficiario revela el juego de un determinismo independiente de los hombres: Tocqueville y Quinet harán de esta evidencia misteriosa el objeto de su investigación.

Existe, sin embargo, entre los dos grandes ciclos de la Re-

volución Francesa, el del siglo XVIII y el del siglo XIX, una diferencia esencial. El primero funciona en la ausencia de estructuras administrativas estables y fuertes puesto que éstas habían desaparecido en 1787 con la última gran reforma administrativa de la monarquía. Eso es lo que explica sin duda, en gran medida, la extraordinaria fluidez de la política revolucionaria, que nunca alcanza un punto de apoyo estático fuerte. La Revolución, en 1789, se instala en el espacio que la antigua monarquía abandona; espacio que no logra reestructurar de manera durable y sistemática sino hasta el Consulado. Inversamente, el segundo ciclo de la Revolución Francesa, el del siglo XIX, se desarrolla enteramente en un marco administrativo fuerte y estable: el de la centralización napoleónica que no cambia para nada en todo el siglo y que ninguna revolución intenta transformar. En el siglo XIX la vida política francesa se caracteriza por un profundo consenso respecto a las estructuras del Estado, y por un conflicto permanente en relación a las formas del mismo Estado. Consenso sobre el primer punto porque se trata a la vez de una tradición monárquica y de una tradición revolucionaria (Tocqueville). Conflicto sobre el segundo punto porque la Revolución sólo legó a los franceses incertidumbres de legitimidad y fidelidades contradictorias. Pero justamente porque la crisis francesa es una crisis de legitimidad más que de sustancia, su solución resulta tan difícil: el consenso sobre el Estado administrativo vuelve las revoluciones técnicamente fá-



ciles y el conflicto sobre la forma de Estado las vuelve inevitables. Además, el consenso lo ignoran incluso los actores de la política; el conflicto lo repiten incluso los más indiferentes a la política. Porque éste se nutre no sólo del recuerdo de la Revolución sino también de la creencia que legó a los franceses, a todos los franceses, de derecha y de izquierda por igual: a saber, que el poder político detenta las claves del cambio social. Esta doble realidad explica la paradoja, tantas veces señalada, de un pueblo a la vez conservador y revolucionario. A través de la Revolución Francesa los franceses aman una tradición mucho más antigua que ésta puesto que es la tradición de la realeza; en ella invierten su sentido de la igualdad fácilmente puesto que el Estado administrativo de la monarquía había preparado el camino desde hacía siglos. Pero también a la Revolución se debe que sean ese pueblo que no puede amar las dos partes de su historia al mismo tiempo, y que, desde 1789, no deja de estar obsesionado por la reinstauración de lo social. Incapaz de establecer una nueva legitimidad, porque la de la derecha es un pasado y la de la izquierda un porvenir, está condenada a buscarla sin cesar en el reacomodo permanente de los fragmentos de su historia reciente, que le proporciona materiales contradictorios.

II

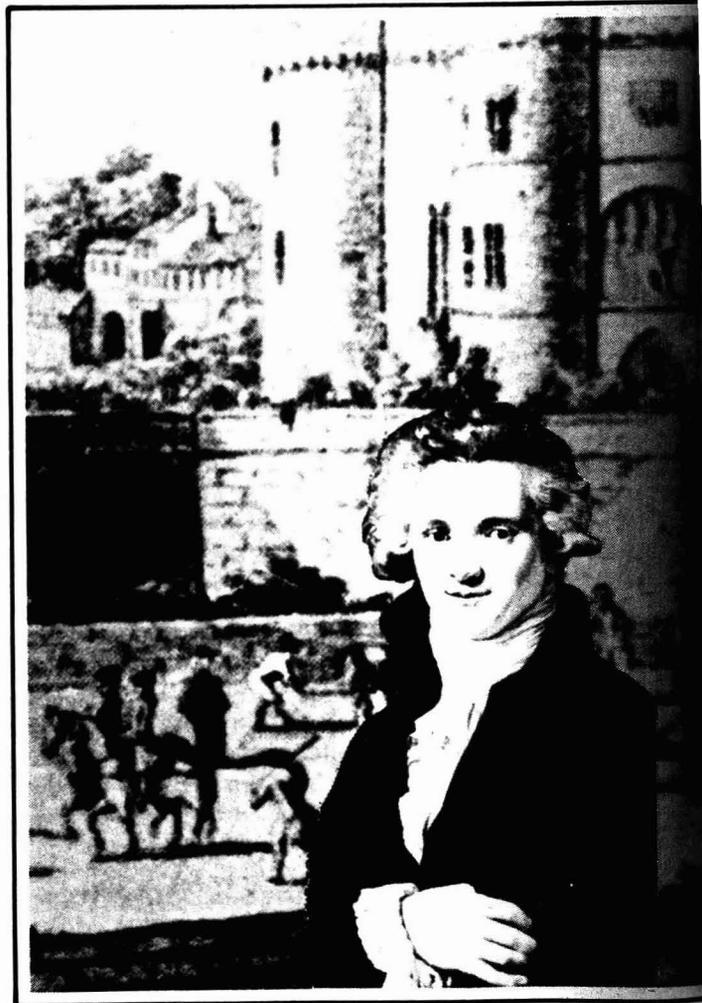
Después de doscientos años, el ejemplo clásico del redoblamiento de la pugna política en el interior de la tradición revolucionaria es la de los adeptos a 1789 y la de los adeptos a 1793. Por un lado se trata de asentar 1789, de enraizar los nuevos principios en instituciones estables: en breve y como siempre, de terminar la Revolución. Este es ya el objetivo de Constant en 1797. Es el de Guizot y el de Tocqueville una generación más tarde, y el de Gambetta y Jules Ferry a fines de siglo. Por el otro lado se trata de negar 1789 y de superarlo en nombre de 1793, de rechazar 1789 como fundación y celebrar 1793 como una anticipación cuya promesa queda aún por realizar. En ese sentido, la Revolución Francesa proporciona dos referencias ejemplares de la alternativa que no deja de ofrecer a los que la reclaman. Es necesario o bien terminarla o bien continuarla, señal de que en los dos casos sigue abierta. Para terminarla, el único límite disponible es 1789, fecha de la ciudadanía política y de la igualdad civil ya que es el punto de consenso nacional. Falta encontrar un gobierno definitivo para esta nueva sociedad. Pero a los que la quieren continuar, la Revolución proporciona también un punto de partida, por poco que se quiera considerar a 1793 no ya como una dictadura provisional de emergencia, sino como una tentativa abortada de ir más allá del individualismo burgués y de rehacer una verdadera comunidad sobre la base de la superación de los principios de 1789.

En efecto, la Revolución Francesa presenta, para los observadores, la extraordinaria capacidad de concretar, a través de sus acontecimientos y de sus periodos, la crítica teórica del liberalismo concebida treinta años antes por Rousseau. Obliga al problema filosófico por excelencia del siglo XVIII a descender a la historia real, a saber: ¿qué es la sociedad si nosotros somos individuos? De este *impasse* la filosofía clásica —“a la inglesa”—, por una petición de principio sobre el carácter social del individuo natural, didujo: es el secreto del orden final que nace del juego de las pasiones o de los intereses. Pero toda la obra política de Rousseau, casi un siglo antes que Marx, es una crítica a esa petición de principio: para pasar del hombre natural al hombre social es necesario “instituir” la sociedad desnaturalizando al individuo

natural, desdibujando del individuo las pasiones y los intereses egoístas en provecho del ciudadano abstracto, único actor concebible del contrato social. Es fácil comprender cómo este esquema conceptual puede servir de marco de referencia a 1793 en relación a 1789, en la medida en que se deje de considerar a 1793 ligado únicamente a una coyuntura excepcional. Los propios jacobinos habían dado el ejemplo al aislar a Rousseau del resto de los filósofos del siglo, como el único pensador de la igualdad y de la ciudadanía. Para instaurar 1793 como referencia central de la Revolución, superación-negación del individualismo liberal de 1789, los hombres del siglo XIX no tuvieron que recorrer un gran camino: solamente releer a Robespierre y a Rousseau según Robespierre. Al remontarse de la Revolución a la filosofía, pueden interpretarlo todo en términos del enfrentamiento entre dos principios contradictorios y sucesivos en la Revolución.

Terminar o continuar la Revolución. Muy pronto, en el siglo XIX, estos dos objetivos, estas dos concepciones, generan dos historias de la Revolución admirablemente opuestas y complementarias. La cristalización se produce en relación a los años de 1830 y de la Revolución de Julio.

En efecto, la generación liberal de los de 1820 es ejemplar porque reflexiona e incluso escribe la historia de la Revolución Francesa antes de pasar a los trabajos prácticos en Julio de 1830. Thiers, Mignet, Guizot inventan el determinismo histórico, la lucha de clases como motor de ese determinismo, 1789 y la victoria de lo que ellos llaman la clase media



Robespierre

como coronación de esta dialéctica histórica. 1793 no es más que un episodio pasajero, y por cierto deplorable, de esta historia de la burguesía, episodio imputable a circunstancias excepcionales cuya reedición se trata de evitar: el "gobierno de la multitud" (Mignet) no forma parte de lo inevitable. Lo esencial, el sentido de la historia, sigue siendo el paso de la aristocracia a la democracia, de la monarquía absoluta a las instituciones libres. Desde ese punto de vista Francia proporciona, junto con la historia inglesa, una de las dos historias constitutivas de la identidad europea, es decir de la civilización. Posee, sobre aquélla, la superioridad de que la victoria de la democracia es más pura, pero también el *handicap* de que las instituciones libres tardan más en llegar.

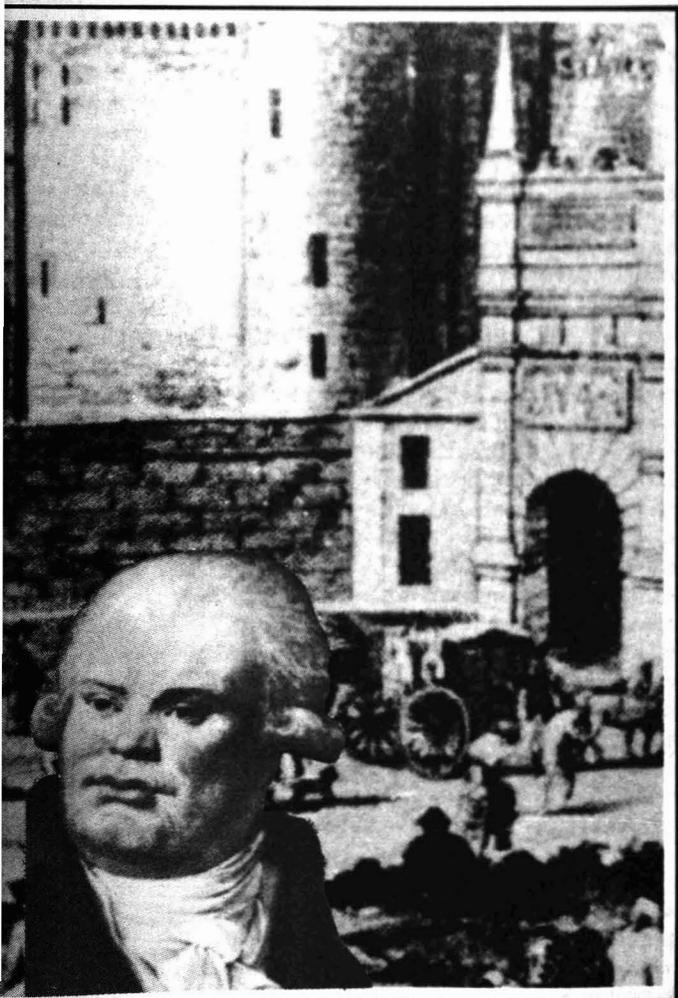
La referencia inglesa expresa un profundo parentesco de valores y de concepciones, evidente por ejemplo en Guizot: una concepción comparable del individualismo liberal fundado en los intereses y la propiedad, idéntica desconfianza de la democracia política, el deseo de tomar prestado de los ingleses el ejemplo de un gobierno libre que se apoya en la historia y en las élites dominantes; la tradición inglesa le proporciona a esta generación de franceses liberales muchos de los elementos de su filosofía y de sus convicciones. Pero les muestra también, en el siglo XVII, el ejemplo de una revolución reprimida: 1688 después de 1648. El de un pueblo que también ejecutó a su rey, conoció el afán igualitario, la dictadura de un hombre, finalmente la vuelta al antiguo régimen, pero que sin embargo supo encontrar después de cuarenta años el punto medio de una revolución conservadora que

funda un régimen parlamentario moderado. Terminar la revolución es, pues, una estrategia a la inglesa.

En este sentido, 1830 es una fecha clave, un momento crucial. Guizot, Thiers y sus amigos están al pie del cañón. Los Tres Gloriosos deben fundar un nuevo 1789, pero la llegada de un Orléans evita un nuevo 1793. La concepción intelectual del 89 de los historiadores liberales de la Restauración no era radical puesto que daba cabida, a título de necesidad secundaria y deplorable, a la dictadura del año II. Pero su concepción política sí lo es. Se trata de evitar a cualquier precio el retorno de 1793, de mantener la Revolución en su estadio inicial utilizando como recurso a Luis Felipe. En breve, de rehacer, mejorado, 1789, con base en el modelo del 1688 inglés, atreviéndose a aquello que había hecho retroceder a los hombres 1789: cambiar la familia reinante, poner a un Orléans en el trono, fundar una realeza de la Revolución. Estrategia política aparentemente exitosa, ya que instala la monarquía de julio, pero que presenta sin embargo la inconsistencia de la interpretación liberal de 1793 de los hombres 1830.

Primero en el orden de las ideas: si para evitar la dictadura terrorista sólo es necesario cambiar la dinastía, es en el conflicto con Luis XVI donde arraiga el afán revolucionario, y no en las "circunstancias". Pero esta idea misma no resiste el orden de las realidades. Pues la llegada de Luis Felipe, como se puede ver en los acontecimientos que siguieron, no suprime este afán. Le siguen cuatro años de duras batallas entre el nuevo poder y la vía republicana y popular frustrada por "su" Revolución. Estas batallas, que finalmente ganaron los hombres de Julio, pueden dar testimonio, en un sentido, del realismo político de estos hombres; su 1789 logrado sólo abrió el camino a un 1793 abortado. Pero en el orden del análisis intelectual, resulta que este nuevo 1789 "canónico" no impidió en absoluto la resurrección conjunta del jacobinismo. Por el contrario, es la prueba de que sin rey del antiguo régimen, sin aristócratas, sin guerra exterior o civil, en resumen sin "circunstancias", este jacobinismo surge de la Revolución de Julio como el río de su fuente. Puede existir una concepción del 89 radical en política, pero no puede haberla en historia: hay un poco de 1793 en todo 1789. Esta verdad insoslayable es la que intentó exorcisar el aplastamiento de las barricadas de la calle Transnonain, ¿pero cómo podían? La burguesía de Julio hizo en la calle lo que había aprendido en los libros: la experiencia de que la revolución es una dinámica incontrolable, al menos por un tiempo. En comparación con sus antepasados de la gran Revolución, esta burguesía tiene más conciencia de clase, más experiencia política y menos escrúpulos humanitarios; pero con las mismas incertidumbres redescubre y aborda exactamente el mismo problema que Mirabeau, Brissot, Danton o Robespierre, a saber: ¿cómo parar la Revolución?

Ahora bien, al mismo tiempo y por razones simétricamente inversas, esta concepción ochentaynuevista radical provoca la cristalización de la creencia contraria, según la cual la Revolución no puede terminar sino mateniéndose fiel a su propia dinámica, y no corre mayor riesgo que el de traicionarse a la mitad del camino. La confiscación de los Tres Gloriosos por el orleanismo crea un enfrentamiento dramático y decisivo en el interior de la tradición revolucionaria nacional. Enfrentamiento que se reviste de naturalidad frente a la caída de Robespierre y de la significación del 9 Termidor. En efecto, ésta es la única fecha disponible para imaginar un primer término prematuro de la Revolución. Es más, ésta fue elaborada antes de 1830 por la tradición babouvista y el



Danton

libro de Buonarroti, y según ese planteo una burguesía terrorista derrocó ese día a los héroes de una república igualitaria y favorable a la causa del pueblo. El régimen centrista que sucede a la insurrección parisina constituye el segundo episodio de esta traición recurrente. Adorna al 9 Termidor con el resentimiento histórico de 1830 y con la interpretación en la que éste se envuelve: la lucha de clases inspirada en los historiadores liberales pero situada, esta vez, entre la burguesía y el pueblo.

Así, se establece a contrario en la historiografía y en la tradición revolucionaria un jacobinismo completamente independiente de las circunstancias que supuestamente lo originaron, ya que atraviesa todo el siglo XIX y es algo más que un recuerdo: un conjunto de convicciones intelectuales políticas, una interpretación, casi una doctrina. ¿Pero cuál?

Realiza, para empezar, un desplazamiento cronológico esencial en y por la historia de la Revolución. Los liberales tenían su punto de apoyo en 1789. Los jacobinos, su fuente en 1793. De la Revolución Francesa mantienen como posición dominante justamente el periodo que Mignet había marginado en tanto reino provisional de la multitud, atribuyéndolo a circunstancias excepcionales. Lo que Mignet había soslayado, ellos lo celebran: en vista de la necesidad de la Revolución, 1793 tiene, en su opinión, un lugar ya no secundario y derivado, sino central y decisivo. Es el periodo en el que la Revolución se salva a sí misma, destruyendo a sus adversarios interiores y exteriores, al mismo tiempo que construye una imagen verdaderamente igualitaria del contrato social.

Más allá de la celebración del saludo público, no se encuentra sólo el patriotismo y el amor retrospectivo de una Francia amenazada y salvada, sino más simplemente el culto al Estado en todas sus formas, ya se trate de su papel militar, económico, político, pedagógico e incluso religioso. En este sentido es significativo que los grandes historiadores jacobinos de la Revolución sean partidarios aún más sistemáticos de la monarquía absoluta (hasta Luis XIV inclusive) que sus predecesores liberales, cuyos trabajos utilizan ampliamente. De la antigua realeza admiran, como ellos, el instrumento de formación de la nación, el interés público constituido, representado y defendido por encima de las clases en nombre del pueblo entero; pero en él ven también una garantía para las masas populares contra el individualismo burgués, el egoísmo de los intereses, la crueldad del mercado. Bajo este ángulo, el Estado jacobino retoma y magnifica una tradición que Louis Blanc admira también en Sully, Colbert o Necker. Guizot, Mignet, Thierry admiraban de la monarquía lo que preparaba 1789: la alianza de Tiers y de los reyes de Francia para hacer una nación moderna. Buchez y Louis Blanc sólo admiran lo que prefigura 1793: la encarnación, el saludo público, el gobierno de las almas, la protección de los pequeños. Y es que en los historiadores jacobinos la concepción noventaytresista también es absoluta. Apoyándose en la negación de 1789 (redoblada y radicalizada por la negación de 1830), rechaza toda la obra de la Constituyente al considerarla marcada por el individualismo burgués y destructiva de la colectividad nacional. En la opinión de Buchez, los Derechos del Hombre constituyen el gran error de la Revolución por la incapacidad que tiene un principio tal para reconstituir una comunidad. Por el contrario, el jacobinismo constituye la nueva anunciación de esta escatología inseparablemente socialista y católica. Para Louis Blanc, la Constituyente realiza el programa de Voltaire, que es el de los poseedores; la Convención es hija de Rousseau, trabaja para

las masas populares, prepara la tercera edad de la humanidad después de la autoridad y del individualismo: la edad de la fraternidad. La Revolución deja de ser un combate entre el Tercer Estado y los privilegiados para convertirse en un enfrentamiento entre la burguesía y el pueblo, que atraviesa incluso 1793. Los montañeses de Esquirois son el partido del proletariado frente a los girondinos prisioneros o intérpretes de los intereses de la burguesía. El jacobinismo se convirtió así en el anuncio del socialismo.

En esta historiografía, la invocación a las "circunstancias" ya no sirve, como en Thiers o en Mignet, para disculpar la dictadura de 1793 por ser provisionalmente indispensable, ya que esta dictadura, por el contrario, debía ser fundamentalmente liberadora. Sólo sirve para disolver el Terror, producto puro de la situación excepcional, y el jacobinismo, o según el caso, el robespierismo que encarna, por el contrario, el sentido mismo de la Revolución. Así, el criterio que separa la historiografía jacobina en el siglo XIX no es la teoría de las circunstancias, subproducto del de la necesidad, ya que los jacobinos la comparten con los liberales. Lo que la caracteriza es el hecho de ponerla en el centro de la Revolución de 1793 como su periodo más importante o, en todo caso, más decisivo para el futuro. Se trata de arrancar a la burguesía sus títulos de patrimonio revolucionario, a los que ha renunciado irremediablemente en los episodios de julio-agosto de 1830. 1789 tan sólo clausuró el Antiguo Régimen; 1793 inventa el futuro (Quinet dirá justamente lo contrario). La historiografía jacobina que nace en el régimen de julio se conforma por un desplazamiento cronológico que anuda dos ideas poderosas: la Revolución como poder del pueblo, y que culmina con Robespierre destruyendo el 9 Termidor; la Revolución como ruptura en la trama del tiempo, el advenimiento, la prefiguración del porvenir. La concepción ochentaynuevista de los hombres de julio consistía en la aceptación de una sociedad y en la búsqueda de un gobierno conforme a esta sociedad. La concepción noventaytresista de los vecinos de julio es el inventario de una promesa abortada y de una sociedad por rehacer.

Lo que cristalizó a partir de la monarquía de julio continúa dominando después el paisaje político francés, pasiones e ideas mezcladas, y por cierto difíciles de desenredar. Al correr nuestro siglo XIX y XX, la historia de nuestras concepciones políticas se sigue ubicando en el interior de configuraciones que datan del primer tercio o de la primera mitad del siglo XIX. Al abrazar los acontecimientos, los regímenes o las ideologías públicas desde hace dos siglos, las reintegra a su marco original. Existe un vaivén constante entre los dos niveles ya que la historia de la Revolución Francesa proporciona todos los modelos de los distintos enfrentamientos que caracterizan la política francesa, y que a su vez no dejan de o bien plantear nuevas cuestiones sobre la matriz original, o bien de enriquecerlas con significaciones suplementarias nacidas de las necesidades del presente. Sin embargo, la flexibilidad de las distintas posibilidades políticas con respecto a la Revolución Francesa no es ilimitada; define un imaginario de la Revolución cuyos rasgos principales se establecen relativamente temprano, a partir de la primera mitad del siglo XIX, alrededor de un conflicto radical y de un consenso oculto sobre el Estado. Alrededor de este conflicto se define el espectro político francés, de la derecha contrarrevolucionaria a la escatología socialista, y es este consenso el que explica que toda posibilidad de cambio social implica el previo embargo del poder central del Estado. Posiblemente sea ésta la herencia que hoy se encuentra en cuestión.