

Cornelius Castoriadis

¿TODAVÍA TIENE SENTIDO LA IDEA DE REVOLUCIÓN? *

¿Cómo situar exactamente la Revolución francesa en la serie de grandes revoluciones -Revolución inglesa, Revolución americana- que marcan la entrada en la modernidad política? ¿Y cómo comprender, en relación con sus antecesoras, que haya adquirido ese estatus de revolución-modelo, de revolución por excelencia? ¿Qué es lo que ella introduce de verdaderamente nuevo? Si se trata de una historia de la idea misma de revolución, ¿qué lugar ocuparía en ella?

Es importante comenzar subrayando la especificidad de la creación histórica que representa la Revolución francesa. Es la primera revolución que plantea claramente la idea de una autoinstitución explícita de la sociedad. Se conocían en la historia mundial motines frumentarios, revueltas de esclavos, guerras campesinas, golpes de Estado, monarcas que emprenden reformas; también algunas reinstituciones más o menos radicales, como la de Mahoma, por ejemplo, que invoca una revelación, es decir una fuente y un fundamento extra social. Pero en

* Del libro *Le Monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe II!*, 1990, París, Ed. du Seuil. Traducción de Nilda Ibarguren. Publicado en *Estudios* No. 24.

Francia es la sociedad misma, o una enorme parte de esa sociedad, quien se lanza en una empresa que llega a ser, muy rápidamente, una empresa de autoinstitución explícita.

Este radicalismo no se le encontraba en la Revolución inglesa, por cierto, pero tampoco en la Revolución americana. En América del Norte la institución de la sociedad, aún si se le declara procedente de la voluntad de los hombres, sigue anclada en lo religioso, como sigue anclada en el pasado por la *Common Law* inglesa. Sobre todo, está limitada en su ambición. Los Padres fundadores, y el movimiento que ellos expresan, reciben del pasado un estado social que consideran apropiado y al que no piensan haya que cambiarle nada. Sólo resta, a sus ojos, instituir el complemento político de ese estado social. Desde este punto de vista, es interesante el paralelo con el movimiento democrático en el mundo griego antiguo. Los griegos descubren por cierto que toda institución de la sociedad es autoinstitución -que ella compete al *nomos*, no a la *physis*. Ellos anticipan en la práctica las consecuencias de este descubrimiento, en todo caso en las ciudades democráticas y especialmente en Atenas. Esto es claro desde el siglo VII, se confirma con Solón y culmina con la revolución de Clístenes (508-506), caracterizada, como se sabe, por un radicalismo audaz con respecto a la articulación sociopolítica heredada, a la que cambia completamente para volverla conforme a un funcionamiento político democrático. A pesar de esto, la autoinstitución explícita no llegará a ser nunca principio de la actividad política que cubra la totalidad de la institución social. Nunca se cuestiona verdaderamente la propiedad, como tampoco el estatuto de las mujeres, para no hablar de la esclavitud. La democracia antigua aspira a realizar, y realiza, el autogobierno efectivo de la comunidad de varones adultos libres, tocando lo menos posible

las estructuras económicas y sociales recibidas. Solamente los filósofos (algunos sofistas en el siglo V, Platón en el IV) irían más allá.

Igualmente, para los Padres fundadores americanos hay un hecho social (económico, moral, religioso) que es aceptado, que hay incluso que preservar activamente (Jefferson está contra la industrialización porque ve en la libre propiedad agraria la piedra angular de la libertad política) y al que hay que proveer de la estructura política correspondiente. Esta está en verdad “fundada” en otra parte -en los “principios” de la Declaración que traducen el imaginario universalista de los “derechos naturales”. Pero por una milagrosa coincidencia -decisiva para el “excepcionalismo” americano- las dos estructuras, social y política, estarán en correspondencia durante algunos decenios. Lo que Marx llamaba la base socioeconómica de la democracia antigua, la comunidad de pequeños productores independientes, resulta ser también punto de partida para la realidad de la América del Norte en la época de Jefferson y el apoyo de la visión política de éste.

Ahora bien, la grandeza y la originalidad de la Revolución francesa se hallan, a mi juicio, justamente en aquello que se le reprocha tan a menudo: que tiende a cuestionar, en derecho, la totalidad de la institución existente de la sociedad. La Revolución francesa no puede crear políticamente si no destruye socialmente. Los constituyentes lo saben y lo dicen. La Revolución inglesa e incluso la Revolución americana pueden adjudicarse por sí mismas la representación de una restauración y recuperación de un supuesto pasado. Las varias tentativas, en Francia, de referirse a una tradición abortaron rápidamente, y lo que dice Burke de ellas es pura mitología. Hannah Arendt comete una equivocación enorme cuando reprocha a los

revolucionarios franceses el ocuparse de la cuestión social, presentando a ésta como una vuelta a cuestiones filantrópicas y a la piedad por los pobres. Doble equivocación. En primer lugar -y esto sigue siendo eternamente cierto- la cuestión social es una cuestión política, en términos clásicos (ya en Aristóteles), ¿la democracia es compatible con la coexistencia de una extrema riqueza y de una extrema pobreza? En términos contemporáneos: ¿el poder económico no es, *ipso facto*, también poder político? A continuación, en Francia el Antiguo Régimen no es una estructura simplemente política; es una estructura social total. Realeza, nobleza, papel y función de la Iglesia en la sociedad, propiedades y privilegios soportan lo más íntimo de la textura de la vieja sociedad. Es todo el edificio social lo que hay que reconstruir, sin lo cual es *materialmente imposible* una transformación política. La Revolución francesa *no puede* -como ella quería- superponer simplemente una organización política democrática a un régimen social que permanezca intacto. Como ocurre tan a menudo con Hannah Arendt, las ideas le impiden ver los hechos. Pero los grandes hechos históricos son ideas más contundentes que las ideas de los filósofos: El “pasado de mil años”, opuesto al “continente virgen”, conlleva forzosamente la necesidad de acometer el edificio social como tal.

Desde este punto de vista, la Revolución americana no pudo ser efectivamente más que una “excepción” en la historia moderna, de ninguna manera la regla y todavía menos el modelo. Los constituyentes estuvieron plenamente convencidos de ello y lo dijeron. Ahí donde la Revolución americana puede construir sobre la ilusión de una “igualdad” ya existente en el estado social (ilusión que seguirá siendo el fundamento de los análisis de Tocqueville cincuenta años más tarde), la Revolución francesa se encuentra ante la realidad masiva de una sociedad

fuertemente desigualitaria, de un imaginario de la realeza de derecho divino, de una Iglesia centralizada con un papel y unas funciones sociales omnipresentes, de diferenciaciones geográficas que nada puede justificar, etcétera.

¿Pero no es esto a la vez el motivo por el cual ella cae bajo el golpe de la crítica de Burke, en lo que esta tiene de profundo? ¿Puede una generación hacer un boquete en la historia operando en la discontinuidad pura? ¿Acaso el fundamento de una libertad que no tiene ya por apoyo a la Providencia o a la tradición, sino que descansa totalmente en sí misma, no es evanescente?

Es en gran medida por esta razón que los revolucionarios invocan constantemente en 1789 -como lo harán durante los siglos XIX y XX- a la Razón, lo cual tendrá también consecuencias nefastas.

¿Usted admitiría entonces al menos una parte de la argumentación de Burke según la cual es difícil fundar la libertad en la Razón?

Hay aquí varios aspectos. En primer término, no se trata de fundar la libertad en la Razón, porque la Razón misma presupone la libertad -la autonomía. La Razón no es un dispositivo mecánico o un sistema de verdades acabadas; es el movimiento de un pensamiento que no admite otra autoridad que su propia actividad. Para acceder a la Razón, hay primero que querer pensar libremente. En segundo lugar, nunca hay discontinuidad pura. Cuando digo que la historia es creación *ex nihilo*, esto no significa en modo alguno que ella es creación *in nihilo* ni *cum*

nihilum. La forma nueva emerge, hace fuego con la madera que encuentra, la ruptura está en el *sentido* nuevo que ella confiere a lo que hereda o utiliza. En tercer lugar, el mismo Burke es inconsistente. Se deja arrastrar al terreno de los revolucionarios y admite implícitamente lo bien fundado de sus presupuestos, después de tratar de refutar “racionalmente” sus conclusiones. Se siente obligado a fundar en la razón el valor de la tradición. Ahora bien, esto es una traición a la tradición: una verdadera tradición no se discute. Burke, dicho de otro modo, no puede escapar a la reflexividad, cuyos efectos en la Revolución él denuncia.

¿Esta inconsistencia quita toda pertinencia a su crítica?

Su crítica toca lo cierto cuando trata sobre lo que hay que llamar “la racionalización mecánica”, que comienza bastante temprano en la Revolución y que conocerá un brillante porvenir. Esto nos hace regresar a la ambigüedad de la idea de Razón, que yo mencionaba hace un momento. Para decirlo en términos filosóficos, la Razón de las Luces es a la vez proceso abierto de crítica y de elucidación, implicando, entre otras, la distinción tajante entre *hecho* y *derecho*, y entendimiento mecánico y uniformador. La crítica filosófica, luego la práctica revolucionaria destruyen el simple hecho -las instituciones existentes- mostrando que ellas no tienen más razón de ser que el haber sido. (Aquí también Burke está en la ambigüedad, ya que sostiene lo que es a la vez porque ha sido y porque es “bueno” intrínsecamente.) Pero luego, después de haber destruido, hay que construir. ¿A partir de qué? Es aquí cuando la racionalidad del entendimiento, racionalidad mecánica, saca ventaja. Las soluciones que a algunos parecen “racionales” deberán ser impuestas a todos: se

los forzará a ser racionales. El principio de toda soberanía reside en la Nación -pero esta Nación es reemplazada por la Razón de sus “representantes”, en nombre de la cual será atropellada, forzada, violada, mutilada.

Mas no se trata allí de un desarrollo “filosófico”. El imaginario de la racionalidad absoluta y mecánica es receptor de un proceso social-histórico pasado, que aquí todavía prefigura de manera ejemplar rasgos decisivos de la historia moderna. El poder se absolutiza, las “representaciones” se autonomizan. Se constituye un “aparato”, duplicando las instancias oficiales y controlándolas (los jacobinos), embrión de lo que llamaríamos más tarde una burocracia política específica. Ahora bien, esto no es posible -sobre este asunto la interpretación de Michelet es a mis ojos la buena- más que a condición de que el pueblo se retire de la escena, y tal retiro es en realidad, si no fomentada al menos alentada por el nuevo poder. De manera que se suprime toda mediación viviente: está de un lado la entidad abstracta de la “Nación”, del otro los que la “representan” en París, y, entre ambos, nada. Los convencionales no querían y no podían ver que la autonomía de los individuos -la libertad- no puede operarse efectivamente en los solos “derechos” y en las elecciones periódicas, que ella no es nada sin el autogobierno de todas las formaciones colectivas intermedias, “naturales” o “artificiales”. Las antiguas mediaciones son destruidas (lo que deploran tanto Burke como, cincuenta años más tarde, Tocqueville, idealizándolas fantásticamente) sin que se permita a las nuevas crearse. La “Nación”, polvo de individuos teóricamente homogeneizados, no tiene más existencia política que la de sus “representantes”. El jacobinismo comienza a delirar y el Terror se instala a partir del momento en que el pueblo se retira de la escena y cuando la indivisibilidad de la soberanía se transforma en carácter absoluto del poder, dejando a los representan-

tes en un siniestro frente a frente con la abstracción.

¿Cómo aprecia usted el papel de la formación del Estado moderno en la génesis de la idea de revolución? ¿El caso francés no incita a pensar que es considerable?

También aquí pienso que hay que distinguir. La idea central que realiza la Revolución -y en la que veo su importancia capital para nosotros- es la de la autoinstitución explícita de la sociedad por la actividad colectiva, lúcida y democrática. Pero a la vez la Revolución no se libera nunca de la influencia de esta pieza central del imaginario político moderno: el Estado. Bien digo, Estado: aparato de dominación separado y centralizado -no poder. Para los atenienses, por ejemplo, no hay “Estado” -la palabra misma no existe; el poder, es “nosotros”, el “nosotros” de la colectividad política. En el imaginario político moderno, el Estado aparece como ineliminable. Lo sigue siendo para la Revolución, como lo sigue siendo para la filosofía política moderna que se encuentra a este respecto en una situación más que paradójica: le hace falta justificar al Estado, mientras se esfuerza en pensar la libertad. Se trata de asentar la libertad sobre la negación de la libertad, o de confiar su custodia a su principal enemigo. Esta antinomia alcanza su paroxismo bajo el Terror.

Si se admite que el Estado moderno constituye una de las precondiciones absolutas de la idea revolucionaria, ¿ello no limita la amplitud de la autoinstitución que usted mencionaba? ¿Es una autoinstitución que transmite una tradición tanto más fuerte cuanto que es negada?

El imaginario del Estado limita el trabajo de autoinstitu-

ción de la Revolución francesa. Limita también, más tarde, el comportamiento efectivo de los movimientos revolucionarios (con excepción del anarquismo). Hace que la idea de revolución se identifique con la idea de que es necesario y que es suficiente apoderarse del Estado para transformar la sociedad (la toma del Palacio de Invierno, etcétera). Se amalgama con otra significación imaginaria cardinal de los Tiempos Modernos, la Nación, encontrando allí una fuente todopoderosa de movilización afectiva; se convierte en la encarnación de la Nación, Estado-Nación. Sin la discusión de estos dos imaginarios, sin la ruptura con esta tradición, es imposible concebir un nuevo movimiento histórico de autoinstitución de la sociedad. Lo que es seguro, es que el imaginario estatal y las instituciones en las que él encarna han canalizado durante mucho tiempo el imaginario revolucionario, y que es la lógica del Estado la que ha prevalecido finalmente.

¿El siglo XX agrega un componente esencial a la idea de revolución, con el elemento de la historia?

Se opera en efecto, esencialmente con y por Marx, una fusión, una unión química entre la Revolución y la historia. Las antiguas trascendencias son reemplazadas por la Historia con mayúscula. El mito de la Historia y de las Leyes de la Historia, el mito de la revolución como parte de la Historia -inducida y justificada entonces por un proceso orgánico- se ponen a funcionar como sustitutos religiosos, en una mentalidad milenarista. Marx fetichiza una representación fabricada de la revolución. El modelo Antiguo Régimen/desarrollo de las fuerzas productivas/alumbramiento violento de nuevas relaciones de producción que él construye a partir del ejemplo supuesto de la Revolución francesa, se erige en esquema tipo de la

evolución histórica y se proyecta hacia el futuro. Y lo que sigue siendo todavía en esta consideración ambiguo y complejo bajo la pluma genial de Marx, se vuelve completamente límpido y llano en la vulgata marxista.

¿Usted nos conduce justamente a la segunda revolución paradigmática, la de 1917. ¿Qué aporta ella como desarrollo específico, desde su punto de vista?

Aporta dos elementos completamente antinómicos. En primer lugar, y esto desde 1905, una nueva forma de autoorganización colectiva democrática, el soviét, que tomará nueva importancia en 1917, y se prolongará en los comités de fábrica, muy activos e importantes durante el periodo 1917-1919 e incluso hasta 1921. Pero al mismo tiempo, 'Lenin crea en Rusia el prototipo de lo que serán todas las organizaciones totalitarias modernas, el partido bolchevique, que muy rápidamente dominará a los soviets desde octubre de 1917, los ahogará y los transformará en instrumentos y apéndices de su propio poder.

¿No se está allí de lleno en la dominación de la idea revolucionaria por la lógica del Estado?

Ciertamente. La construcción de esta máquina para apoderarse del poder del Estado testimonia el predominio del imaginario capitalista: todo acontece como si no se supiera organizar de otro modo. No se ha señalado lo bastante que Lenin inventa el taylorismo cuatro años antes que Taylor. El libro de Taylor es de 1906, *¿Qué hacer?* es de 1902- 1903. Y Lenin habla en él de división rigurosa de tareas, con argumentos de pura eficacia instrumental; se puede leer allí entre líneas la idea de la *one best way*. Él

no puede evidentemente cronometrar cada operación. Pero se dedica a fabricar ese monstruo, mezcla de partido-ejército, de partido-Estado y de partido-fábrica, que llegará a poner en pie efectivamente a partir de 1917. El imaginario estatal, enmascarado en la Revolución francesa, se vuelve explícito en el partido bolchevique, que es un Estado-ejército en germen ya antes de la “toma del poder”. (Doble carácter que será todavía más manifiesto en China).

La mención de la Revolución soviética introduce infaltablemente la cuestión del desarrollo de las revoluciones, que parece constituir su “ley de hierro”. Formulémosla francamente: ¿el resbalón totalitario no está necesariamente inscrito en la ambición revolucionaria, cuando ella se convierte, como en los modernos, en proyecto explícito de reinstitución de la sociedad?

Primero restablezcamos los hechos. Hay una revolución de febrero de 1917, no hay “Revolución de octubre”: en octubre de 1917 hay un *putsch*, un golpe de Estado militar. Como ya se ha dicho, los autores del *putsch* no alcanzarán sus fines más que contra la voluntad popular en su conjunto -disolución de la Asamblea Nacional en enero de 1918- y contra los organismos democráticos creados a partir de febrero, soviets y comités de fábrica. No es la revolución quien produce el totalitarismo en Rusia, sino el golpe de Estado del partido bolchevique, lo cual es completamente distinto.

¿Pero se puede cortar tan fácilmente los lazos entre revolución y totalitarismo?

Continuemos con los hechos. Hubo instalación del totalitarismo en Alemania en 1933, pero nada de revolución (la “revolución nacionalsocialista” es un puro eslogan). Con especificaciones completamente diferentes, lo mismo es verdad para China en 1948-1949. Por otro lado, sin la intervención efectiva o la amenaza virtual de las divisiones rusas, la revolución húngara de 1956 como el movimiento de 1980-1981 en Polonia habrían desembocado por cierto en la caída de los regímenes existentes; es absurdo pensar que ellos habrían conducido al totalitarismo. Y hay que precisar también que “revolución” no quiere decir necesariamente barricadas, violencia, sangre, etcétera. Si el rey de Inglaterra hubiera escuchado a Burke en 1776, no se habría vertido sangre en América del Norte.

Pero tampoco habría habido revolución. ¿Se puede separar completamente la idea de revolución de la idea de ruptura o de alteración de la legalidad establecida?

Seguramente no; pero esa ruptura no toma forzosamente la forma del asesinato. Sin la guerra de Independencia, las trece colonias de la Nueva Inglaterra habrían sido probablemente dotadas a pesar de todo de una constitución republicana, en ruptura con la legalidad monárquica.

En el plano de las ideas, revolución no significa solamente esa reinstitución por la actividad colectiva y autónoma del pueblo, o de una gran parte de la sociedad. Ahora bien, cuando esta actividad se pone de manifiesto en los tiempos modernos ella presenta siempre un carácter democrático. Y cada vez que un fuerte movimiento social ha querido transformar radical pero pacíficamente la sociedad, se ha enfrentado con la violencia del poder establecido. ¿Por qué se olvida la Polonia de 1981 o la China de 1989?

En cuanto al totalitarismo, es un fenómeno infinitamente cargado y complejo, al que se comprende muy poco con la aserción: la revolución produce el totalitarismo (la cual se ha visto que es empíricamente falsa por ambos extremos: no todas las revoluciones han producido totalitarismos, y no todos los totalitarismos han estado ligados a revoluciones). Pero si se piensa en los gérmenes de la idea totalitaria, es imposible ignorar en primer lugar el totalitarismo inmanente al imaginario capitalista: expansión ilimitada del “dominio racional”, organización capitalista de la producción en la fábrica: *one best way*, disciplina mecánicamente obligada (las fabricas Ford en Detroit constituían en 1920 microsociedades totalitarias). A continuación, la lógica del Estado moderno, la cual, si se la deja alcanzar su límite, tiende a la regulación total.

Usted hablaba anteriormente del papel de la razón en la idea revolucionaria. ¿Ella no reviste principalmente la forma del proyecto de un dominio racional de la historia? ¿Y ese proyecto no contiene, a pesar de todo, al menos como una de sus virtualidades, el riesgo de un avasallamiento totalitario?

Llegamos entonces a una idea completamente diferente de la vulgata actual: sí, y en la medida en que, los revolucionarios son seducidos por el fantasma de un dominio racional de la historia, y de la sociedad, del cual en ese momento ellos se plantean evidentemente como los sujetos, entonces hay evidentemente ahí un posible origen de una evolución totalitaria. Porque entonces ellos tenderán a reemplazar la autoactividad de la sociedad por su propia actividad: la de los convencionales y de los comisarios de la república, más tarde la del partido. Todavía falta que la sociedad se deje hacer.

Como se ha dicho antes, se observa también este proceso durante la Revolución francesa (aunque sea absurdo identificar la dictadura jacobina y el terror con el totalitarismo). La Razón tiende a reducirse al entendimiento, la autonomía (la libertad) se sustituye por la idea del dominio racional. Al mismo tiempo, este “racionalismo” revela su carácter no sabio, no prudente.

¿Una de las manifestaciones por excelencia de esta no-prudencia no es la valorización de la revolución como un fin en sí -valorización que ha sido a la vez uno de sus más poderosos motivos de irradiación?

Hay en efecto un momento en que se comienza a encontrar fórmulas cuyo espíritu es, poco más o menos, “la revolución por la revolución”. Se conoce por otra parte el eco que este espíritu encuentra, en el siglo XIX y después, en el mundo intelectual y espiritual: la ruptura, el rechazo de los cánones admitidos, se vuelve un valor en sí mismo. Pero, para limitarnos al plano propiamente político, el problema de una revolución es instaurar otra relación con la tradición -no tratar de suprimirla, o de declararla de un extremo al otro “absurdo gótico”.

Estaremos de acuerdo en decir que dos siglos de historia del proyecto revolucionario nos muestran a éste agravado por dos ilusiones mayores: la ilusión del dominio racional y la ilusión del fin de la historia. Si se suprimen estas dos ilusiones, ¿la idea de revolución conserva hoy su contenido?

No los voy a asombrar al responder que es precisamente

porque conocemos hoy estas dos ilusiones y podemos combatir las, que podemos dar al proyecto revolucionario su verdadero contenido. Una vez reconocido que el constructivismo integral es a la vez imposible y no deseable; una vez reconocido que no puede haber en él descanso de la humanidad en una “buena sociedad” definida de una vez por todas, ni transparencia de la sociedad en sí misma; una vez reconocido que, contrariamente a lo que creía Saint-Just, el objeto de la política no es la felicidad, sino la libertad, entonces se puede pensar efectivamente la cuestión de una sociedad libre hecha de individuos libres. ¿El estado actual de nuestras sociedades es el de sociedades democráticas, efectivamente libres? Ciertamente no. ¿Se podría llegar a él por cambios milimétricos, y sin la entrada en acción de la mayoría de la población? Tampoco.

¿Qué es una sociedad libre, o autónoma? Es una sociedad que se da a sí misma, efectivamente y reflexivamente, sus propias leyes, sabiendo que lo hace. ¿Qué es un individuo libre, o autónomo, desde el momento en que no es concebible más que dentro de una sociedad donde hay leyes y poder? Es un individuo que reconoce en esas leyes y ese poder *sus* propias leyes y *su* propio poder -lo que no puede hacerse sin mistificación más que en la medida en que él tiene la plena posibilidad efectiva de participar en la formación de las leyes y en el ejercicio del poder. Estamos muy lejos -¿y quién imaginaría por un instante que la preocupación ferviente de las oligarquías dominantes sería hacer llegar a ello?

A esta primera consideración, fundamental, se agrega una segunda, más sociológica. Vivimos -hablo de las sociedades occidentales ricas- bajo regímenes de oligarquía liberal, sin duda preferibles por mucho, subjetiva y políticamente, a lo que existe en otras partes del planeta. Es-

tos regímenes no han sido engendrados automática y espontáneamente, ni por la buena voluntad de las capas dominantes anteriores, sino mediante movimientos social-históricos mucho más radicales -la misma Revolución francesa es un ejemplo de ello-, de los que ellos constituyen las consecuencias a los subproductos. Esos mismos movimientos habrían sido imposibles, si no hubiesen estado acompañados por la emergencia -“efecto” a la vez que “causa”- de un nuevo tipo antropológico de individuo, digamos, para ir rápido, el individuo democrático: lo que hace la diferencia entre un campesino del Antiguo Régimen y un ciudadano francés de la actualidad, entre un súbdito del zar y un ciudadano inglés o americano. Sin este tipo de individuo, más exactamente sin una constelación de tales tipos -entre ellos, por ejemplo, el burócrata weberiano, legalista e íntegro- la sociedad liberal no puede funcionar. Ahora bien, me parece evidente que la sociedad de hoy no es capaz ya de reproducirlos. Ella produce esencialmente ávidos, frustrados y conformistas.

Pero las sociedades liberales progresan. Las mujeres, por ejemplo, entraron en la igualdad desde hace una treintena de años sin revolución pero masivamente, irreversiblemente. ¿No es un inmenso cambio de nuestras sociedades?

Por cierto. Hay también movimientos importantes, en la larga duración histórica, que no son estrictamente políticos, ni condensados en un momento preciso del tiempo. La evolución del estatuto de los jóvenes ofrece otro ejemplo de ello, La sociedad liberal ha podido no sin una larga resistencia -el movimiento feminista comienza de hecho a mediados del último siglo, las mujeres obtienen

el derecho de voto en Francia en 1945- acomodarse a ello. ¿Pero podría acomodarse a una verdadera democracia, a una participación efectiva y activa de los ciudadanos en la cosa pública? ¿Las instituciones políticas actuales no tienen también como finalidad *alejarse* a los ciudadanos de los asuntos públicos, y persuadirlos de que son incapaces de ocuparse de ellos? Ningún análisis serio puede discutir el hecho de que los regímenes que se autoproclaman democráticos son en realidad lo que todo filósofo político clásico habría llamado regímenes de oligarquía. Una capa delgadísima de la sociedad domina y gobierna. Ella coopta a sus sucesores. Por cierto, es liberal: es abierta (más o menos...) y se hace ratificar cada cinco o siete años por un voto popular. Si la fracción gobernante de esta oligarquía abusa demasiado se hará reemplazar -por la otra fracción de la oligarquía, que se le asemeja cada vez más. De ahí la desaparición de todo contenido real en la oposición de la “izquierda” y de la “derecha”. El vacío pasmoso de los discursos políticos contemporáneos refleja esta situación, no mutaciones genéticas.

¿Nuestras sociedades no han dicho adiós justamente a la democracia participativa tal como usted la describe? ¿No han privilegiado ellas en su desarrollo al individuo privado en detrimento del ciudadano, como lo había diagnosticado un Constante desde los años 1820? ¿No es la impronta más fuerte?

No contradigo en modo alguno el diagnóstico de hecho, por el contrario, lo he puesto en el centro de mis análisis desde 1959: es lo que he llamado privatización. Pero comprobar un estado de hecho no quiere decir aprobarlo.

Digo, por un lado, que este estado de hecho es insostenible a la larga; por otro lado, y sobre todo, que no debemos acomodarnos a él. Esta misma sociedad en que vivimos proclama principios -libertad, igualdad, fraternidad- que ella viola o corrompe y deforma todos los días. Digo que la humanidad puede ser mejor, que ella es capaz de vivir bajo otro estado, el estado de *autogobierno*. Sus formas, bajo las condiciones de la época moderna, hay desde luego que encontrarlas, mejor: crearlas. Pero la historia de la humanidad occidental, desde Atenas hasta los movimientos democráticos y revolucionarios modernos, muestra que tal creación es concebible. Fuera de eso, yo también observo desde hace mucho tiempo el predominio del proceso de privatización. Nuestras sociedades se sumergen progresivamente en la apatía, la despolitización, el dominio por los *media* y los políticos en foto. Llegamos entonces a la realización completa de la fórmula de Constante, al no pedir al Estado más que “la garantía de nuestros disfrutes” -realización que probablemente habría sido una pesadilla para el mismo Constante. Pero la cuestión es: ¿por qué pues el Estado nos garantizaría indefinidamente esos goces, si los ciudadanos están cada vez menos dispuestos y son incluso cada vez menos capaces de controlarlo, y llegado el caso, de oponerse a él?

¿No se observa sin embargo en la duración un peso continuo de los valores de base de la democracia? En dos siglos, del sufragio universal a la igualdad de las mujeres, pasando por el Estado-providencia, la realidad democrática se ha enriquecido formidablemente. Más, por ejemplo, el estilo de la autoridad, tanto política como social, se ha transformado completamente bajo la presión de los gobernados o de los ejecutantes. Antes de precipitarse en el diagnóstico de privatización, ¿no hace

falta registrar la fuerza geológica de este movimiento que hace proyectar, a pesar de todo, irresistiblemente la exigencia democrática en los hechos?

Que el estilo de la dominación y de la autoridad ha cambiado, no hay duda; ¿pero que lo haya hecho su sustancia...? Tampoco pienso que el fenómeno de la privatización pueda ser tomado a la ligera, en particular en sus últimos desarrollos. A toda institución de la sociedad corresponde un tipo antropológico, que es su portador concreto -con otros términos, se lo sabe desde Platón y Montesquieu- y a la vez su producto y la condición de su reproducción. Ahora bien, el tipo de hombre de juicio independiente y preocupado por las cuestiones de alcance general, por las *res publicae*, está hoy nuevamente acusado. No digo que ha desaparecido completamente. Pero es gradual y rápidamente reemplazado por otro tipo de individuo, centrado en el consumo y en el disfrute, apático ante los asuntos generales, cínico en su relación con la política, lo más a menudo bestialmente aprobador y conformista. No se ve que vivamos una era de conformismo profundo y generalizado; es cierto que éste está oculto por la agudeza de la elección trágico-heroica que deben efectuar los individuos entre un Citroen o un Renault, entre los productos de Estée Lauder y los de Helena Rubinstein. Hay que preguntarse -lo que no hacen los cantores del pseudo individualismo ambiente- qué tipo de sociedad puede producir el hombre contemporáneo? ¿En qué permitiría su estructura psicosocial funcionar a las instituciones *democráticas*? La democracia es el régimen de la reflexividad política: ¿dónde está la reflexividad del individuo contemporáneo? A menos que sea reducida a la gestión más chata de los asuntos corrientes -lo que, incluso a corto plazo, no es posible porque nuestra historia es una sucesión de perturbaciones fuertes-, la política impli-

ca elecciones; ¿a partir de qué este individuo, cada vez más desprovisto de referencias, tomará posición? La inundación mediática tiene tanta más eficacia cuanto cae sobre receptores desprovistos de criterios propios. Y también se adaptan a esto los discursos vacíos de los políticos. En términos más generales, ¿qué es para un individuo contemporáneo el hecho de vivir en sociedad, de pertenecer a una historia, cuál es su visión del futuro de su sociedad? Todo ello forma una masa desorientada, que vive al día, sin horizonte -no una colectividad crítico-reflexiva.

¿No subestima usted el impacto de dos fenómenos de coyuntura, por una parte el desconcierto provocado por el hundimiento de la escatología socialista, y por otra parte el choque de rechazo de los Treinta Gloriosos? Por un lado, la figura que señoreaba el futuro, incluso para sus adversarios, se desvanece dejando un vacío terrible en cuanto a lo que puede orientar la acción colectiva. Por otro, salimos de un periodo de trastornos económicos y sociales sin precedentes, bajo el efecto del crecimiento y de la redistribución. Lo que orientaba la historia desaparece, al mismo tiempo que desde otro punto de vista la historia demuestra haber marchado más rápido que cualquier previsión -y además haberlo hecho más bien en el buen sentido desde el punto de vista del bienestar de todos. ¿Cómo no estarían tentados de bajar el brazo los ciudadanos?

Ciertamente, pero señalar las causas o las condiciones de un fenómeno no agota su significación ni circunscribe sus efectos. Por las razones que usted cita, y por muchas otras, hemos entrado en una situación que tiene su propio

sentido y su propia dinámica. Pero su alusión al crecimiento y al bienestar introduce muy justamente un elemento esencial del problema, que hasta ahora hemos dejado de lado. Hemos hablado en términos de valores políticos y filosóficos. Pero están los valores económicos, y más exactamente, la misma economía como valor central, como preocupación central del mundo moderno. Detrás de los “disfrutes” de Constante está la economía: los “disfrutes” son la faz subjetiva de lo que es la economía en el mundo moderno, es decir la “realidad” central, la cosa que verdaderamente cuenta. Ahora bien, me parece evidente que una verdadera democracia, una democracia participativa cómo la que yo mencionaba, es incompatible con la dominación de este valor. Si la obsesión central, el *empuje* fundamental de esta sociedad es la maximización de la producción y del consumo, la autonomía desaparece del horizonte y, a lo sumo, se toleran algunas pequeñas libertades como complemento instrumental del dispositivo maximizador. La expansión ilimitada de la producción y del consumo se vuelve significación imaginaria dominante, y casi exclusiva, de la sociedad contemporánea. Mientras ella conserve este lugar, seguirá siendo la única *pasión* del individuo moderno y no podrá tener lugar un lento crecimiento de los contenidos democráticos y de las libertades. La democracia es imposible sin una pasión democrática, pasión por la libertad de cada uno y de todos, pasión por los asuntos comunes que se convierten, precisamente, en asuntos personales de cada uno. Se está muy lejos de ello.

Pero se puede comprender el efecto de óptica que puede acreditar en la opinión, desde 1945, la idea de que la economía está al servicio de la democracia.

En realidad, ella ha estado al servicio del liberalismo oligárquico. Ha permitido a la oligarquía dominante proveer el pan, o si se prefiere el pan dulce, y los espectáculos, y gobernar con toda tranquilidad. No hay ya ciudadanos, hay consumidores que se contentan con un voto de aprobación o de desaprobación cada cinco años.

¿El problema que está al orden del día no es ante todo la extensión de la democracia al resto del mundo, con las dificultades enormes que ello implica?

¿Pero es que ello podría hacerse sin cuestionamientos fundamentales? Consideremos en primer lugar precisamente la cuestión económica. Se ha comprado la prosperidad desde 1945 (y ya antes, por cierto) al precio de una destrucción irreversible del medio ambiente. La famosa “economía” moderna es en realidad un fantástico despilfarro de un capital acumulado por la biosfera en el curso de tres mil millones de años, despilfarro que se acelera exponencialmente todos los días. Si se quiere extender al resto del planeta (sus cuatro quintas partes, desde el punto de vista de la población) el régimen de oligarquía liberal, habría que proveerle también del nivel económico, si no de Francia, digamos de Portugal. ¿Usted comprende la pesadilla ecológica que esto significa, la destrucción de recursos no renovables, la multiplicación por cinco o por diez de las emisiones anuales de contaminantes, la aceleración del recalentamiento del planeta? En realidad, vamos hacia un estado semejante, y el totalitarismo que nos amenaza no es el que surgiría de una revolución, es el de un gobierno (tal vez mundial) que, después de una catástrofe ecológica, diría: ya se han divertido bastante, la fiesta ha terminado, aquí están sus dos litros de gasolina y sus diez litros de aire puro para el mes de diciembre, y

los que protesten ponen en peligro la supervivencia de la humanidad y son enemigos públicos. Existe allí un límite externo con el que tarde o temprano va a chocar el desenfreno actual de la técnica y de la economía. La salida de la miseria por parte de los países pobres sólo podrá hacerse sin catástrofe si la humanidad rica acepta una gestión de buen padre de familia de los recursos del planeta, un control radical de la tecnología y de la producción, una vida *frugal*. Ello puede ser hecho, dentro de lo arbitrario y de la irracionalidad, por un régimen autoritario o totalitario; ello puede ser hecho también por una humanidad organizada democráticamente, a condición precisamente de que ella abandone los valores económicos y que adopte otras significaciones,

Pero no sólo existe la dimensión material-económica. El tercer mundo es presa de fuerzas reactivas considerables, incontrolables y esencialmente antidemocráticas - pensamos en el Islam, pero no es la única. ¿Le ofrece el Occidente actual, aparte de la abundancia de *gadgets*, algo con qué sacudirlo en su institución imaginaria? ¿Se le puede decir que el *jogging* y Madona son más importantes que el Corán? Si los cambios en esas partes del mundo deben rebasar la simple adopción de ciertas técnicas, si ellos deben afectar las culturas en lo que tienen de más profundo y de más oscuro, para volverlas permeables a las significaciones democráticas para las que nada, en su historia, las prepara, se requiere una transformación radical de la parte de la humanidad que no dudo en llamar la más avanzada: la humanidad occidental, la que ha tratado de reflexionar sobre su suerte y cambiarla, de no ser el juguete de la historia o el juguete de los dioses, de poner una mayor parte de autoactividad en su destino. El peso de la responsabilidad que recae sobre la humanidad occidental me hace pensar que es ahí donde una transformación radical debe tener lugar primero.

Yo no digo que ella tendrá lugar. Puede que la situación actual perdure, hasta que sus efectos lleguen a ser irreversibles. Me niego sin embargo a hacer de realidad virtud y a concluir del hecho el derecho. Nosotros debemos oponemos a este estado de cosas en nombre de las ideas y de los proyectos que han hecho esta civilización y que, en este momento mismo, nos permiten discutir. ■