J. L. RODRÍGUEZ GARCÍA

La mirada de Saturno

Pensar la revolución (1789-1850)

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

LA MIRADA DE SATURNO

LA MIRADA DE SATURNO

Pensar la revolución (1789-1850)

J. L. Rodríguez García

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Herederos de José Luis Rodríguez García
© De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza
(Vicerrectorado de Cultura y Proyección Social)
2.ª edición, 2023; 1.ª edición en Prensas de la Universidad de Zaragoza

Primera edición: José Luis Rodríguez García, *La mirada de Saturno (Pensar la Revolución 1789-1850),* Madrid, Revolución, 1990

Colección Humanidades, n.º 184
Director de la colección: Juan Carlos Ara Torralba

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330
puz@unizar.es http://puz.unizar.es

La colección Humanidades de Prensas de la Universidad de Zaragoza está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

ISBN 978-84-1340-554-4
Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z 372-2023

Simboliza el tiempo, el hambre devoradora de la vida, que consume todas sus creaciones, sean seres, cosas, ideas o sentimientos. Simboliza también la insuficiencia mística de cualquier existencia incluida en lo temporal, la necesidad de que el «reinado de Crono» sea sucedido por otra modalidad cósmica en la que el tiempo no tenga poder. Con el tiempo surge la inquietud, el sentimiento de una duración entre el estímulo y la satisfacción; por ello Saturno es símbolo de actividad, de dinamismo lento e implacable, de realización y comunicación; por ello se dijo que «devoraba a sus hijos» y se le relaciona con el Ouroboros o serpiente que se muerde la cola.

J.-E. Cirlot. *Diccionario de símbolos*

MIRAR AL PASADO PARA REPENSAR LO POLÍTICO[1]

El presente prólogo debió haber sido escrito varios meses antes de lo que finalmente ha sido. Porque la reedición de este magnífico libro había sido promovida, desde Prensas de la Universidad de Zaragoza, como un homenaje a su autor, que acababa de jubilarse y había sido el primer director de la editorial. Sin embargo, las circunstancias —una manera discreta de aludir a esa aberrante e hipertrofiada burocracia universitaria, que cada vez impide con mayor eficacia al profesorado desempeñar las que debieran ser sus funciones de investigación y docencia— llevaron a un retraso, comentado con José Luis mientras charlábamos en la barra de un bar, que confiere al texto una condición inesperada, pues lo que se había entendido como guiño cariñoso y necesario hacia un autor de enorme calado, se ha convertido en homenaje póstumo que él ya no podrá disfrutar. Este texto, por tanto, está tejido, y teñido, con la amargura y la tristeza de quien lo redacta.

José Luis Rodríguez García (León 1949 - Zaragoza 2022) ha sido, dicho para quien no haya tenido la suerte de conocerlo hasta este momento, un escritor prolífico que ha sabido trenzar sus manifiestas preocupaciones sociales y políticas a través del ensayo, la novela, la poesía, el teatro y,

1 Este texto se inscribe en el proyecto *Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita* (PID2019-109252RB-I00).

también, la pintura y la música. Su obra filosófica aborda muy diferentes temas, entre los que la escritura adquiere una personalidad propia, como se muestra en títulos como *Escritura, clase, sentido* (1979), *Verdad y escritura* (1994) o *Mirada, escritura, poder* (2002), o en obras consagradas a esos autores descentrados que tanto le fascinaban, como, entre otros, Hölderlin (*Friedrich Hölderlin. El exiliado en la tierra,* 1987), Artaud (*Antonin Artaud,* 1981) o Celan (*El hilo truncado,* 2012). Quizá una manera de reflexionar sobre su propia tarea como escritor, un modo de elucubrar sobre el descentramiento por el que también se sentía atravesado.

De uno u otro modo, lo hemos señalado ya, lo político recorre el conjunto de su obra, aunque no tenga por qué ser el objeto privilegiado del texto concreto. Pero José Luis, insaciable lector de Marx o Lukács, sabía de la inexcusable condición social del ser humano y entendía la necesidad de reflexionar sobre ella como mejor manera de convertirnos, de convertirse, en artífices de otras geografías políticas más allá de las que este malhadado presente nos ha impuesto. Reparar el malestar es para él una tarea eminentemente política. Si su admirado Jean-Paul Sartre, al que dedicó textos imprescindibles, como *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad* (2004) o *Sartre. El hermoso orgullo de ser libre* (2015), precisó de un Acontecimiento decisivo, la II Guerra Mundial, para conferir a su reflexión existencial tintes políticos, José Luis tiñó de política, desde un primer momento, toda su obra, también atravesada por un innegable regusto existencial.

La reflexión política de José Luis Rodríguez es una reflexión, podríamos decir, doblemente descentrada. Descentrada, en primer lugar, respecto de los modos y usos de, por decirlo con la terminología marxiana de la que se sentía tan cercano, la ideología dominante. Pero descentrada también porque se muestra crítica con las posiciones canónicas del pensamiento crítico. Su escritura constituye un (im)pertinente cuestionamiento de todo poder constituido. Es lo que podemos constatar en el libro que aquí se prologa, pero también en otras dos obras con las que nos aventuramos a decir que forma trilogía, *Marx contra Marx* (1996) y *La palabra y la espada. Genealogía de las revoluciones* (1997). En todas ellas la problemática de la revolución, con las luces y las sombras que han acompañado a ciertos acontecimientos históricos, y la búsqueda en los textos de Marx de significativas luces que no han sido suficientemente señaladas, se dan la mano. No en vano se trata, como apunta en la dedicatoria que me es-

cribió en las páginas iniciales de *Marx contra Marx,* de «sacar del hospital a la sombra que nos alimentó».

Ese es uno de sus empeños en *La mirada de Saturno. Pensar la revolución, 1789-1850* (1990). Aragonés de adopción, Rodríguez García recurrió a un tema mítico celebrado por otro aragonés, Francisco de Goya y Lucientes, en su cuadro *Saturno devorando a su hijo*. Potente metáfora del devenir de los procesos revolucionarios, que, al parecer, acaban devorando a sus propios hijos. Napoleón y Stalin parecen refrendar a la perfección esta imagen al convertirse en enterradores de las respectivas revoluciones que vieron nacer. En las páginas de esta obra, el autor se afana en reconstruir la genealogía y evolución del concepto *revolución,* atendiendo, especialmente, al surgimiento del mismo en el contexto de la Revolución francesa y a su posterior desarrollo en la inicial obra de Karl Marx. Rodríguez García concede al jacobinismo la paternidad del concepto, que será modificado y adecuado a nuevas exigencias políticas por Marx. Graco Babeuf, por su parte, servirá de puente entre ambas concepciones.

La Revolución francesa

Es en el acontecimiento revolucionario donde la reflexión teórica adquiere sus tintes más pronunciados y vertiginosos. No en vano es preciso responder a lo que, con una radical novedad, está constituyendo el presente. Por ello, los textos del pasado, incluso inmediato, aunque imprescindibles, acaso resulten insuficientes. Algo que se pone de manifiesto de manera evidente en la Revolución francesa, cuyos actores, inspirados en cierta tradición filosófica, se ven en la necesidad de desbordarla.

Rousseau es, en este sentido, el nombre más relevante, pues alimenta buena parte de las reflexiones filosófico-políticas revolucionarias, especialmente de los jacobinos, a quienes Rodríguez García confiere privilegio a la hora de delinear las iniciales trazas del concepto *revolución.* Rousseau es el autor más invocado por los Robespierre, Saint-Just o Marat al sustentar la práctica política jacobina. Pero resulta enormemente sorprendente el modo en que el ginebrino es apropiado por el discurso jacobino. Recordemos brevemente los conceptos que articulan el discurso político de Rousseau, los de *voluntad general* y *voluntad de todos*. Resulta significativo, en primer lugar, que Rousseau distinga entre esos dos tipos de voluntades políticas, lo

que invita a pensar que no resultan coincidentes, que lo que piensan *todos* no tiene por qué coincidir con el interés *general.* Y así es, en efecto, como el autor de *El contrato social* aborda la cuestión, pues distingue entre lo que es expresión de un sentir mayoritario, que incluso puede llegar a ser unánime (la *voluntad de todos*), pero que puede resultar inconveniente respecto a lo que la sociedad realmente necesita, y aquello que, efectivamente, conviene a un ajustado desarrollo social (la *voluntad general*). Esta *voluntad general* nada tiene que ver, por lo tanto, con una suma de voluntades particulares; es, más bien, la expresión de una necesidad social, procedente de una «naturaleza humana suprahistórica»,[2] de la que el Legislador se convierte en intérprete privilegiado. Para Rousseau, toda voluntad particular atenta contra la voluntad general. Esta lógica rousseauniana es la que podemos encontrar en la Ley Le Chapelier de 1791, en la que se prohíbe toda asociación intermedia entre el individuo y el Estado por ser origen de reivindicaciones particulares. Tirando de este hilo teórico, cabe argumentar que difícilmente podrá encontrarse la voluntad general en el seno de un partido, como es el caso de los jacobinos, pues todo partido será siempre expresión de una voluntad particular. A pesar de ello, los jacobinos toman a Rousseau como modelo, pero, en realidad, violentando fuertemente la orientación conceptual rousseauniana, hasta el punto de que asimilan voluntad general y voluntad de todos. Así lo señala José Luis Rodríguez: «La voluntad general emana, en Robespierre, Saint-Just o Marat, de la realidad social del pueblo, esto es, se identifica con la roussoniana voluntad de todos. […] Ahora bien, este pueblo, del que se sienten y quieren representantes los jacobinos, quedará fracturado muy pronto: la voluntad de todos no va a ser la voluntad del conjunto de la ciudadanía, sino de una parte restringida del mismo. La voluntad general pasará inmediatamente a emanar y representar, a partir de los acontecimientos de la primavera del 93, a solo una parte del pueblo. Es, así pues, representación de la realidad material no de la ciudadanía, sino de un grupo social».[3] El pensamiento de Rousseau es, por lo tanto, sometido, por parte de los jacobinos, a las necesidades del momento político concreto, deformándolo hasta volverlo irreconocible.

---

2 J. L. Rodríguez García, *La mirada de Saturno. Pensar la revolución (1789-1850),* p. 109 (aquí y en adelante citamos por la presente edición).

3 *Ib.,* pp. 111-112.

Ello no obsta para que, sin ninguna duda, Rousseau sea el referente teórico de quienes pretenden empujar el proceso revolucionario en una dirección radical. Y no solo en Francia, sino también en Alemania, donde el debate sobre los acontecimientos del país vecino adquiere una enorme relevancia. Fichte será quien manifieste una mayor cercanía al autor de *Emilio o de la educación,* pero, como subraya Rodríguez García, «su presencia resulta tan atosigante en el pensamiento alemán revolucionario como en el jacobino francés».[4]

Quien, dentro del campo revolucionario, explicite las mayores reticencias frente al pensamiento rousseauniano será Graco Babeuf. Las querencias empiristas de Babeuf le empujan a una crítica de lo que considera un discurso excesivamente metafísico, alejado de la realidad social. Sin embargo, hay un punto, nos permitimos señalar, en el que Rousseau y Babeuf se dan la mano y se alejan de la lectura realizada por el jacobinismo. Y se acercan a Marx. Nos referimos a la importancia que en ambos discursos, el de Rousseau y el de Babeuf, alcanza la referencia a la instancia económica como determinante del conflicto político. Ciertamente, en el ginebrino la referencia es ocasional, pero de suficiente contundencia como para ser muy tenida en cuenta. Nos referimos al inicio del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, donde Rousseau señala a la propiedad como origen de todos los males: «El primero a quien, después de cercar un terreno, se le ocurrió decir "Esto es mío", y halló personas bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, muertes, miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o arrasando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: "¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son para todos y que la tierra no es de nadie!"».[5] Por su parte, Babeuf advertirá la importancia de la propiedad en la conformación del conflicto social y entenderá, por tanto, la necesidad de articular el discurso político en torno a la cuestión económica, convirtiéndose, de este modo, en antecedente del pensamiento de Marx. No solo esto acerca a Babeuf y Marx. También la convicción de la necesidad de organizar al

4 *Ib.,* pp. 207-208.

5 J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres,* Barcelona, Orbis, 1984, p. 101.

sujeto revolucionario como tarea imprescindible para acometer la toma del poder, algo que entre los jacobinos ya había señalado Marat.

En la génesis del concepto *revolución,* Rodríguez García considera importante señalar la vocación de ruptura con el pasado que este implica. La revolución pugna por construir un nuevo mundo, del que desaparezcan las huellas del pasado inmediato. Quizá un pasado remoto, como el que se muestra en la pintura de tema mitológico de Louis David, tenga cabida en ese nuevo orden, pero se impone subrayar el abismo que se abre frente a lo más cercano.

La Revolución metaforizará esta ruptura mediante el cambio de calendario, que se produce al comienzo del poder jacobino, el 5 de octubre de 1793, por decreto de la Convención Nacional, que estipuló la aplicación retroactiva del mismo desde el 22 de septiembre de 1792. El nuevo calendario fue derogado por Napoleón en 1804. Tanto su aprobación como su revocación expresan una evidente intencionalidad política. Su aprobación, como decíamos, pretende marcar distancias con el pasado inmediato; su revocación, recuperar el hilo de la historia pasada y colocar la Revolución como un anómalo paréntesis.

Ese cambio de calendario vino acompañado por una renovación de las fiestas nacionales. Con la fiesta, que se convierte en materialización estética de la Revolución,[6] «obra de arte total que conjuga la totalidad de las artes y el largo capítulo jerárquico de las virtudes»,[7] se promueve un doble fenómeno: por un lado, el asentamiento de ese nuevo calendario, trufado de una ritualidad republicana; por otro, la sustitución del calendario festivo vinculado al cristianismo, en ese proceso de descristianización que acompaña a la Revolución. Entre las muchas nuevas fiestas, como la de la *Unidad y la Indivisibilidad,* es preciso prestar una especial atención a la *Fiesta del Ser Supremo,* pues en ella se pone de manifiesto la relación del jacobinismo con la religión. Si bien es cierto que el jacobinismo desarrolla una campaña de descristianización, eso no habla de una reivindicación del ateísmo, como desde ciertos sectores se intentó hacer ver. Podría decirse que el jacobinismo, sobre la base de la divinización de la Naturaleza, una

6 Rodríguez García, *La mirada de Saturno,* p. 197.
7 *Ib.*

Naturaleza muy presente en el discurso de los materialistas franceses del XVIII, del que también bebe la Revolución, intenta producir una nueva religiosidad que sustente sus objetivos políticos. Como señala Robespierre: «La idea del Ser Supremo y de la inmortalidad del alma es una continua llamada a la justicia; es, pues, una idea social y republicana».[8] Puede sorprender incluso el aire kantiano de la reflexión: la necesidad de Dios, de un Ser Supremo, y de la inmortalidad del alma como garantía de la justicia es lo que se manifiesta en los postulados kantianos de la razón práctica. Aunque la dimensión política de la cuestión queda mucho más firmemente subrayada en el discurso jacobino, como podemos colegir de las palabras de Saint-Just, cuando se refiere a la fiesta del Ser Supremo: «El primer día del mes Germinal, la república celebrará la fiesta de la Divinidad, de la naturaleza y del pueblo».[9] Divinidad, Naturaleza y Pueblo unidos en la fiesta republicana por antonomasia.

K. Marx y la revolución proletaria

De este modo se titula el capítulo que Rodríguez García consagra a la concepción de la revolución en el Marx temprano. Como no podía ser de otro modo, Marx merece un capítulo específico de la reflexión de nuestro autor, no en vano es la referencia decimonónica fundamental para abordar la cuestión de la revolución.

El pensamiento burgués había jugado, en el marco de la Revolución francesa, la carta de la unidad del cuerpo social. Podría decirse que la Revolución, asentada, desde una perspectiva antropológica, en la consideración de la existencia de una común e *igual* naturaleza humana, se realiza desde un doble movimiento teórico. Hacia arriba, hacia la aristocracia, la Revolución, cuyo lema se sustenta en las ideas de fraternidad e igualdad, impugna la histórica pretensión de la nobleza de poseer una especificidad política que le confiera el derecho exclusivo a la dirección del Estado. La igualdad es una carga de profundidad frente a la jerarquización social propia de las sociedades aristocráticas. Pero, al mismo tiempo, la burguesía,

8 *Ib.,* p. 173.
9 *Ib.,* p. 174.

motor político de la Revolución, se empeña, hacia abajo, en evitar reivindicaciones específicas de los sectores populares e intenta homogeneizar la sociedad bajo los conceptos de *pueblo* y *nación*. De manera harto significativa, los historiadores burgueses franceses, Guizot, Thiers, que, como Marx señala, son los creadores del concepto *lucha de clases*, niegan, sin embargo, que esta se mantenga una vez realizada la Revolución.[10] La burguesía, como clase que se esconde, que se niega a sí misma, según apunta Roland Barthes,[11] presenta su sociedad como una geografía unitaria libre de intereses particulares. Algo que se pretende plasmar, desde una perspectiva jurídica, mediante la ya mencionada Ley Le Chapelier, en la que se prohíbe toda forma de organización social (partidos, sindicatos) como expresión de intereses particulares que conculcan el interés general. Como hemos señalado, los planteamientos rousseaunianos no se encuentran muy alejados de este planteamiento legislativo.

También Hegel, con su consideración del Estado como lugar de reconciliación del conflicto social, sirve de fundamento teórico a las pretensiones de la burguesía ascendente. Y es precisamente contra Hegel contra quien se construye el teorizar político de Marx. Marx va a subrayar el carácter conflictivo de toda sociedad, su división en clases de intereses contrapuestos. El descubrimiento, precisamente en París, en 1843, del proletariado, que ya había sido glosado por el entorno político y cultural de Marx, en especial por parte de los poetas Heine y Freiligrath,[12] va a suponer un distanciamiento del universo hegeliano y el asentamiento de la lucha de clases como fundamento teórico-práctico del teorizar marxiano, como puede observarse ya en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* publicado en el único número de los *Anales francoalemanes* de 1844. Lo económico, desconsiderado, como hemos indicado anteriormente, por los planteamientos jacobinos en torno a la revolución, adquiere en Marx una dimensión central, pues la revolución es consecuencia directa del expolio al que la mayoría social es sometida. No en vano, como señala convenientemente Rodríguez

10 *Vid.* al respecto J. M. Aragüés, *El dispositivo Karl Marx. Potencia política y lógica materialista,* Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, pp. 32-35.

11 R. Barthes, *Mitologías,* Madrid, Siglo XXI, 1988, pp. 232 y ss.

12 P. Demetz, *Marx, Engels y los poetas,* Barcelona, Fontanella, 1968.

García, la publicación del texto programático fundamental de la época, *El manifiesto comunista,* redactado precisamente como manual revolucionario de cara a los acontecimientos de 1848, es paralela a la de *Trabajo asalariado y capital:* análisis económico-social y propuesta política se dan la mano.

Dado que hay un sujeto de la revolución, el proletariado, se impone la tarea de organizarlo, por lo que en Marx adquiere una enorme importancia la cuestión del Partido, que ya había sido planteada, aunque sin el rigor y la profundidad que adquirirá en Marx, por G. Babeuf. Un Partido que huye de toda voluntad conspirativa, que pretende ser resultado de la conjunción de las masas, fruto de la organización del proletariado. De su organización y, también, de su construcción como clase, que es la tarea que Marx y Engels le asignan en *El manifiesto comunista.* Porque, lejos de las interpretaciones sociologicistas al uso, que identifican al proletariado con un sector concreto de la población sometido a unas determinadas relaciones de producción, Marx entiende que el proletariado, la clase, en su sentido político, es un efecto de la lucha de clases. Es decir, que no es la clase preexistente la que genera la lucha de clases, sino la lucha de clases, el proceso de luchas, el que articula las clases en conflicto.[13] Apreciación teórica de enorme importancia, pues subraya la necesidad de construir el sujeto político en torno a un proceso de luchas. Y que nos aleja del economicismo y esencialismo chato de cierta tradición marxista.

Uno de los episodios más problemáticos de la teorización de Marx sobre la revolución es el que hace referencia a la dictadura del proletariado. Para entender qué es lo que señala con este concepto, quizá sea preciso recordar la vasta cultura clásica de Karl Marx, su profundo conocimiento de la historia. Pues es de ella, de la historia de Roma en concreto, de donde extrae el concepto de *dictadura,* atribuyéndole los rasgos de excepcionalidad y acotamiento temporal que caracterizaban a la magistratura romana. En efecto, para los romanos la dictadura era una magistratura que se utilizaba en momentos excepcionales para dar salida a una situación excepcional. Y, por ello mismo, se agotaba con la excepcionalidad del acontecimiento. Cuando Marx acuña el concepto de *dictadura del proletariado,*

13 *Vid.* Aragüés, *El dispositivo Karl Marx.*

también está refiriéndose a un momento de excepción, el de la transición, temporalmente acotada, del capitalismo al comunismo. En ese momento de transición deben ponerse las bases para la extinción del Estado burgués y para la génesis de la nueva estructura social comunista. Dictadura no debe entenderse, por tanto, como poder absoluto y arbitrario con vocación de permanencia, sino como esfuerzo sostenido para acabar con un estado de cosas y generar otro nuevo. Tan peculiar resulta esta concepción marxiana de la dictadura del proletariado que la vocación de quien ejerce el poder en la misma, el proletariado, es extinguirse en ese proceso de transición y dar paso a una sociedad plenamente democrática de la que han desaparecido las clases sociales y, con ellas, el propio Estado.

Democracia radical, por lo tanto, como resultado del proceso revolucionario. Y constitución de una sociedad, la comunista, asentada sobre la reivindicación y el respeto de la diferencia subjetiva. Rodríguez García se encarga de subrayar algo que esa tradición marxista a la que ya hemos aludido en alguna ocasión ha tendido a olvidar: que el comunismo no es una sociedad de la igualdad, sino de la diferencia, como nos recuerda Étienne Balibar: «El comunismo no es igualitarismo […] sino diferenciación de las individualidades».[14] Pues, en efecto, en su *Crítica del programa de Gotha,* Marx establece que, mientras en el proceso de transición el derecho deberá ser igual para todos, pues se viene de una sociedad extremadamente desigualitaria, la sociedad comunista se regirá por el principio, «¡de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades!».[15]

La actualidad del presente libro

Repensar la política es uno de los imperativos de nuestro tiempo. Todos los que se han dedicado a este empeño desde una óptica materialista, de Maquiavelo a Marx, han sabido de la necesidad de atender a las enseñanzas de la historia, a la evaluación crítica de la misma. Es precisamente esa vocación la que podemos encontrar en este libro de José Luis Rodríguez

14 Rodríguez García, *La mirada de Saturno,* p. 294.

15 K. Marx, «Crítica del programa de Gotha», en *Obras escogidas II*, Madrid, Ayuso, 1975, p. 17.

García, en el que la historia se convierte en instrumento para reflexionar sobre lo político.

Pensar la Revolución, como nos sugiere el subtítulo de la obra, es, en realidad, pensar la política en su forma de Acontecimiento, de ruptura y apertura. ¿Acaso hay política materialista fuera de esta forma? Porque, si la *polis* es disenso, como se encargó de señalar Marx contradiciendo a Hegel y a buena parte de la tradición establecida, también es devenir, mutación, que exige la constante reinvención de lo político. Poder constituyente, en suma. La política materialista es poder constituyente o no es. «Movimiento real», tal como definieron el comunismo Marx y Engels en las páginas de *La ideología alemana.*[16] De ahí el drama de la(s) revolución(es), cuya potencia constituyente queda interrumpida por la devoradora mirada de Saturno.

Mirar al pasado, pero no como Saturno. Acaso como Prometeo, para desafiar toda autoridad. Esa es, más bien, la mirada de Rodríguez García, una mirada prometeica, atenta a inventar lo nuevo más allá de las inercias de la tradición. Mirar al pasado, no para repetirlo con nostalgia, sino para extraer los argumentos de nuevas arquitecturas. No es casual que, con el correr de los tiempos, la obra de Rodríguez García fuera concediendo un mayor espacio a la imaginación como herramienta política imprescindible. El pasado, y sus revoluciones, el pasado, y sus teóricos, nos exigen imaginar lo porvenir, pensar una nueva Grândola, morena y exuberante (el adjetivo es, cómo no, de José Luis), a la que cantó en su maravillosa novela *Al final de la noche.*

Este libro atesora dos virtudes que lo convierten en imprescindible. Por un lado, su atractiva y minuciosa analítica histórica, que nos da cuenta del devenir político entre las revoluciones de 1789 y 1848. Por otro, la apertura a un replanteamiento de lo político que quiere ir más allá de la fidelidad a tradiciones históricas. En este último sentido, adquiere especial transcendencia la crítica de ciertos tópicos de Marx, así como el señalamiento de posibles lecturas no suficientemente exploradas de los textos del de Tréveris. Porque la única fidelidad a Marx es la que, lejos de petrificarle en figura momificada de un pasado que ya se fue, pretende convertirle en

16 K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 37.

pensamiento constituyente, siempre atento a las mutaciones del presente. Movimiento real, decíamos.

Los nuestros son tiempos de profundas certezas e incertidumbres. Certeza de que nos hallamos ante un momento crucial, atravesado por diversas crisis de hondo calado, que colocan a la humanidad en su conjunto al borde del abismo. Incertidumbre del camino que vamos a tomar y de si será posible evitar la catástrofe y/o la barbarie. Pero, en todo caso, y en esta coyuntura, parece bastante evidente que las fórmulas de nuestro pasado se muestran obsoletas, incapaces de dar respuesta a las exigencias de los tiempos. Por eso resulta imprescindible repensar lo político, someterlo a un extremado ejercicio de imaginación en el que el hilo que nos une a la tradición de aquellos que lucharon por la construcción de un mundo habitable no se convierta en una correa de transmisión que obstaculice la mirada, otra vez la mirada, de quien pretende inventar lo que todavía no fue. Por eso, el libro que aquí prologamos, a pesar de que ya ha cumplido treinta años, destila una enorme actualidad, pues nos coloca ante la tesitura de pensar, pertrechados de una mirada crítica hacia la tradición, con la inequívoca vocación de proyectarnos hacia un porvenir cuyas trazas no se hallan escritas de modo indeleble en nuestro presente. Así nos lo quiso señalar José Luis en su último poemario:

> Pero nosotros, los despedazados de la noche,
> estamos todavía ahí, vigilantes,
> contando los granos de la arena
> de esta playa triunfante que es la vida
> y sospechando que cuando terminemos la tarea
> acaso llegue la revolución, erguida
> como un gallo en el amanecer albino.[17]

Así sea, «camarrada».[18]

Juan Manuel Aragüés Estragués

Zaragoza, octubre de 2022

---

17 J. L. Rodríguez García, *Almanaque de la intemperie,* Madrid, Papelesmínimos, 2021, p. 10.

18 Cuando José Luis y yo hablábamos por teléfono, yo siempre le saludaba con un cariñoso y bromista «¡Salud camarada!», al que él, con voz divertida, siempre respondía con un «¡Hola, "camarrada"!». Me permito este gesto lleno de cariño para cerrar el texto.

INTRODUCCIÓN

1. En la geografía de la razón…

No sería fantástica la labor taxonomizadora de la geografía conceptual.[1]

En su sonoro territorio, y metaforizando zoológicamente, blanden su rigor conceptos que refieren el fantástico tacto de lo que evocan: ocupan su lugar ahí, en la sombra de la razón, como animales tan célebres como jamás apresados por cazador alguno, aunque soleada ilusión de visionarios y exploradores. Recreados por la facilidad de la palabra o el rigor de la fantasía que inspiraran a Kafka, Poe o Lewis, ya habían reivindicado un espacio iluminado, sin embargo, en las provincias soberanas de los imperios mitológico y clásico donde basiliscos, catoblepas, el dragón o el peritio que habría de arrasar la belleza de Roma fueron invocados como pálidos reflejos de una realidad que acierta a provocar ilusión o temor, y, acaso, tejen con primor y energía la extensión de los sueños humanos. Bien pu-

1 Se citará a pie de página el nombre del autor, la obra y la página. Cuando se trate de un artículo se entrecomillará el título del mismo y, a continuación, la obra o revista. La referencia bibliográfica completa figura al final del libro. La *Revue historique* se cita como *RH,* los *Annales historiques de la Révolution française,* como *AH,* y las Actas del *Congrès du bicentenaire de la Révolution française. L'image de la Révolution française*, tres tomos, como *AC.*

diera quedar trenzada en esta red la satisfacción utópica que no ha dejado de emerger desde antes aún que la escritura fraguara la segura pervivencia de los testimonios: E. Bloch se refirió al sentimiento que ha acompañado la producción de lo utópico como «el más humano de todos los movimientos del ánimo y solo accesible a los hombres».[2]

Junto a ellos, fraternales por cuanto su nombre tan solo evoca una ola rota o el nombre de un día cuya luz ya no exaltará más el temblor de la rosa el insomnio humano, perviven conceptos que evocaron otrora empiricidades plenas y crujen ahora doloridos al referir tan solo una ausencia: animales prehistóricos desaparecidos por el empuje de catástrofes o el agotamiento, recuerdan la evidencia de algo existente en otras circunstancias y la perplejidad de una lejanía que es, ante todo, acento sobre la sombra de lo que fue. Divinidad, quizás hombre, son abordados con la pálida tranquilidad que hace tornar pareja mirada y similar atención hacia el dinosaurio, hacia las especies abolidas del territorio de lo real por la sucesión de cualesquiera tipo de catástrofes. Es obvia, aún, la presencia de otra estirpe que alude a empiricidades físicas o espirituales: han padecido febriles alteraciones exigidas por el ocaso de la estructura donde tenían sentido y cabida para reaparecer ajustadas y como renovadas de vida, respetando la grafía que las denominara, pero conteniendo una significación divergente u oblicua. Ph. Ariés reconstruía hace años la transformación de la vivencia de la muerte en un inolvidable estudio: ejemplo privilegiado de este linaje que, denominando lo mismo, evoca, sin embargo, aquí euforias y lamentos allá. Como las especies darwinistas, tales presencias se adaptan a las condiciones del tiempo y de la geografía, parecen astutas ante los cataclismos y los largos inviernos: pueden rastrearse las huellas de su existencia a partir de la reverencia que provoca la plenitud de un nombre y la ineludibilidad de un gesto o de un acto —amar, apasionarse, morir…—. Recogiendo el texto de una evidencia o la lección ejemplar de una abstracción, la conciencia histórica tan solo se reconoce a sí misma en las fluctuaciones constantes que sobre el imperio de la grafía ejecutan sus designios y deslizamientos. Parecieron ser silenciosas en cronologías otras, temblorosas en el ardid astuto que las evocaba en términos dispares y, de pronto, se erigen en prota-

2 E. Bloch: *El principio esperanza,* tomo I, p. 61.

gonistas absorbentes y celosos, recurren de nuevo a la urgencia de ser convocados para comprender los mínimos alientos y las eufóricas epopeyas.

Es muy posible que el concepto de *revolución* pertenezca a esta estirpe postrera: animal surgido entre el lento tejer de términos que le aludieron, ya en el texto de Aristóteles o explosivo y sin osar precisarse en la inquietud que asolara a Maquiavelo, Bodino o Spinoza. Leve el crujir de su aparato, introduciéndose como un fantasma en los ritmos del tiempo, evocando el horizonte de la potencia en sus preliminares sociales, afinando su lenta maduración al compás impuesto por los aconteceres históricos, por la maduración de la conciencia de las clases, por el revés de las estrategias y la plenitud de los procesos.

Nos situamos ante uno de los conceptos más arduamente fijado por la conciencia: invocado secularmente por términos diversos y descriptivos, sostenido en la evocación a una regularidad que es antinómica de lo que nuestra contemporaneidad entiende, tan solo emerge y se cifra como tal en virtud de la desplegada potencia de la tardía conciencia dieciochesca: «el concepto moderno de la *revolución* —recordó H. Arendt—, unido inextricablemente a la idea de que el curso de la historia comienza súbitamente de nuevo, que una historia totalmente nueva, una historia ignota y no contada hasta entonces, está a punto de desplegarse, fue un concepto desconocido con anterioridad a las dos grandes revoluciones que se produjeron a finales del siglo XVIII».[3] Habrá de precisarse inmediatamente una más consistente y precisa cronología: mas parece fuera de toda duda que la genealogía del concepto contemporáneo de *revolución* ha de pensarse como *efecto teórico de la Revolución francesa.* Lo soñaba Robespierre cuando en su discurso *Sobre religión y moral* reivindicaba la realización de la segunda mitad de la revolución del mundo, la revolución política y moral, considerando la satisfactoria eficacia de la primera mitad del global proceso regenerador.[4] Y así sería recibida su importancia en Alemania donde se librará la fundamental batalla teórica: un autor como Herder, a quien le aterrorizaran los acontecimientos revolucionarios por suponer que el «ritmo de esta gran madre que es la Naturaleza no se rige por las revoluciones, sino

3 H. Arendt: *Sobre la revolución,* p. 35.
4 *Cfr.* Robespierre: *La revolución jacobina,* p. 159.

por las evoluciones»,[5] reconocería, sin embargo, que «entre los acontecimientos notables de nuestro tiempo, la Revolución francesa me parece casi el más importante».[6]

Y surge como evocación de un hecho que no se descubre ahí, en su inmediata pureza redentora y apocalíptica. La genealogía del concepto se vincula al despliegue de una potencia que desea ardientemente establecer un nuevo horizonte y no a la verificación de un acontecimiento que se busca nombrar. La revolución, en tanto concepto, surge como imaginario,[7] como modelo generado por la potencia, constituido por esta misma a partir de derivaciones convergentes.

La posibilidad de emergencia de esta potencia que piensa la revolución parece estar limitada por dos consideraciones paulatinamente acentuadas, sobre las que habrá oportunidad de volver: *por un lado, se abre la reflexión sobre las determinaciones objetivas que enmarcan el rigor de los acontecimientos políticos.* La subjetivización que se suponía regir la previa práctica política se elude: Noel O'Sullivan ha escrito que si la Montaña y los girondinos «se convirtieron en enconados enemigos dentro de la Convención, ello fue a causa de rivalidades personales y políticas».[8] Pero, por el contrario,

---

5 Recogido en J. Lefebvre: *Le Révolution française,* p. 139.

6 Recogido en *ibid.*

7 La denominación no debe recordar en nada las tesis de F. Furet, expuestas en *Penser la Revolution française.* Como es sabido y no empleo retóricamente esta alusión, ya que las celebraciones del Bicentenario y, ante todo, los «órdenes académicos, han resultado ser prodigioso eco de sus conclusiones», en la obra, después de un prometedor inicio que subraya que «1789 est le date de naissance, l'année zéro du monde nouveau, fondé sur l'égalité», p. 14, y que la pretensión revisora debiera resultar fundamental para el concreto análisis, *cfr.* p. 23 —«l'événement reste si fondamental, si tyrannnique dans la conscience politique contemporaine que toute "distance", intellectuelle prise par rapport à lui est immédiatement assimilée à de l'hostilité —comme si le rapport d'identification était inévitable, qu'il soit de filiation ou de rejet», escribe—, F. Furet ni respeta la engañosa afirmación inicial, ni acomete con «distance intellectuelle» el tema: las largas invocaciones de Tocqueville y de A. Cochin no son ni novedosas ni exclusivas, ni mucho menos hablan de una neutralidad notable. Su consideración de la Revolución francesa como «imaginario» alude al despropósito alusivo de un acontecimiento cuya realidad misma se falsea. La revolución como invento de la conciencia política para asentar la ofensa a la libertad… Diversamente, denominamos «imaginario» no al hecho mismo de la aventura revolucionaria, sino al concepto que no puede situarse en la geografía de lo real en el momento de su rigurosa genealogía.

8 N. O'Sullivan: *Terrorismo, ideología y Revolución,* pp. 84-85.

más parece que dichas rivalidades resultan ser el efecto de un conflicto del que se va tomando conciencia, que se presenta a los protagonistas del acontecimiento como el riguroso punto de partida desde el que debe ser articulada toda práctica política. La consideración de la radical fractura social cuya razón de ser tan apenas roza la literatura en que se describe la revolución en un primer momento orienta la producción del concepto. De forma aproximativa pero contundente, antes aún de que el discurso jacobino prevea el horizonte de la objetivación de lo que inspira la práctica política revolucionaria, un texto, eminentemente programático como es el *¿Qué es el Tercer Estado?* de E. Sieyès, había dejado constancia de la inmediata repercusión de la toma de conciencia de vivir en la geografía de una sociedad conflictiva: a partir de una invocación roussoniana, que filtra todo el discurso revolucionario como veremos, Sieyès reconoce que la congregación de los tres estados jamás podrán llegar a «formar *una* nación, *una* representación y *una* voluntad común».[9] Y mucho más claramente lo había expresado líneas antes: «No —reconocía Sieyès—, ya pasó la época de trabajar para la conciliación de los partidos. ¿Qué acuerdo puede esperarse entre la energía del oprimido y la rabia de los opresores?»:[10] no hay testimonio temprano tan contundente como el que alimenta la invocación panfletaria de Sieyès. Y es la conciencia de la profunda inconciabilidad lo que arrastra al discurso jacobino: muy sucintamente, pero con claridad, M. Bouloiseau ha resumido esta recepción y los desplazamientos causados en el capítulo VI de su breve introducción a la figura de Robespierre[11] que culminaría en la dictadura de la Montaña.

El panorama de la lucha de clases, cuya conciencia contribuirá a la producción del concepto de *revolución,* es complejo: no puede reducirse a la confrontación entre realistas o aristócratas y burgueses, o entre realistas y republicanos. Los vectores de las prácticas políticas se entrecruzan, se complementan, se niegan… Es notable, obviamente, el enfrentamiento de las prácticas políticas llevadas adelante por realistas y burgueses: más importantes son para nosotros, sin embargo, los conflictos internos del campo hegemónico revolucionario. Ya A. Soboul demostró que, dentro del

9 E. Sieyès: *¿Qué es el Tercer Estado?,* p. 121.
10 *Ibid.,* p. 119.
11 *Cfr.* M. Bouloiseau: *Robespierre,* pp. 66-76.

ÍNDICE

MIRAR AL PASADO PARA REPENSAR LO POLÍTICO (Juan Manuel Aragüés Estragués) 9

INTRODUCCIÓN

1. En la geografía de la razón… 21
2. Delimitando nuestro objetivo 32

1. PENSAR LA REVOLUCIÓN

1. Dos testimonios en el horizonte histórico..... 41
2. La originalidad de la Revolución francesa 49
3. Los rescoldos que incendian la pradera… 65

2. LAS FILOSOFÍAS DEL SIGLO XVIII Y LA REVOLUCIÓN

1. El intelectual crítico en la Edad de las Luces..... 71
2. Las «lecturas» de la relación filosofía-revolución 77
3. La lectura de J.-J. Rousseau: entre el embrujo y el desplazamiento 91

3. LA POTENCIA DEL DISCURSO JACOBINO

1. El momento de la ruptura con el pasado: la vivencia originaria . 119
2. Geografía y límites del discurso jacobino 133
3. Los capítulos teóricos de la revolución política y de la revolución social 152
4. Por qué la verdad habla nuestro lenguaje… 167

4. ESTÉTICA Y ARTE EN LA REVOLUCIÓN FRANCESA: UN EFECTO DE LA REVOLUCIÓN POLÍTICA
   1. Ruptura política y efecto estético en la Revolución francesa. 177
   2. La traducción estructural de la voluntad política..... 186
   3. El nuevo rigor estético..... 190
   4. La nueva materialidad estética..... 196

5. ALEMANIA Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA
   1. El espejo de la revolución: la mirada nostálgica de los alemanes. 203
   2. La delimitación teórica de las geografías políticas en Alemania 217

6. G. BABEUF: LA ILUSIÓN DE LA ESTRATEGIA POLÍTICA
   1. La generosa sombra de Babeuf 235
   2. La evolución de G. Babeuf y el horizonte de la Revolución... 247
   3. Insurrección, partido y dictadura del pueblo en G. Babeuf... 259

7. K. MARX Y LA REVOLUCIÓN PROLETARIA
   1. La genealogía de la teoría marxista de la revolución proletaria.. 273
   2. La mecánica del acontecimiento revolucionario en Marx 297
   3. Pensar el comunismo…: comunismo o barbarie..... 315

BIBLIOGRAFÍA DE OBRAS CITADAS..... 319

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en febrero de 2023

Humanidades

En el presente libro se indaga en los orígenes del concepto moderno de *revolución,* tal como se gesta entre los siglos xviii y xix. La Revolución francesa y su periodo jacobino promoverán una noción de revolución que, apoyándose en tan poderosa experiencia histórica, alcanzará una amplia proyección internacional. El eco de la Gran Revolución en Alemania, la prolongación crítica de la idea jacobina de revolución en Babeuf y la aportación peculiar de Karl Marx son, asimismo, objeto de estudio de este volumen. En él se encuentra también un capítulo consagrado al examen de una cuestión tan sugerente como es la de la estética y el arte en la Francia revolucionaria.

1542
Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza

Calidad en Edición Académica
Academic Publishing Quality

J. L. Rodríguez García
(León, 1949-2022), filósofo y escritor, ha publicado textos sobre Artaud (1981), Hölderlin (*Hölderlin: el exiliado en la tierra,* 2 vols., 1987), Marx (*Marx contra Marx,* 1996) y Sartre (*Sartre: la pasión por la libertad,* 2004), además de numerosos artículos, muy especialmente sobre filósofos franceses contemporáneos (Foucault, Deleuze) y la escritura poética (Celan, Beckett). Se ha centrado, por otra parte, en el análisis de los movimientos sociales vinculados a los procesos revolucionarios de la Modernidad: *La mirada de Saturno* (1990), *La palabra y la espada* (1997) o *Crítica de la razón postmoderna* (2006). Es autor, asimismo, de una veintena de libros de poesía y narración.