

LA REVOLUCIÓN REPRESENTADA: MARX, LA TRADICIÓN REVOLUCIONARIA Y LA REVOLUCIÓN DE 1848

THE REVOLUTION PERFORMED: MARX, THE REVOLUTIONARY TRADITION AND THE REVOLUTION OF 1848

Edgar STRAEHLE*
Universidad de Barcelona

RESUMEN: En este escrito se analiza *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* de Karl Marx con el fin de plantear la cuestión de la tradición revolucionaria. Para ello, se examinan en primer lugar los problemas que el pensador alemán planteó en torno a esta cuestión a raíz de la revolución de 1848 y se compara con su diagnóstico de la Comuna de París. Además, se destaca la perspectiva teatral del análisis de Marx y cómo eso entraña con el problema de la representación del pasado revolucionario. En tercer lugar, se destaca algo poco sabido, como que el análisis de Marx coincide en aspectos importantes con los de Tocqueville, Bakunin, Proudhon o Blanqui y cómo eso ayuda a contextualizar y comprender su interpretación. Finalmente, se muestra que, en realidad, Marx consideró que no solo había habido una sino dos revoluciones en 1848, y que la segunda ofreció un rostro muy diferente a la burguesa y hegemónica.

PALABRAS CLAVE: Karl Marx, Revolución de 1848, Comuna de París, tradición revolucionaria, representación política.

ABSTRACT: This paper analyzes Karl Marx's *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* in order to tackle the issue of the revolutionary tradition. To this end, I first examine the problems that the German thinker raised around this issue in the wake of the revolution of 1848 and compare it with his diagnosis of the Paris Commune. In addition, I highlight the theatrical perspective of Marx's analysis and how this connects

* Mail: edgarstraehle@gmail.com

with the problem of the representation of the revolutionary past. Thirdly, I emphasize that Marx's analysis coincides in important aspects with those of Tocqueville, Bakunin, Proudhon, and Blanqui, something that is not well-known, and how this helps to contextualize and understand his interpretation. Finally, I show that, actually, Marx considered that there had been not only one but two revolutions in 1848, and that the second offered a very different aspect from the bourgeois and hegemonic revolution.

KEYWORDS: Karl Marx, Revolution of 1848, Paris Commune, Revolutionary Tradition, Political Representation.

1. *El 18 de Brumario como problema*

Marx empezó *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* con unas sentencias antológicas que plasman su decepción con la deriva de las oleadas revolucionarias de 1848, en especial con la francesa. Primero, comenzó con esa celeberrima alusión a Hegel donde indicaba que los grandes hechos y personajes de la historia aparecían por así decir dos veces: una como tragedia y la otra como farsa. Acto seguido, destacó que justamente eso habría ocurrido en la farsa revolucionaria de Francia en 1848, donde algunos de sus principales protagonistas, como Marc Caussidière o Louis Blanc, habrían sido poco más que meros remedos de figuras de mayor entidad como Danton o Robespierre, respectivamente. El mismo Napoleón III no habría sido más que una caricatura de su tío Napoleón Bonaparte. De ahí que esas líneas se hayan leído justificadamente como una crítica a la tradición revolucionaria, algo manifestado en otro célebre pasaje como este:

la tradición de todas las generaciones muertas opprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar (*aufführen*) la nueva escena de la historia universal (Marx, 2003: 13).

El problema de los revolucionarios habría sido el predominio del pasado sobre el presente y, con ello, la propia dilución del movimiento revolucionario precisamente por su propósito de imitar a los revolucionarios del pasado. Además, eso no solo le habría preocupado a Marx respecto el caso francés. Pocos

años más tarde detectó algo semejante en la española revolución de 1854. En este contexto, el popular y ya veterano general liberal Baldomero Espartero, el héroe de Vergara en 1839 y regente de España entre 1840 y 1843, habría desempeñado un papel análogo al de Napoleón III y por ello fue vituperado en una línea semejante por Marx. A su juicio, el militar español en verdad representaba un pasado que, al atarla a unos tiempos periclitados, impedía hacer crecer la revolución del presente. En cierta continuidad con sus pasajes de *El 18 de Brumario*, Marx añadió:

Una de las peculiaridades de las revoluciones consiste en que precisamente cuando el pueblo parece estar a punto de dar un gran salto y de abrir una nueva era, se deja arrastrar por las ilusiones del pasado y deja todo el poder e influencia, que tan costosamente ha conseguido, en manos de hombres que representan (*represent*), o se supone que representan, el movimiento popular de una época pasada (Marx y Engels, 1998, 86).

El problema, según Marx, es que esas revoluciones aún estaban hegemonizadas por la burguesía y que esta se servía del pasado con la meta de extraer “las ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica” (2003: 14). En tales casos, matizó, la resurrección o despertar de los muertos (la palabra empleada en alemán es *Totenerweckung*) no debía ser comprendida únicamente como una parodia del pasado sino también como una glorificación de las luchas presentes así como una exageración fantasiosa de la misión asumida. El pasado invocado resultaba de utilidad, puesto que permitía revestir de simbolismo, poesía, pasión y épica a unos episodios que de por sí no los tenían. El corolario de Marx era que este pasado reivindicado como mucho serviría para reencontrar el espíritu (*Geist*) de la revolución, pero no para que su fantasma (*Gespenst*) vagara de nuevo, el mismo fantasma que protagoniza el archiconocido arranque de *El Manifiesto Comunista*. Como síntesis, Marx apuntó que el pueblo

se encuentra de pronto retrotraído a una época fencida, y para que no pueda haber engaño sobre la recaída, hacen aparecer las viejas fechas, el viejo calendario, los viejos nombres, los viejos edictos (entregados ya, desde hace largo tiempo, a la erudición de los anticuarios) y los viejos esbirros, que parecían haberse podrido desde hace mucho tiempo (2003, 15).

Lo viejo era presentado de esta forma como lo nuevo, pero con ello eclipsaba e inhibía su desarrollo. De esta manera, el pasado no animaba e impulsaba al

presente hacia el futuro, sino que lo retrotraía hacia esos tiempos anteriores. El problema de los sedicentes revolucionarios era que no se desembarazaban de la sombra ubicua de un pasado tan brillante como a la postre castrador e impotente. De ahí que la conclusión de Marx no fuera otra que “la revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir” (2003: 16). Por consiguiente, la primera tarea debía consistir en la de luchar contra las actitudes reverenciales hacia el pasado y en cuestionar esa tradición revolucionaria tan omnipresente en 1848. Para ser consciente de su contenido, continuó el pensador alemán, la revolución debía dejar que los muertos enterrasen a los muertos.

A continuación, Marx contrapuso las revoluciones proletarias a las burguesas y remarcó que, en oposición a las segundas, las primeras no paraban de criticarse y de retornar sobre aquello que parecía concluido para iniciarla de nuevo. Estas revoluciones no se cierran, sino que “se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos” (Marx, 2003: 17). Solo así la revolución no quedaría apresada en y por su propio pasado, uno que le impidiera seguir su derrotero. Desde esta óptica, por tanto, la revolución también debía consistir en una revolución hacia la misma relación con un pasado que influye negativamente e inhibe el curso del acontecimiento revolucionario. Según esta argumentación, la tradición revolucionaria no sería más que una suerte de oxímoron, dado que a la hora de la verdad la tradición se impondría sobre la revolución y, de facto, la abortaría. Lo que de esta forma se plantea es la colisión entre los diferentes tiempos.

El problema reside en que esta rotunda interpretación difícilmente se podría generalizar al pensamiento global de un Marx que escribió de diversas maneras acerca de la relación entre el pasado y el presente de la revolución. Aunque haya otros ejemplos, quizás el momento de mayor contraposición a esas tesis sea su posterior reacción a la derrotada revolución de la Comuna de París en 1871, otro episodio marcado por el indeleble espectro de la Revolución Francesa. Entre otras cosas, la Comuna de París no solo recayó de nuevo en la repetición de numerosos nombres o instituciones, como el famoso Comité de Salud Pública, sino que los mismos revolucionarios fueron conscientes de esta tensión entre los dos tiempos. No pocos *communards* recelaron de un excesivo mimetismo que se tradujera en una suerte de tradicionalismo revolucionario. Sin ir más lejos, Louise Michel indicó acerca del lenguaje oficial de la Comuna que “tanto se había girado la cabeza hacia 1789 y 1793, que todavía se hablaba su lengua” (1898: 146). Por su parte, el célebre pintor Gustave Courbet se opuso al restablecimiento del Comité de Salud Pública y destacó entonces sin éxito que:

deseo que todos los títulos o palabras pertenecientes a la revolución de 1789 y de 1793 no se apliquen más que a esa época. Hoy en día ya no tienen el mismo significado y no pueden utilizarse con la misma exactitud y las mismas acepciones. Los títulos de Salud Pública, Montañeses, Girondinos o Jacobinos no pueden ser empleados en este movimiento socialista republicano. Lo que nosotros representamos es la época que ha pasado de 1793 a 1871, con el genio que debe caracterizarnos y que debe salir de nuestro propio temperamento. Esto me parece tanto más evidente cuanto que parecemos plagiarios, y restablecemos, en detrimento de nosotros, un terror que no es de nuestro tiempo (Comuna de París, 1871: 144).

Lo interesante es que Marx alabó la Comuna como una revolución auténtica que por ello contrastaba con la anterior. Desde esta perspectiva, se la podría considerar como una nueva tragedia que habría sucedido a esa farsa de 1848 que a su vez había sucedido a la tragedia de la Revolución Francesa. En una carta a Ludwig Kugelmann, el pensador alemán resaltó el contraste entre “estos parisinos que *asaltan el cielo (Himmelstürmern)*” y “los esclavos del cielo (*Himmelsslaven*) del Sacro Imperio romano-pruso-germánico, con sus *mascaradas* póstumas y su olor a caserna, iglesia, feudalidad rancia (*Krautjunkertum*) y, sobre todo, filisteísmo” (Marx, 1975: 208, traducción modificada). Cinco días más tarde, le comentó de nuevo que “la lucha de la clase obrera con la capitalista y su Estado ha entrado en una nueva fase gracias a la lucha de París. Cualquiera que sea el resultado inmediato, se ha ganado un nuevo punto de partida de importancia para la historia mundial” (Marx, 2010: 210, traducción modificada). Además, al final de *La Guerra civil en Francia* (1871), profetizó Marx que “el París de los obreros, con su Comuna, será eternamente ensalzado como heraldo glorioso de una nueva sociedad. Sus mártires tienen su santuario en el gran corazón de la clase obrera” (1970: 97).

Por tanto, se manifestaba una doble paradoja respecto a la revolución de 1848. Por un lado, los *communards* no se habían servido menos del pasado, como también se manifestó por medio de la restauración del viejo calendario revolucionario, pero no por ello fueron retratados como los actores de una farsa. Por el otro, la misma Comuna de París fue encomiada por Marx como “un nuevo punto de partida de importancia para la historia mundial” y como un recuerdo que “será eternamente ensalzado como heraldo glorioso de una nueva sociedad”. Pese a sus defectos, la Comuna habría sido un presente que habría logrado lidiar airosamente con la problemática relación del pasado que antes había engullido el empuje revolucionario de 1848 y con ello se pasaba del marco del conflicto entre los diferentes tiempos al de su posible colaboración. En este caso, su resultado

habría sido no una revolución burguesa sino la primera revolución proletaria de la historia. Por eso, habría merecido ser considerada como el *nuevo origen* de la tradición revolucionaria, no una dominada por la burguesía sino ya propiamente proletaria. El episodio de la Comuna de París, pues, permite un primer replanteamiento del problema de la tradición revolucionaria. De paso, también nos invita a revisitar bajo otra mirada el diagnóstico mismo de Marx sobre 1848.

2. De la revolución a la representación

La cuestión de la tradición revolucionaria en Marx puede ser interrogada desde otros ángulos. Entre otras razones, porque la interpretación de la Revolución de 1848 ha estado demasiado condicionada por los primeros y decepcionados renglones de *El 18 de Brumario*. Por ello, sería interesante releerlos desde otro punto de vista, uno que los ponga en relación con otros escritos coetáneos de Marx, que los haga dialogar con el particular contexto histórico del momento y que ayude a ensanchar la interpretación clásica de lo que realmente ocurrió.

Un aspecto importante en la lectura de Marx de la revolución de 1848 fue el papel de la perspectiva teatral en el que se enmarcaron muchas de sus críticas.¹ Se trata de una cuestión que se muestra de diferentes maneras a lo largo de sus páginas: desde la referencia a Hegel respecto a la tragedia y la farsa hasta la reiterada denuncia del ejercicio paródico del pasado en el seno de las revoluciones. En realidad, lo que quizá turbaba a Marx no era tanto la conexión ideológica o causal entre 1848 y 1789 como la puesta en práctica de cierta lógica teatral que también lo era del disfraz y la máscara. De ahí que criticara cómo los revolucionarios de 1848 “conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, *representar la nueva escena* de la historia universal” (Marx, 2003: 13, énfasis propio). O que añadiera que antes “Lutero se disfrazó de apóstol Pablo, la revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y del Imperio Romano, y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al 1789 y allá la tradición revolucionaria de 1793” (2003: 13, énfasis propio).

¹ Se trata de una dimensión que, con otras lecturas o prismas, ha sido tratada ya por Martin Harries (1995), Bob Jessop (2002), Edwin Cruz Rodríguez (2014) o Javier Balsa (2019). En parte se pueden incluir aquí a John Paul Riquelme (1980) y Jacques Derrida (1995).

El problema abordado por Marx se puede relacionar más específicamente con una representación, en tanto que puesta en escena o escenificación, que conecta con una intervención simultáneamente política y estética cuyo fin era ayudar a forjar unas ilusiones pretendidamente revolucionarias que los actores de 1848 “necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguésmente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la *gran tragedia histórica*” (2003: 14, énfasis propio). No debería extrañar por eso, que Marx también cargase las tintas contra las grandes incongruencias y contradicciones de la revolución de 1848 que, en buena medida, podemos entender como el conflicto entre lo representado y escenificado frente a lo realmente perseguido o realizado.² En el prólogo de 1869 a *El 18 de Brumario*, y pese a las casi dos décadas de distancia, persistió en su enfoque teatral y señaló que el objetivo de su escrito había sido demostrar cómo la lucha de clases “creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco *representar* el papel de héroe” (Marx, 2003: 8, énfasis propio). No se debe olvidar por otro lado que ese personaje no era otro que un Napoleón III que también había cultivado a su manera, y desde el mito vinculado a su tío, la tradición revolucionaria. Es muy importante recordar que hubo una popular memoria que buscaba asociar a su manera la leyenda bonapartista y el recuerdo de la Revolución Francesa (Hazarreesingh, 2004: 211-215).

Se debe decir primero que esta conexión entre la revolución y la representación, en especial la teatral, no era nueva y que la hallamos incluso en las primeras reacciones contrarias a la Revolución Francesa “original”. Sin ir más lejos, el conservador Edmund Burke ya la había retratado en sus célebres y muy influyentes *Reflexiones sobre la revolución en Francia* (1790) como una “escena tragicómica” (2016: 42). Otros autores lo hicieron, y entre ellos también se debe incluir a no pocos críticos con las revoluciones que generaciones después reivindicaron el legado de la Revolución Francesa, como en ocasión del Trienio liberal español. En un libro que conoció y citó Marx, Chateaubriand (1839: 15) ya había denunciado las ilusiones de los revolucionarios españoles y les había reprochado no hacer más que *parodiar* a sus predecesores franceses. Luego añadió que

² Al respecto llegó a anotar un poco más tarde: “Por eso, en ningún período nos encontramos con una mezcla más abigarrada de frases altisonantes e inseguridad y desamparo efectivos, de aspiraciones más entusiastas de innovación y de imperio más firme de la vieja rutina, de más aparente armonía de toda la sociedad y más profunda discordancia entre sus elementos” (Marx, 2003: 20).

la idea revolucionaria, que emitimos en 1789 y tras haber recorrido Europa y América, retornó a nosotros desde España. En ese país reconocimos la *copia servil* de nuestras antiguas acciones: los clubs, las mociones, los asesinatos, los trastornos. Sin embargo, una diferencia capital distinguía a ambos países: en Francia todo lo hacía el pueblo; en España todo lo hacía el ejército, un vicio que, por sí solo, impediría a la libertad política el establecerse sólidamente en ese país. La península es una especie de imperio romano: las revoluciones se reducen ahí a conflictos de pretorianos y a elecciones de legionarios. Si se pudieran quitar estos *disfraces* (*postiches*), saldría a la luz la verdadera España (Chateaubriand, 1839: 29-30, traducción modificada, énfasis propio).³

Además, es también importante tener en cuenta que esa dimensión simbólica y *representativa* fue conscientemente cultivada por los mismos actores revolucionarios. Respecto a la Revolución Francesa podríamos mencionar la transformación de los símbolos oficiales (desde la bandera al himno oficial), los cambios en la toponimia urbana, la construcción o cultivo de unos nuevos lugares de la memoria, la propagación de altares de la patria o árboles de la libertad, la instauración del calendario revolucionario, la organización de festividades revolucionarias (de la Fiesta de la Federación del 14 de julio de 1790 hasta la Fiesta del Ser Supremo del 8 de junio de 1794) e incluso el hecho de portar escarapelas tricolores en la solapa o gorros frigios.⁴ Y eso por no hablar de toda la retórica empleada en esos días y de las referencias históricas invocadas. En resumidas cuentas, la *acción* revolucionaria era también en muchos casos una suerte de *actuación* revolucionaria.

Como ha deslizado brevemente Lewis Namier en su libro *1848: the Revolution of the Intellectuals* (1971), es probable que fuese la Revolución de 1848 la que más atravesada estuviera por la cuestión de la representación. Lo que puede

³ En otro momento escribe Chateaubriand: “Los españoles, *plagiarios* también del imperio, tomaron de la retirada de Moscú el nombre de batallón sagrado del mismo modo que se habían burlescamente apropiado de *La Marseillesa*, las fiestas de los *sans-culottes*, los dichos de Marat, las diatribas del *Vieux Cordelier*, pero sus acciones eran más viles y su lenguaje más bajo. Nada nuevo producían porque no obraban a impulso del genio nacional, y no hacían más que traducir y *representar* (*jouaient*) perpetuamente nuestra revolución en el *teatro español*” (1839: 53, traducción modificada y énfasis propio).

⁴ Para adentrarse en estas cuestiones simbólicas, entre muchas otras, se recomienda la lectura de obras de referencia como *Los orígenes de los cultos revolucionarios* de Albert Mathiez, *La Fiesta revolucionaria* de Mona Ozouf o *La Revolución Francesa y la cultura democrática* de Rolf Reichardt.

ayudar a comprender la interpretación de Marx, y algo en general no tenido en cuenta por ninguno de los análisis de *El 18 de Brumario*, es que un gran número de memorias y relatos sobre lo sucedido en aquellas fechas, y pese a escribirse desde perspectivas políticas distintas, entroncan con la peculiar relación que se estableció entre la revolución de 1848 y la de 1789. En ese medio siglo no solo habían ocurrido un gran número de cosas a nivel político, sino que la Revolución Francesa, de la mano de figuras tan ilustres como Madame de Staël, Augustin Thierry, François-Auguste Mignet, Jules Michelet, Alphonse Esquiros o Adolphe Thiers, también se había convertido en un objeto principal de la escuela historiográfica francesa. Y eso sin olvidar que un gran actor de los hechos de 1848 como Louis Blanc comenzó a publicar el primero de sus doce volúmenes sobre este tema justamente en 1847. Escribir sobre ese pasado tan vivo era una manera de referirse indirectamente al presente. En esta línea, Michelet escribió acerca del espíritu de la revolución en ese mismo 1847 que

solo en él Francia tuvo conciencia de sí misma. En cada momento de fracaso en el que parecemos olvidarnos de nosotros mismos, es ahí donde debemos buscarnos y recuperarnos. Ahí se guarda siempre para nosotros el misterio profundo de la vida, la chispa inextinguible. La Revolución está en nosotros, en nuestras almas; fuera, no tiene ningún monumento. Espíritu vivo de Francia, ¿dónde te alcanzaré si no es dentro de mí? Los poderes que se han sucedido, enemigos en todos los demás aspectos, han parecido estar de acuerdo en un punto: elevar y despertar las edades lejanas y marchitas. Te habrían querido enterrar, y ¿por qué?, solo tú vives (Michelet, 1847: II).

Sin embargo, pocas veces se ha adjudicado con tanto vigor el desencadenante de una revolución a una obra escrita como sucedió con la Revolución de 1848, asociada a la publicación de *La historia de los girondinos* (1847) de Alphonse de Lamartine. Que este largo escrito no fuera muy riguroso no impidió que ya entre sus contemporáneos se insistiera en su amplia influencia política entre la población francesa. Ya el escritor Victor Hugo destacó que este libro había enseñado la Revolución a la Francia de ese momento (citado en Beecher, 2018: 17). No debe sorprender que Lamartine se convirtiera al principio de la Revolución de 1848 en una figura enormemente popular a nivel político; alguien que, además de haber compuesto el “libro clave” sobre la admirada Revolución Francesa, parecía encarnar asimismo su mensaje y que, no por casualidad, en seguida fue elevado a la categoría de ministro. Sin ir más lejos, el propio Marx escribió que

Lamartine no representaba propiamente en el gobierno provisional ningún interés real, ninguna clase determinada: era la misma revolución de Febrero, el levantamiento conjunto, con sus ilusiones, su poesía, su contenido imaginario y sus frases. Por lo demás, el portavoz de la revolución de Febrero pertenecía, tanto por su posición como por sus ideas, a la burguesía (2015: 50).

Por ello, puede ser interesante poner en relación los pasajes iniciales de *El 18 de Brumario* de Marx con otras visiones de la revolución de esas mismas fechas que insistían en esta dimensión teatral. Además, estas podían proceder tanto de figuras cercanas como Engels, quien en su correspondencia con Marx ya había anticipado célebres líneas de *El 18 de Brumario*, como ideológicamente lejanas. Por ejemplo, un liberal conservador como Tocqueville aportó un diagnóstico que no solo ponía de relieve esa teatralización de la revolución, sino también la problemática discordancia entre lo escenificado y lo real.

Nuestros franceses, sobre todo en París, gustan de mezclar los recuerdos de la literatura y del teatro con sus manifestaciones más serias. Esto induce a pensar, muchas veces, que los sentimientos que muestran son falsos, cuando la verdad es que están sólo torpemente aderezados. Aquí la *imitación* fue tan visible, que la terrible originalidad de los hechos quedó ocultada por ella. Era el tiempo en que todas las imaginaciones estaban embadurnadas por los colores gruesos que Lamartine acababa de extender sobre sus *Girondinos*. Los hombres de la primera revolución estaban vivos en todos los espíritus, y sus actos y sus palabras, presentes en todas las memorias. Todo lo que yo vi aquel día mostró la visible impronta de aquellos recuerdos. Siempre me parecía que de lo que se trataba era de *representar* la Revolución Francesa, más que de continuarla (Tocqueville, 1984: 105, el énfasis final es propio).⁵

⁵ Justo a continuación añade Tocqueville: “A pesar de la presencia de los sables desnudos, de las bayonetas y de los mosquetes, yo no pude convencerme, ni por un solo momento, no ya de que yo estuviese en peligro de muerte, sino de que lo estuviese nadie, y creo sinceramente que, en efecto, nadie lo estaba. Los odios sanguinarios no sobrevinieron hasta después: no habían tenido tiempo de nacer. El espíritu peculiar que había de caracterizar la revolución de Febrero no se manifestaba aún. Intentábamos, mientras tanto, acalorarnos con las pasiones de nuestros padres, sin llegar a conseguirlo. *Imitábamos* sus gestos y sus poses, tal como los habíamos visto en el *teatro*, porque no podíamos *imitar* su entusiasmo ni sentir su indignación. Era la tradición de los actos violentos, seguida, sin ser bien comprendida, por unos espíritus fríos. Aunque bien veía que el desenlace de la pieza sería terrible, yo jamás pude tomar muy en serio a los *actores*, y todo me pareció una *tragedia* indecente, *representada* por unos *histriones* de provincias” (1984: 105-106, el énfasis es propio). Más adelante añade Tocqueville en

Otro ejemplo ilustre fue Mikhaïl Bakunin, quien participó activamente en las revoluciones de 1848 y asimismo se sirvió de alusiones teatrales. En sus escritos sobre ese episodio, quizá influidos por los escritos del propio Marx (Straehle, 2022), destacó un fallido carácter imitativo que lo acabó por sumir en la impotencia y explicaba su fracaso. Peor aún, habría habido un mimetismo revolucionario en el que en realidad se escondía la contrarrevolución, tal y como se certificó con la terrible represión de los obreros por parte de Cavaignac, cuando varios millares de proletarios fueron masacrados por las fuerzas del gobierno republicano en las jornadas de junio. Por ejemplo, acerca de los protagonistas de 1848 aseveró el anarquista ruso que

los héroes de la Gran Revolución habían sido para ellos lo que las tragedias de Corneille y de Racine para los literatos franceses antes del nacimiento de la escuela romántica, modelos clásicos. Trataron de imitarlos y los imitaron muy mal. No tuvieron ni el carácter, ni la inteligencia, ni sobre todo la posición [...]. En esta fantasmagoría revolucionaria de 1848, sólo se encuentran dos hombres reales: Proudhon y Blanqui, completamente diferentes, por lo demás, uno de otro. Todos los restantes no pasaron de malos histriones que representaron la revolución como los comediantes de la Edad Media representaban la Pasión, hasta que Napoleón III descorrió la cortina (Bakunin, 1977: 95).

Por su parte, Proudhon denunció que “los demócratas, seducidos por los de nuestra gloriosa revolución, han querido comenzar en 1848 el drama de 1789” y que “mientras que hacen la comedia” él, recién elegido como diputado para la asamblea, se proponía “hacer historia” (1938: 134). Con ello se observaba una crítica semejante a la comedia de la imitación, pero también se mostraba de nuevo la actitud crítica desde *dentro* de la revolución, una dirigida al pasado, al presente y a la relación entre ambos. Proudhon dejó caer asimismo no pocas críticas al autor de *La historia de los girondinos*, de quien aseveró que “a fuerza de soñar con ogros y gigantes, el señor Lamartine acabó por tomarse por el pequeño Pulgarcito” (1938: 108). En su opinión, hubo una *representación* de la revolución, pero una que al mismo tiempo era *desrevolucionadora* y también

la misma línea: “La *Historia de la Revolución* de M. Thiers, *Los Girondinos* de M. de Lamartine, otras obras menos célebres, pero muy conocidas y, sobre todo, las piezas de teatro, habían rehabilitado el Terror y, en cierta forma, lo habían puesto de moda. Se hacía hablar, pues, a las pasiones tibias de nuestro tiempo con el lenguaje inflamado del 93, y se citaba, a cada instante, el ejemplo y el nombre de ilustres malvados, a los que no había ni la energía ni siquiera el sincero deseo de parecerse” (1984: 125).

excluyente. De ahí que Proudhon abogara por lo que denominó una *deuterosis* de la idea revolucionaria, una suerte de nueva y renovada manifestación suya en la historia (1938: 158).

Por poner un último ejemplo, otro revolucionario como Auguste Blanqui escribió desencantado a Georges Maillard en 1852 que

esta mistificación, siempre renovada con el mismo éxito, data de 1789 (...). Se ha vuelto justo al punto de 1789. Leer la historia de la primera Revolución es leer la historia del presente. Similitud completa: mismas palabras, mismo terreno, mismos epítetos, mismos acontecimientos, es un calco exacto. Únicamente la experiencia ha aprovechado más a la burguesía que al proletariado. Usted encontrará hoy a los hombres de entonces, esos pretendidos amigos del pueblo, que simplemente quieren ocupar el lugar de los explotadores expulsados. Nuestros sedicentes montañeses, con Ledru-Rollin a la cabeza, son girondinos, copias fieles de sus predecesores. Han adoptado, es cierto, la divisa y el estandarte de la vieja Montaña; juran por Robespierre y los jacobinos. Pero tienen que hacerlo. ¿Cómo engañar sin eso? Es un truco habitual de los intrigantes el de enarbolar la bandera popular (Blanqui, 2007: 178-179).

Así pues, las famosas líneas de Marx de *El 18 de Brumario* deben ser primariamente entendidas dentro de un contexto epocal que desde muy diferentes perspectivas e ideologías llegó en repetidas ocasiones a unas conclusiones semejantes. Por ello, más que un diagnóstico estrictamente original de Marx, esas sentencias antológicas que inician esta obra pueden entenderse más bien como la ratificación y/o continuación de una perspectiva hermenéutica de los acontecimientos que había sido compartida por muchos de sus actores u observadores. De hecho, el propio Engels puede ser considerado al menos en parte como el origen del famoso fragmento inicial de *El 18 de Brumario*, dado que el 3 de diciembre de 1851 le escribió a Marx acerca de los acontecimientos que estaba ocurriendo en Francia este pasaje:

Realmente parece como si el viejo Hegel, en su tumba, dirigiera la historia como el espíritu del mundo, y con la mayor conciencia hiciera que todo se hilera dos veces, una como una gran tragedia y la segunda como una miserable farsa: Caussidière por Danton, L. Blanc por Robespierre, Barthélemy por Saint-Just, Flocon por Carnot, y el becerro de luna [Napoleón III] con la primera docena de tenientes cargados de deudas por el pequeño cabo

[Napoleón I] y su mesa redonda de mariscales. Así habríamos llegado ya al 18 de Brumario (1963: 381).

3. Marx y la representación de 1848

Para acabar, no se debe olvidar un tercer aspecto importante. Marx diseminó numerosos comentarios parecidos a los del inicio de *El 18 de Brumario* en escritos no solo posteriores, como los mencionados respecto a la revolución española de 1854, sino también en escritos coetáneos, como los recogidos más tarde en *Las luchas de clases en Francia*. De hecho, en estos textos hay pasajes que anticipan otros de *El 18 de Brumario* e inciden de nuevo en la cuestión de la representación o escenificación. Por ejemplo, afirmó acerca de la revolución de 1848 que

ahora, Francia tenía una *Montaña* al lado de un *Napoleón*, prueba de que ambos no eran más que *caricaturas* sin vida de las grandes realidades cuyos nombres ostentaban. Luis Napoleón, con su sombrero imperial y su águila, no *parodiaba* más lamentablemente al viejo Napoleón que la Montaña a la vieja Montaña con sus *frases copiadas* de 1793 y sus posturas demagógicas. De este modo, la fe en la tradición de 1793 fue abandonada al mismo tiempo que la fe tradicional en Napoleón (...). Puede decirse que el 10 de diciembre dejó atónita a la Montaña y la hizo dudar de su propia salud mental, porque con una burda *farsa* aldeana rompía, riéndose, la analogía clásica con la vieja revolución (Marx, 2015: 86).

Para Marx, el problema de la revolución de 1848 residía en su pretensión de imitar a la gran Revolución Francesa, pero también en que quería hacerlo sin cargar con sus consecuencias y problemas, como el desorden y el Terror. Para evitar una deriva análoga, la nueva república francesa no solo había abolido provisionalmente la pena de muerte para los delitos políticos, sino que había mantenido en sus puestos a los antiguos mandos del ejército y no había pedido cuentas a los políticos de la recién derribada monarquía de Julio. La joven república, cuya naturaleza pacífica y conciliadora no se paró de exhibir con orgullo, aparecía así como “un nuevo traje de baile para la vieja sociedad burguesa” mientras que su principal mérito consistía “en no asustar a nadie, más bien, en asustarse constantemente a sí misma” (Marx, 2015: 56). Era un presente sedicentemente revolucionario que a la hora de la verdad no se atrevía a romper de verdad con el pasado. Un buen ejemplo lo protagonizó nuevamente Lamartine, cuando

célebremente rechazó la bandera roja como el emblema de la nueva república y logró el mantenimiento de la tricolor, no solo asociada a la gloriosa Revolución Francesa sino también a la detestada Monarquía de Julio que se acababa de derribar. Louis Ménard (1849: 59) narró en su explicación de los acontecimientos de 1848 que los combatientes obreros habían impulsado la tricolor por haber sido la que había ondeado en todas las barricadas en los últimos años y que, como respuesta, Lamartine había prometido que para marcar las diferencias con el régimen anterior se cambiara el orden de los colores, lo que finalmente no se hizo. De esta manera, se plasmó un revelador conflicto ya en los inicios de la revolución que ayuda a comprender todo lo que ocurrió más tarde.

Marx observó que la revolución de 1848 se pretendió pacífica y cultivó (y escenificó) sin cesar la ficción de una unidad en realidad falsa y que identificó con el artificial y pomposo término de fraternidad. A su juicio, este término no alude más que a una imaginaria abolición de las relaciones de clase y por ello Marx recordó con ironía que Lamartine había bautizado el primer gobierno de la revolución como aquel que “suspende ese terrible malentendido que existe entre las diferentes clases” (Marx, 2015: 56). No se debe olvidar que la centralidad del concepto de fraternidad se debió entonces a muy influyentes revolucionarios como Cabet o reformadores religiosos como Lamennais, quien llegó a escribir en *El libro del pueblo* (1837) que la verdadera sociedad no debía ser más que “la organización de la fraternidad” (1838: 82 y 135). Por así decir, desde esta perspectiva la revolución de 1848 se quiso presentar y representar como una suerte de “revolución sin revolución” y, por ello mismo, estaba destinada a la impotencia y al fracaso.

La cuestión es que, al querer meramente escenificar ese pasado, la revolución de 1848 lo traicionaba más aún y, por miedo a desatar conflictos, ni siquiera tomó medidas que en realidad eran bastante moderadas. Redundando en la visión comparativa, Marx destacó que “mientras que la revolución del 1789 comenzó liberando a los campesinos de las cargas feudales, la revolución de 1848, para no poner en peligro al capital y mantener en marcha su máquina estatal, se inauguró con un nuevo impuesto cargado sobre la población campesina” (Marx, 2015: 60). Con el afán de no perjudicar a la burguesía y prolongando por tanto las desigualdades de la sociedad, finalmente se reveló como un gobierno poco fraternal y con sus hechos evidenció y perpetuó la lucha de clases ocultada a nivel retórico. Aquí es donde estaría sobre todo la ficticia *farsa* representada, una alejada de la *tragedia* real de la Gran Revolución Francesa.

Para Marx, el mencionado Lamartine habría representado en sus carnes el sino de esa revolución, mas no la anhelada por el poeta francés, sino la de la farsa y de la impotencia. De ahí que el pensador alemán apuntase con dureza que

Lamartine era la idea que la República burguesa se formaba de sí misma, la *representación* grandilocuente, fantástica, idealizada en que se retrataba a sí misma, el sueño de su propia grandeza. ¡Lo que puede la imaginación! Como Eolo desencadenaba todos los vientos abriendo su saco, Lamartine desencadenaba todos los espíritus fantasmagóricos, todas *frases retóricas* sobre la República burguesa y lanzaba a los cuatro puntos cardinales sus palabras aladas sobre la fraternidad de los pueblos, la emancipación que Francia llevaría a todas partes, la decisión de Francia de sacrificarse por todos los pueblos. Pero ¿qué hizo? ¡Nada! (en Marx y Engels, 2006: 336, énfasis propio).⁶

El problema añadido reside en que los conflictos estallaron y finalmente condujeron a la terrible represión de Cavaignac. La reacción del gobierno fue abandonar sin rebozo la fraternal representación revolucionaria y descubrirse como un agente de la violencia y de la contrarrevolución. Por decirlo con las palabras de Marx,

las figuras retóricas de Lamartine se han convertido en las granadas incendiarias de Cavaignac. La *fraternité*, la fraternidad entre las clases antagónicas, al amparo de la cual explota la una a la otra, aquella *fraternité* proclamada en Febrero y estampada en grandes caracteres sobre la frente de París, en las fachadas de todas las cárceles y de todos los cuarteles, revela ahora su verdadera, auténtica y prosaica faz, que es la *guerra civil* bajo su forma más espantosa, la guerra entre el trabajo y el capital. Esta fraternidad brilló delante de todas las ventanas de París en la noche del 25 de junio, el día en que el París de la burguesía se iluminaba, mientras el París del proletariado ardía, gemía y se desangraba. La fraternidad había durado el tiempo durante el cual el interés de la burguesía coincidió con el del proletariado (...). La *revolución de Febrero* fue la revolución *hermosa*, la revolución de la simpatía general, porque las contradicciones que en ella estallaron contra la monarquía eran aún contradicciones *incipientes*, adormiladas todavía bajo un manto de concordia, porque la lucha social que les servía de fondo no había cobrado aún más que una existencia etérea, la existencia de la frase, de la palabra. La *revolución de Junio*, en cambio, es la revolución *fea*, la

⁶ En este caso, por representación (*Vorstellung*) se refiere a la mental con la que se relaciona.

revolución repugnante, porque las frases han sido desplazadas aquí por la realidad, porque la República, al echar por tierra la Corona, que la amparaba y la encubría, puso de manifiesto la cabeza del monstruo (en Marx y Engels, 2006: 166-167, traducción modificada).

Las jornadas de Junio certificaron la *farsa* de la revolución, y con ello la desaparición de esos disfraces de concordia y fraternidad tan escenificados al principio. En este sentido, la revolución de 1848 habría tenido al menos la virtud de atestiguar el conflicto entre la burguesía y el proletariado. Sin embargo, lo interesante es que al mismo tiempo también se manifestó la existencia de una verdadera y alternativa revolución: una que no era bonita sino fea, no simpática sino repugnante; una donde la realidad prevalecía sobre las frases y no al revés. Y esa revolución fea, repugnante y real es la que no por casualidad reivindicó Marx. De hecho, en *El 18 de Brumario* también destacó nada más y nada menos que la derrotada Revolución de junio fue “el acontecimiento más gigantesco en la historia de las guerras civiles europeas” (2003: 21).

Por tanto, es crucial tener en cuenta que en 1848 no hubo solo una revolución sino dos: la farsa representada y la tragedia violentamente reprimida en las Jornadas de Junio, a la cual Engels se refirió como “la revolución de la desesperación” en un fragmento que de nuevo dialogaba con la cuestión de la representación.

Lo que distingue a la revolución de Junio de todas las anteriores es la *ausencia de toda clase de ilusiones, de todo entusiasmo emocional*. El pueblo no sube, como en febrero, a las barricadas cantando el “*Mourir pour la patrie*”, los obreros del 23 de junio luchaban por su existencia, y la patria había perdido para ellos todo significado. Se habían borrado la “Marsellesa” y todos los recuerdos de la Gran Revolución. Pueblo y burgueses intuyen que la revolución en que entran es más grande que los hechos de 1789 y 1793. *La revolución de Junio es la revolución de la desesperación*. Se libra con la silenciosa cólera y la taciturna sangre fría de los desesperados; los obreros saben que están librando una *lucha a vida o muerte*, y ante la pavorosa seriedad de esta lucha hasta el alegre espíritu francés enmudeció. La revolución de Junio es la primera que ha escindido realmente a toda la sociedad en dos grandes campos enemigos, representados el uno por el este de París y el otro por el oeste. Ha desaparecido la unanimidad de la revolución de Febrero, aquella poética unanimidad llena de seductores engaños y de hermosas mentiras, tan dignamente personificadas por el elocuente traidor Lamartine. Hoy, la

seriedad inexorable de la realidad se encarga de desgarrar todas las ilusiones promesas del 25 de febrero. Los luchadores de Febrero combaten hoy los unos contra los otros y —lo que jamás hasta ahora había sucedido— no se conoce ya la indiferencia” (en Marx y Engels, 2006: 135-136).

Sin embargo, lo que se puede resaltar es el juego hipócrita respecto a la tradición que se llevó a cabo y que fue cruda y definitivamente desvelado en las trágicas Jornadas de Junio. El problema no solo residió en que el nuevo gobierno republicano traicionó el legado de la Revolución Francesa, sino que a la hora de la verdad se condujo desde una ideología del orden que en realidad remitía no al 1789 invocado sin cesar sino al gobierno derrocado de Luis Felipe de Orleans. Mientras que la imitación estética iba por un lado, la repetición real iba por otro muy distinto; mientras se representaba una falsa continuidad con un pasado de medio siglo atrás, se escondía la continuidad real con un pasado mucho más cercano. Al menos durante un tiempo, pues las máscaras fueron cayendo con el paso de los meses y al poco tiempo el futuro Napoleón III designó a Odilon Barrot, un hombre destacado de la monarquía de Julio, como presidente del consejo de ministros. Haciendo caso omiso a lo establecido por la nueva Constitución, también se organizó una expedición armada para someter la revolución que había expulsado al Papa de Roma. Con el tiempo, incluso se rechazó el sufragio universal y desaparecieron los ropajes supuestamente democráticos. En este contexto se puede recuperar ese comentario de Engels de ese mismo año en el que, respondiendo a las palabras de Vergniaud de que “la revolución nace para devorar a sus propios hijos”, añadió: “¡Desgraciadamente, no! Nace más bien para ser devorada por ellos” (en Marx y Engels, 2006: 166-167). Además, la farsa no solo se habría producido en Francia, sino que se habría extendido a otras falsas revoluciones de 1848 como la alemana. Sin ir más lejos, Marx la retrató como una parodia de 1789.⁷ Lo que indirectamente hizo con todo ello fue rehabilitar en parte la memoria de la Revolución Francesa.

⁷ “La prueba más palmaria de que la revolución alemana de 1848 no es más que *la parodia de la revolución francesa de 1789*. El 4 de agosto de 1789, tres semanas después de la toma de la Bastilla, el pueblo francés acabó en *un* día con las cargas feudales. El 11 de julio de 1848, cuatro meses después de las barricadas de Marzo, las cargas feudales acaban con el pueblo alemán, *teste Gierke cum Hansemann* [...]. La perduración y la sanción de los derechos feudales bajo la forma de un (ilusorio) rescate: he ahí el resultado de la revolución alemana de 1848. ¡Mucho ruido y pocas nueces!” (en Marx y Engels, 2006: 201-202). Por cierto, también Franz Mehring describe en su célebre biografía sobre Marx la revolución alemana como “una grotesca parodia de la revolución francesa de 1789” (Mehring, 2013: 184-185).

Conclusiones

El objetivo de este texto era abordar la espinosa cuestión de la tradición revolucionaria en Marx. Habitualmente enfocada desde el inicio de *El 18 de Brumario*, la tradición revolucionaria parecía ser una contradicción que podía ser respondida por opiniones como las que el mismo pensador alemán escribió tras un episodio *communard* que, pese a su derrota y sus límites, no lo analizó desde una actitud decepcionada sino esperanzadora. La diferencia residía en que, mientras que la Comuna de 1871 fue vencida por las fuerzas de Thiers y la sintomática colaboración de las fuerzas prusianas, la revolución de 1848, antes del golpe de Napoleón III, ya se había traicionado a sí misma y, desde una óptica proletaria, había fracasado mucho antes. Mientras que la primera fue doblegada desde fuera, la segunda fue liquidada desde dentro y, con mayor ironía, en nombre de una misma revolución que de este modo revelaba su auténtico carácter reaccionario.

Ahora bien, a la luz de la polisémica cuestión de la representación, no reducible a un solo concepto en alemán o en inglés y analizada con otros escritos de la época, se observa que esas páginas condenatorias de la revolución de 1848 que inician *El 18 de Brumario* solo son un análisis parcial de lo que aconteció y que en Marx mismo hay otros elementos para contextualizarlas y matizarlas. Por un lado, sus críticas a esa apropiación *representada* de la Revolución Francesa conectan con las observaciones de muchos contemporáneos. Por el otro, las dirigidas contra esa *representación* no tienen por qué ser extendidas a todos los actores de la revolución de 1848. Para empezar, porque esa representación desrevolucionadora del pasado revolucionario fue utilizada con la voluntad de instituir un gobierno de la fraternidad que, al mismo tiempo que derribaba la monarquía de Julio, intentaba evitar que la nueva revolución se descontrolase y fuese realmente proletaria.

Sin embargo, esa *representación* (burguesa) no *representaba* adecuadamente una realidad social que también se plasmó en otros movimientos, iniciativas e impulsos auténticamente revolucionarios, como los aplastados por Cavaignac, y que de todos modos también estaban animados por esa conexión con la herencia revolucionaria francesa. Lo que así se evidenció es que en la Revolución de 1848 no hubo solo una revolución y que, con las duras críticas de *El 18 de Brumario*, se refería fundamentalmente a esa facción victoriosa tras la represión de junio de 1848.

Por cierto, a la hora de la verdad tampoco hubo una sola tradición de la Revolución Francesa, sino por lo menos tres de gran importancia: la napoleónica, personificada en el futuro Napoleón III, la oficial, centrada en recordar los momentos más liberales de la Revolución Francesa y fechas emblemáticas como 1789 y 1792, pero también la jacobina, mucho más incómoda y combatida e incluso reprimida por las otras dos.

Bibliografía

- BAKUNIN, M. (1977). *Obras completas. Volumen I*, Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- BALSA, J. (2019). “La metáfora del ‘escenario’ en la dinámica política y la valoración de la república parlamentaria en *La lucha de clases en Francia* y en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* de Karl Marx”, *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 85, pp. 220-238.
- BEECHER, J. (2018). “Lamartine, the Girondins, and 1848”, en Moggach, D. y Stedman Jones, G., *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2021). *Writers and Revolution. Intellectuals and the French Revolution of 1848*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BLANQUI, A. (2007). *Maintenant, il faut des armes*, París: La Fabrique.
- BURKE, E. (2016). *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Madrid: Alianza.
- CHATEAUBRIAND, F. R. (1839). *Congreso de Verona, guerra de España, negociaciones: colonias españolas*, Volumen I, Madrid: Marcelino Calero.
- COMUNA DE PARÍS (1871). *Les 31 séances officielles de la Commune de Paris*, París: Lachaud.
- COWLING, M. y MARTIN J. (ed.) (2002). *Marx's Eighteenth Brumaire*, Londres: Pluto Press.
- CRUZ RODRÍGUEZ, E. (2014). “La política como representación en Marx. Una interpretación de sus obras histórico-políticas”, *Leviathan, Cuadernos de Investigación Política*, 9, pp. 79-110.
- DERRIDA, J. (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta.
- HARRIES, M. (1995). “Homo Alludens: Marx's Eighteenth Brumaire”, *New German Critique*, 66, pp. 35-64.
- HAZAREESINGH, S. (2004). *The Legend of Napoleon*, Londres: Granta.

- JESSOP, B. (2002). "The Political Scene and the Politics of Representation: Periodizing Class Struggle and the State in the Eighteenth Brumaire", en M. Cowling y J. Martin (ed.), *Marx's Eighteenth Brumaire*, Londres: Pluto Press, pp. 179-194.
- LAMENNAIS, F. R. (1838). *Le livre du peuple*, París: Delloye.
- MARX, K. (1970). *La guerra civil en Francia*, Madrid: Aguilera.
- (2003). *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid: Fundación Federico Engels.
- (2015). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Madrid: Fundación Federico Engels.
- y Engels, F. (1963). *Werke*. Volumen 27, Berlín: Dietz Verlag.
- y Engels, F. (1998). *Escritos sobre España. Extractos de 1854*, Madrid: Trotta.
- y Engels, F. (2006). *Las revoluciones de 1848*, México: FCE.
- et alii (1975). *Cartas a Kugelmann*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- MATHIEZ, A. (2013). *Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- MEHRING, F. (2013). *Marx. Historia de su vida*, Buenos Aires: Marat.
- MENARD, L. (1849). *Prologue d'une révolution*, París: Bureau du Peuple.
- MICHEL, I. (1898). *La Commune*, París: Stock.
- MICHELET, J. (1847). *Historia de la revolución francesa*, París: Chamerot.
- MOGGACH, D. y STEDMAN JONES, G. (2018). *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NAMIER, L. (1971). *1848: the Revolution of the Intellectuals*, Londres: Oxford University Press.
- OZOUF, M. (2020). *La Fiesta revolucionaria: 1789-1799*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- PROUDHON, P.-J. (1938). *Confesiones de un revolucionario. Para servir a la historia de la revolución de febrero*, Buenos Aires: Americalee.
- REICHARDT, R. (2002). *La Revolución francesa y la cultura democrática: la sangre de la libertad*, Madrid: Siglo XXI.
- RIQUELME, J. (1980). "The Eighteenth Brumaire of Karl Marx as Symbolic Action", *History and Theory*, 19 (1), pp. 58-72.
- STRAEHLE, E. (2022). "Bakunin y la memoria revolucionaria: Historiar el pasado para comprender el presente y transformar el futuro", 59, pp. 229-268.
- TOCQUEVILLE, A. de (1984). *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Madrid: Editora Nacional.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Recibido: 05/07/2022

Aceptado: 19/10/2022