

Aquel que, como el autor de este prefacio, acaba de leer de un jalón todos los escritos de François Furet dedicados al siglo XX, después de haber leído la mayor parte de ellos, poco a poco, durante cuarenta años de amistad y complicidad intelectual, no puede sino quedar impresionado por su unidad en la diversidad y por su continuidad en el cambio.

¿Cómo no emocionarse al volver a encontrar esta conclusión a un artículo sobre André Gluksmann escrito en 1975 —veinte años antes de *El pasado de una ilusión*— que delinea su proyecto: “De los enojos un tanto vagos, de los gritos literarios que al menos tienen el mérito de despertar a la izquierda occidental de una reverencia demasiado larga, habría que tener el valor paciente de no volverlos la fuente de nuevas profecías sino el punto de partida de una verdadera historia del siglo XX. En este momento es más necesario hacer el inventario racional de nuestro pasado reciente que la invectiva de las esperanzas decepcionadas.”?

Entre tanto, habrá tenido lugar la sucesión de obras individuales de François Furet y de empresas colectivas dirigidas por él, que revolucionaron la interpretación de la Revolución francesa.¹ Y habrá tenido lugar su atención constante dedicada al mismo tiempo a los acontecimientos políticos y a los debates intelectuales, al mismo tiempo a la evolución de Francia y a la de la Unión Soviética, de Estados Unidos y de Israel, al mismo tiempo a la dimensión política de la interpretación histórica y a la dimensión histórica de la interpretación del presente.

Un historiador de la ilusión revolucionaria

Toda la obra de François Furet atestigua el vínculo indisoluble entre estas dos dimensiones y el carácter central de dicho vínculo. Al recibir el Premio Tocqueville, declara que su crítica de la tradición revolucionaria proviene del “vasto y reciente alboroto de nuestra sociedad”. Y confiesa su aspecto autobiográfico cuando, al concluir el prefacio de *El Pasado de una ilusión*, declara que “al haber compartido esa ilusión durante diez años”, salió “con un esbozo de cuestionario sobre la pasión revolucionaria y vacunado contra el compromiso seudo religioso en la acción política”. Este cuestionamiento y esta actitud dominarán toda su obra histórica y política.

En el plano metodológico, justifica la convergencia de los dos procedimientos al escribir: “No hay conceptos explicativos del pasado que no transmitan su parte de presente y no pongan fecha, en consecuencia, al historiador. Pero, a la inversa, sin pensamiento sobre el presente no hay conceptos de la totalidad.” De manera recíproca, “a esta forma bruta del cambio que llamamos ‘actualidad’, el historiador es el mejor provisto para darle su extrañeza, a partir de lo que posee de comparable en el pasado, y de ese modo puede obtener al mismo tiempo el elemento repetitivo y la parte completamente nueva”.²

Este acercamiento lo aplica ante todo a las dos grandes revoluciones, la francesa y la soviética, cuya presencia está en todas partes de su obra. No es que tienda a identificar una con la otra. Al contrario, se declara “por completo hostil a este tipo de anacronismo” y rechaza, por ejemplo, aplicar las nociones de totalitarismo y de genocidio al jacobinismo y a la insurrección de la Vendée. Podría incluso decirse que su blanco preferido es la confusión de las dos revoluciones que se opera por la interpretación soviética de la Revolución francesa y por el sentimiento de los bolcheviques de revivir las etapas de esta en su propia revolución.

De manera más general, su verdadero tema es menos la Revolución francesa y la Revolución soviética que la seducción que ejercieron, y sobre todo la continuación de esta seducción después de sus respectivos fracasos. Ante todo, lo que persigue sin descanso es la “impermeabilidad de los hombres a la experiencia histórica”, es “su manera de hacer remiendos a sus creencias para conservar sus ilusiones”. En pocas palabras, es el rechazo de la evidencia de los hechos mediante el apego incondicional a un sistema o a un sueño. Sin duda, a lo que se consagra ante todo es a una historia de la ilusión, sobre todo en los intelectuales, en particular los franceses, separados del acontecimiento por el tiempo y el espacio.

Al hacer esto, amplía de manera inevitable sus propósitos y nos entrega, de manera sesgada, en cierto modo, su propia interpretación de los orígenes y las consecuencias de las dos revoluciones, de la época que marcaron y de la que les sucede. No para ignorar, como se le ha acusado, las estructuras sociales, las dinámicas económicas o las luchas por el poder. Más bien, por un lado, para hacer reaparecer la centralidad de la acción política, a menudo ignorada, en particular por parte de la Escuela de los Annales. Por otro, y sobre todo, para hurgar con originalidad y profundidad en el gran tema, desbrozado en particular por Tocqueville, Élie Halévy y Raymond Aron, de la relación entre las ideas y las pasiones, empezando con las pasiones democráticas y las ideas revolucionarias.

La crisis de la democracia liberal

De esto resultan varias paradojas que ilustraremos con más detalle. Este observador ante todo racional y razonable, equilibrado y apacible, que confiesa, en el momento de *Pensar la Revolución francesa*, “conservar un interés profundo por la vida política que coincide con un desinterés afectivo”, nos hace aprehender de manera admirable cuánto, sobre todo en nuestra época, resulta imposible separar lo político de lo afectivo. Sobre todo, este historiador periodista se transforma casi imperceptiblemente en filósofo.

Al pasar de la política a lo político, se dirige, en unas cuantas páginas decisivas, directo al corazón del problema central de la filosofía política, tal como, en la época moderna, fue planteado por Rousseau: el de la reconstrucción de una unidad social y política a partir de la emancipación y de la separación de los individuos. Y esto lleva a este liberal individualista a diagnosticar la fuente del totalitarismo, comunista o fascista, en la crisis de la democracia liberal, y a caracterizar dicha crisis mediante el déficit político y tal vez espiritual inherente al liberalismo.

Las raras ocasiones en las que se equivoca se deben a una contradicción entre su personalidad, exenta de dogmatismo y acritud, y el juicio filosófico de conjunto al que lo condujeron sus observaciones y sus reflexiones. Son los raros y breves momentos en los que cede a la ilusión de creer que sus contemporáneos, en particular sus compatriotas, se volvieron como él.

En sus artículos y entrevistas de *L'Observateur* y *Le Débat* es donde se entrega más directamente, y donde puede observarse con mayor claridad esta tensión. Lo que es constante es su completa libertad de juicio de las corrientes intelectuales como evoluciones políticas, libertad hecha de atención a los hechos y de distancia irónica en relación con los modos y con las actitudes absolutistas o totalizadoras, dramáticas o dogmáticas, ya sean románticas, sistemáticas o moralizadoras. Su hilo conductor es el vacío dejado por la desaparición del comunismo, al que considera, como su propio pasado, “sin indulgencia pero sin acritud”. Casi sólo entre los antiguos comunistas, no cede ni a la nostalgia ni a la búsqueda de utopías de reemplazo, ni a la inversión maniquea o policíaca. Se apega más a los individuos que a las ideas abstractas, conservando toda su vida antiguas amistades y haciendo otras nuevas, indiferentes a las evoluciones ideológicas divergentes, sin dejar de escrutar con benevolencia crítica las nuevas personalidades que emergen y con menos indulgencia los conformismos sucesivos y contradictorios.

También en este caso, las comparaciones entre décadas son ilustrativas. En el notable artículo de 1975, “Los intelectuales franceses y el estructuralismo”, demuestra con brillantez cómo el culto a la estructura viene a compensar las desilusiones de la historia y la subjetividad. En 1980, al comentar, en un artículo titulado “El porvenir está retrasado”, encuesta de *Le Débat* realizada entre los más importantes jóvenes intelectuales, comprueba también la desaparición del marxismo, pero se sorprende de cierta primacía narcisista y de la ausencia de reflexión social y política, a excepción de un autor con cuyas ideas comulga perfectamente, más allá de diferencias generacionales: Pierre Rosanvallon. Cinco años después, recibe con beneplácito, en el libro de Luc Ferry y Alain Renault, *La Pensée 68*, al tema reencontrado, sin por ello dejar de señalar la interpretación parcial de dichos autores de mayo de 1968, la ausencia de Sartre y de Lévi-Strauss de su estudio, ni de marcar cierta duda sobre la salvación mediante la abstracción kantiana y republicana.

De Gaulle y Mitterrand

De la política francesa, que no dejó de interesarle y respecto de la que nunca disimuló cuáles eras sus simpatías y sus antipatías, sin por ello dejar de participar directamente después de sus experiencias en el Partido Comunista Francés y en el Partido Socialista Unificado y su colaboración pasajera y técnica con Edgar Faure, un día me confiaba: “[La política] ha estado dominada por dos hombres, de Gaulle y Mitterrand, y nunca me gustó ninguno de los dos.” Tal vez porque veía en ambos a un par de ilusionistas, uno en el plano de la historia y de la gran política, y al otro en el del corto plazo y de la política politiquera. Pero, con ambos, su veredicto evolucionó: hacia lo positivo, en el caso de de Gaulle, después de Argelia, y hacia lo negativo, en el caso de François Mitterrand, cuando se reveló todavía menos respetuoso de las instituciones republicanas que su ilustre adversario.

A sólo cuatro años de distancia, resulta impresionante comparar dos textos. En el primero, “Un judoka llamado Mitterrand” (2 de mayo de 1991), encontramos simpatía y una especie de complicidad: “Así, el mundo donde vivimos traza un círculo que limita las audacias del pensamiento. Pero es por lo menos una prisión suave, donde los pueblos son más felices, y el pensamiento puede poner a nuestra disposición lo que el tiempo presente conlleva de poco interés político para reencontrar sus marcas. En lo que se refiere a nuestra historia como franceses, los diez años Mitterrand no dejan de encarnar el tono agríndice, el prosaísmo melancólico, el sentido reencontrado de la complejidad de las cosas y del carácter relativo de la política”.

Cuatro años después, la prisión aparece como menos suave, y el tono de Furet se vuelve justiciero. En la “Crónica de una descomposición”, aparecida en *Le Débat*, en 1995,

escribe: “La contribución específica del miterrandismo a la crisis de la democracia representativa tiene que ver con el ilusionismo, del que un poder privado de ideas quiso hacer su protección.” Y prosigue: “El fin del comunismo en Europa ofreció por fin al socialismo miterrandiano el espejo de su inexistencia intelectual y moral”.

Y es que la monarquía se vuelve cada vez menos republicana, ya sea que pasemos de una dominación carismática a una dominación clientelar, que, “en el caso de Miterrand, la mezcla de géneros agrava lo que cada una de las dos tiene de peligroso: juntos, el autoritarismo y el favoritismo llevan sus vicios a su máxima expresión”.

De ahí se ve que Furet, defensor de lo complejo y lo relativo, no está bromeando cuando la ambigüedad, favorecida por la situación y cultivada por el jefe de Estado, ofende la verdad y pone en peligro la democracia. Su apego a esta última, “traducción política de la idea de universalidad”, nunca queda desmentido (al grado que, a pesar de su condena inapelable al totalitarismo comunista y del acercamiento, a veces excesivo, que lleva a cabo entre las pasiones revolucionarias y antiburguesas que sustentan a aquel y las que sustentan al fascismo, recuerda siempre que el primero es una patología de lo universal mientras que el segundo es una patología de lo particular). Pero la conciencia tocquevilliana de que la búsqueda de la igualdad puede poner en peligro la libertad nunca lo abandona.

Sin embargo, el verdadero problema planteado por los dos textos sobre Miterrand, que repercute en el conjunto de la obra de Furet, como también en la de Raymond Aron, está en otra parte. El problema es saber si la pérdida de las grandes ilusiones no vuelve probable el advenimiento de los ilusionistas del cortoplacismo, si las sociedades democráticas pueden vivir en el “prosaísmo melancólico”, en el sentido agri dulce de la complejidad y de lo relativo.

La excepción francesa

Más allá del juicio hecho sobre la experiencia miterrandiana, la respuesta de Furet a dicha cuestión tuvo un revés particularmente categórico en el caso de Francia. En 1979, en un contexto (a propósito del problema judío) en el que el liberalismo toma de hecho un sentido específico, el de rechazo a lo particular, escribe esta frase que, releída en el momento en el que el “liberalismo” se ha vuelto un término infamante, hace sonreír: “Hay en París, a fines de este año de 1979, una especie de arrogancia del pensamiento liberal que me parece contradictoria con el espíritu del liberalismo.” Más aún cuando, en 1988, publica con Pierre Rosanvallon y Jacques Julliard *La République du centre*, obra en la que los tres autores celebran “el fin de la excepción francesa”. La razón principal de esto es la decadencia del comunismo y del gaullismo, cuya oposición y cuya complicidad habían dominado la IV y la V Repúblicas. Pero es inseparable del anuncio proclamado en *Pensar la Revolución francesa*: la Revolución francesa está acabada. “Francia, dice, cerró su teatro político de lo excepcional. Entró en el derecho común de las democracias, al que su historia, por grande que sea, no aporta respuestas ya hechas.” Nueve años después, en su último artículo, el balance que hace Furet es muy distinto. Deplora que los principales partidos, y más en Francia que en otras partes, sigan fundando su identidad en la historia y tratando problemas del presente en términos del pasado. “Ahora bien, cuando los franceses voltean la cabeza hacia su pasado, siempre hay que temer la pasión que ponen para celebrarlo, y para evitar hacer su inventario.” El artículo, escrito en ocasión del ascenso de Lionel Jospin al puesto de Primer Ministro, termina con un retrato de Francia que es exactamente lo opuesto al *Fin de la excepción francesa* y con una invitación a la ruptura. “Su electorado le ofrece el espejo de un país centrista, obsesionado con su particularidad, su régimen de protección social, y que se ha vuelto un enigma para el mundo de este fin de siglo a fuerza de ignorar las leyes. ¿Podrá³ romper el espejo y detener la decadencia? Lo sabremos desde finales del otoño.”

Y lo supimos. Diez años después, sin embargo, estas líneas aparecen menos como un desmentido radical a la tesis de 1988 que como una anticipación profética de la situación de 2005-2006, y de su atmósfera ideológica.

Pero la verdadera pregunta se plantea más allá del caso francés. Consiste en preguntarse si la excepción francesa, por más idiosincrásica que sea, no nos revela algo que va más allá de sí misma y que manifiesta los límites, la ambigüedad y tal vez la fragilidad del “derecho común de las democracias” y de las “leyes del mundo de este fin de siglo”. Le concierne a todo el mundo moderno posttotalitario. Para examinarla más de cerca, hay que abordar más directamente la gran obra final, *El Pasado de una ilusión*, sin dejar de aclararla con los estudios de Furet y sus colaboradores sobre el destino póstumo de la Revolución francesa, y completándola con consideraciones sobre otras experiencias democráticas, como la de Estados Unidos. Esto nos permitirá, *in fine*, preguntarnos si la experiencia de los diez años que nos separan de la muerte de François Furet desmiente, confirma o permite prolongar la reflexión de este.

El papel central del odio de la burguesía

El pasado de una ilusión se presta particularmente a tal ejercicio, en la medida en que se trata de una historia interpretativa que tiene que ver tanto con la reflexión filosófica como con la

narración o el análisis de los acontecimientos y de las estructuras. Contiene, sin duda, capítulos por completo factuales (como, por ejemplo, el que desmonta la utilización comunista del tema del antifascismo), retratos muy vívidos de testigos de la tragedia (por ejemplo Pierre Pascal), o de actores (como Mussolini), descripciones de medios (como en el deslumbrante capítulo sobre la cultura antifascista). Pero comienza con un análisis de las pasiones revolucionarias y termina con una interrogación sobre el porvenir de la utopía y el de la democracia.

Su método —que no excluye, evidentemente, los paréntesis y las digresiones— me parece que sigue exactamente el programa que Élie Halévy enunció en Oxford en su ciclo de conferencias de 1922 titulado “Una interpretación de la crisis mundial de 1914-1918”: “Hemos concentrado nuestra atención no en las artimañas de tal o cual hombre de Estado, no en los incidentes de la historia diplomática, sino en los movimientos de conjunto de la opinión pública, en las fuerzas colectivas que, antes de que estallara la crisis, trabajaban en la ruptura.” Tales fuerzas son en particular las emociones, nacionales y guerreras por un lado, e internacionales y revolucionarias por el otro. Y Halévy propone “un método nuevo para abordar dicha historia, mediante el estudio de la acción y de la interacción de tales fuerzas colectivas”. Lo aplica a las relaciones entre guerra y revolución, y a la manera en que se concatenan para producir “la era de las tiranías”, que es al mismo tiempo la de las “emociones fanáticas y desinteresadas”, de la “organización del entusiasmo” y de la “prolongación del régimen de guerra en tiempos de paz”.

Raymond Aron, en *Las guerras en cadena*, retoma el tema del encadenamiento de las guerras y de las revoluciones, así como el de la “dialéctica de los extremos”, y, en *El opio de los intelectuales*, el papel de las representaciones y de lo imaginario, en particular entre los intelectuales sensibles a la seducción de la ideología.

El pasado de una ilusión contiene la síntesis más amplia de los tres temas que Furet tiene en común con Halévy y Aron: el papel de la guerra de 1914-1918, matriz del siglo XX como la Revolución francesa lo había sido del siglo XIX; las relaciones entre los dos hermanos enemigos, comunismo y nazismo; el misterio de su seducción y en particular de la supervivencia de esta seducción —al menos en lo que se refiere al primero, y en todo caso por algún tiempo y en formas cambiantes a pesar de los desmentidos de la realidad y la moral. Pero su inspiración viene de más lejos: de Tocqueville y de Rousseau. Y su aporte más personal a la temática de las pasiones revolucionarias es que atribuye el papel central al odio de la burguesía.

Hay que leer y releer el extraordinario primer capítulo de *El Pasado de una ilusión*, en el que casi cada frase resulta deslumbrante y nos hace meditar por su profundidad. Furet insiste ahí en el “carácter extraordinariamente paradójico de la burguesía, otro nombre de la sociedad moderna, que ya no tiene lugar atribuido en el orden de lo político, es decir, de la comunidad. Cabe por completo en lo económico, categoría que por lo demás ella misma inventa al nacer. Así, la sociedad burguesa está apartada por definición de la idea de bien común. El burgués es un individuo separado de sus semejantes, encerrado en sus intereses y sus bienes”.

Sin embargo, el problema del burgués, y en este sentido el problema de la sociedad moderna, no se detiene ahí. “Separado, encerrado, añade Furet, lo está tanto más cuanto que su pasión constante es la de incrementar la distancia que lo aleja de los otros hombres: ¿qué es volverse rico si no volverse más rico que el vecino?” De ahí “esa pasión inquieta por el porvenir” que analizó Tocqueville, esa “comparación de uno con los demás en la evaluación de sí mismo mediante la admiración, la envidia o los celos de los otros”, que constituye el amor propio rousseauiста. No es suficiente que esta sociedad burguesa esté formada por asociados poco propensos a interesarse en el interés público. Hace falta todavía que la idea de igualdad-universalidad de los hombres, que despliega como su fundamento, y que es su novedad, esté constantemente negada por la desigualdad de las propiedades y de las riquezas producida por la competencia entre sus miembros. Su movimiento contradice su principio, su dinamismo y su legitimidad. No deja de producir desigualdad mientras que proclama la igualdad como un derecho imprescriptible del hombre”.

Estas contradicciones, que no habría desaprobado Marx, desembocan en una dinámica de crisis cada vez más grave. Esta no se sitúa ante todo en el plano económico, sino en el de la política y la cultura, y, más allá, en el de las utopías y las pasiones. La diferencia entre Estados Unidos y Europa, Francia en particular, es la mejor ilustración. “La patria por excelencia del capitalismo, Estados Unidos, no tuvo burguesía sino un pueblo burgués, lo que es muy diferente. Lo que la Francia moderna, al contrario, tuvo de muy conscientemente burgués se explica ante todo por reacciones políticas y culturales. Al pueblo norteamericano lo poseyó el espíritu capitalista sin tener burguesía. La sociedad política francesa creó una burguesía que no tenía espíritu capitalista.”

De ahí viene al mismo tiempo lo que Estados Unidos y Europa tienen de común y diferente. Furet nota “la similitud profunda de las pasiones de la igualdad en los dos países: porque, en este fin de siglo XX, la crítica de la democracia en nombre de la democracia no es menos obsesiva en Estados Unidos que en Francia o en Europa”. Pero a la pasión madre de la democracia moderna, los norteamericanos, incluso los de hoy, nunca le dieron como alimento el odio del burgués: esta figura no existe, o tan poco, en sus enfrentamientos políticos, lo cuales siguen otros caminos y a los que dan vida otros símbolos. Al contrario, omnipresente en la política europea desde hace dos siglos, es ella la que permite dar un blanco

común a todos los desgraciados de la modernidad: aquellos que incriminan a la modernidad del mundo burgués, tanto como aquellos que le reprocha su mentira... El drama es que la misma regla preside a la vez al capitalismo y a la libertad moderna: la de la libertad, y por lo tanto la de la pluralidad de ideas, de opiniones, de placeres, de intereses. Los liberales y las democracias la comparten, ya que es el fundamento de sus concepciones. Los reaccionarios y los socialistas la rechazan, en nombre de la unidad perdida del hombre y de la humanidad... Todos los materiales culturales son buenos para quien quiere combatir el desgarramiento burgués. La pregunta de Rousseau, actualizada por la experiencia revolucionaria tan próxima, está en el centro de las filosofías tanto de derecha como de izquierda, y se la encuentra tanto en Bonald como en Louis Blanc: "Si somos sólo individuos, ¿qué clase de sociedad formamos?"

Queda claro por qué dediqué varias páginas a reproducir análisis y formulaciones que encontramos escritos por Furet mismo. Es que me parecen dar la clave tanto de *El Pasado de una ilusión* como de la posición política final de su autor. Muestran la gran tontería que es ver en él un reaccionario y un apologista de la burguesía, ya que el odio de la burguesía, común, según él, al fascismo y al comunismo, se alimenta de la incapacidad de esta para darse una legitimidad como clase dirigente (en lo que Furet coincide con el Schumpeter de *Capitalismo, socialismo y democracia*, y con el Daniel Bell de *Las contradicciones culturales del capitalismo*), y ya que el totalitarismo de derecha y de izquierda encuentra su origen en la incapacidad del liberalismo para responder a las preguntas fundamentales de la política moderna: las de la unidad y de la igualdad.

Comunismo y fascismo: de la ilusión al crimen

Ciertamente, su descripción del burgués perpetuamente en lucha contra sí mismo y como blanco de su propio odio se aplica esencialmente a los intelectuales (que son, después de todo, el tema de su libro) y no necesariamente a los burgueses conquistadores y satisfechos que dominaron el siglo XIX y pudieron defenderse eliminando o absorbiendo a sus adversarios. Ciertamente, también, al afirmar con claridad lo esencial (el fascismo como patología de lo particular, el comunismo como patología de lo universal), tal vez no subrayó lo suficiente que unos odian a la burguesía porque ella representa el reino de la vulgaridad y la decadencia de un orden jerárquico y de una elite heroica, y los otros por la razón opuesta: porque traiciona la promesa de la igualdad universal.

Podrá hacerse la misma crítica a la observación, verdadera y penetrante, de que el comunismo y el fascismo se desarrollaron y llegaron al poder después de la guerra de 1914-1918: Furet no insiste tal vez de manera explícita en la importancia, en el éxito del fascismo, de la nostalgia de la guerra y, en el del comunismo, de la oposición a esta. Pero esto no hace merma en una verdad más profunda, y que es que, en ambos casos, se trataba de doctrinas de guerra, dirigidas, en el caso del nazismo, contra el mundo exterior y contra grupos y razas particulares a las que se trataba de eliminar, y, en el del bolchevismo, contra un enemigo de clase difuso, omnipresente y que siempre renacía y desembocaba en lo que Nicolas Perth llamó "una guerra de Estado contra su pueblo". El hecho de que sea una doctrina de inspiración universalista, igualitaria y pacifista que desemboca así en una práctica monstruosamente tiránica y violenta, es el escándalo más paradójico del siglo XX, pero esto explica también el fenómeno estudiado por Furet: esta tenacidad de la ilusión que se ata a las intenciones ideológicas de origen para negar o disculpar su resultado criminal.

De manera más general, el papel de este primer capítulo es aclarar el paso del siglo XIX al siglo XX, de las doctrinas o de las ideologías en formación a los movimientos y a las revoluciones en acción, a través en particular de una derecha que a su vez se volvió un movimiento de masas revolucionario.

En el caso del fascismo o del nazismo, Furet atribuye esta transformación ante todo a la experiencia de la guerra. Rechaza con firmeza, en su diálogo con Ernst Nolte, ver ahí una reacción al bolchevismo. Pero desarrolla, a todo lo largo de *El Pasado de una ilusión*, el enfrentamiento de los dos movimientos totalitarios a través de guerras y revoluciones, cada uno justificando su poder mediante la prioridad del combate contra el otro, hasta el aplastamiento de uno y el agotamiento del otro, mediante la victoria de esa democracia liberal tan despreciada, de ese capitalismo tan criticado, de esa burguesía tan detestada.

Dejemos que el lector descubra en *El Pasado de una ilusión* las peripecias ideológicas de esa batalla triangular (ya analizada en *Las guerras en cadena* por Raymond Aron, quien sobre todo se apejó al aspecto politicoestratégico y murió demasiado pronto como para asistir a su conclusión) y pongamos atención de inmediato en la célebre página final de la obra, que, haciendo eco al primer capítulo, pinta el cuadro del paisaje después de la batalla.

Furet empieza por comprobar que la caída de la Unión Soviética deja en el mundo muchos huérfanos —"Como si acabara de cerrarse la mayor vía jamás ofrecida al hombre moderno en materia de felicidad social. [...] Los regímenes comunistas tuvieron que dejar su lugar en pocos meses a las ideologías que la revolución de Octubre había creído destruir y reemplazar: la propiedad privada, el mercado, los derechos humanos, el constitucionalismo 'formal', la separación de poderes —el estuche completo de la democracia liberal. En este sentido, el fracaso es absoluto, ya que borra la ambición de origen."

De cualquier manera, añade Furet, "no alcanza únicamente a los comunistas y a los

comunizantes. Más allá de ellos, obliga a repensar las convicciones tan viejas como la izquierda occidental, e incluso la democracia. Empezando con el famoso “sentido de la historia” [...]. Privado de Dios, el individuo democrático ve cómo tiemblan sus bases, en este fin de siglo, la divinidad historia: angustia que le será necesario conjurar”.

Testamento de Furet

“A esta amenaza de la incertidumbre se añade la angustia de un porvenir cerrado. [...] el fin del comunismo lo lleva por el contrario hacia el interior de la antinomia esencial de la democracia burguesa, que vuelve a descubrir, como si fueran de ayer, los términos complementarios y contradictorios de la ecuación liberal, los derechos humanos y el mercado; con eso, compromete el fondo mismo de lo que ha constituido el mesianismo revolucionario desde hace dos siglos. La idea de otra sociedad se ha vuelto casi imposible de pensar, y de hecho nadie avanza en este tema, en el mundo de hoy, ni siquiera el esquema de un concepto nuevo. Estamos condenados a vivir en el mundo en el que vivimos”.

O también, en la formulación de su última carta a Ernst Nolte, el año de su muerte: “Ese es el telón de fondo melancólico de este fin de siglo. Estamos encerrados en un horizonte único de la Historia, llevados hacia la uniformización del mundo y la enajenación de los individuos en la economía, condenados a hacer que disminuyan sus efectos sin tener influencia sobre sus causas”.

Con ello nos encontramos, nos vemos tentados a pensar, en la cima (o en el fondo, como se prefiera) de la resignación, barnizada con una especie de satisfacción conservadora. De inmediato Furet nos sorprende de nuevo: “Es una condición demasiado austera, escribe, y demasiado contraria al espíritu de las sociedades modernas, como para que pueda durar. La democracia fabrica con su sola existencia la necesidad de un mundo posterior a la burguesía y al capital, donde podría florecer una verdadera comunidad humana. [...] Pero el fin del mundo soviético no cambia nada en la petición democrática de otra sociedad, y por esa misma razón puede apostarse que esta enorme falla seguirá disfrutando en la opinión del mundo de circunstancias atenuantes y tendrá tal vez nuevos admiradores. No es que, en la forma en que murió, la idea comunista pueda renacer. [...] Pero la desaparición de sus figuras familiares en nuestro siglo cierra una época más que cerrar el repertorio de la democracia.”

Y de alguna manera se abre la puerta, *in extremis*, a lo que Claude Lefort llama, tal vez con más optimismo que Furet, “la invención democrática”.

Lo que llama la atención, en la conclusión de *El Pasado de una ilusión*, que aparece como el testamento de Furet, es su notable combinación de radicalidad y complejidad. Hay una constatación de fracaso categórica, inapelable y sin nostalgia, de la experiencia soviética, y, con ella, de la idea comunista. Hay un rechazo, más general, de la idea de un sentido de la historia, causal o teleológicamente determinado, y de la de una sociedad sin tensiones, sin desigualdades y sin conflictos, que haría realidad integralmente las promesas de libertad, de igualdad y de fraternidad contenidas en la idea de democracia, una sociedad en la que, en otros términos, la democracia real coincidiría con su concepto. Y hay un apego no menos firme a la idea de la democracia como única forma política moderna compatible con las ideas de universalidad, de libertad y de justicia.

A partir de ahí se despliega una dialéctica contenida por completo en las páginas extremadamente densas de la conclusión, y que se encuentra en acción, de manera implícita o explícita, en todos los escritos reproducidos en ese volumen.

Primero, la democracia liberal, que, contrariamente a lo que piensa Sartre, constituye, más que el marxismo, el horizonte insuperable de nuestro tiempo, es profundamente insatisfactoria y frustrante, por las tensiones entre sus componentes fundamentales, por la antinomia esencial de los derechos humanos y del mercado, por la inseguridad del individuo democrático, por las desigualdades que genera la competencia capitalista con la que sin embargo el pluralismo político comparte intereses.

Segundo, dentro de estas imperfecciones y tensiones, hay un lugar posible y necesario para la acción política y para la reforma económica y social, indispensable para atenuar tales imperfecciones y administrar dichas tensiones.

Tercero, Furet no deja de constatar una crisis de la acción política, debida específicamente a la persistencia de un pasado no cuestionado, en parte a las circunstancias particulares de tal o cual país, empezando con Francia y Estados Unidos, pero en parte también al déficit político congénito del liberalismo.

Cuarto, este déficit vuelve inevitable, y a veces indispensable, el renacimiento de utopías revolucionarias. De cualquier modo, estas sólo tienen un papel positivo si son cortas y limitadas, bajo pena de desencadenar el proceso delirante y mortífero del terror o el totalitarismo.

Y quinto, ninguna representación de una “sociedad distinta” o de una utopía positiva tiene en la etapa actual verdadero contenido. De donde el fenómeno de movimientos revolucionarios sin horizonte revolucionario.

Libre al mismo tiempo de toda nostalgia del romanticismo revolucionario y de toda ambición de carrera política, Furet combinó, durante las últimas décadas de su vida, una doble ambición, la cada vez más filosófica de remontarse a los orígenes del totalitarismo moderno, y la de contribuir, sobre las ruinas de este, al renacimiento de una política realista y reformista.

Por una política iluminada

Se trata, después de la experiencia trágica de veinte siglos, de escrutar aquello que la hizo posible, para volver a empezar con el pie derecho, con una política que, más allá de la ideología, respete la autonomía respectiva de lo teórico y de lo práctico sin dejar de mantener entre ellos un diálogo indispensable.

Por una parte, al reflexionar en el destino de las revoluciones, se encuentra cada vez más con la importancia de la dimensión religiosa. Por otra, no deja de alentar los análisis y las experiencias que podrían renovar el debate y la vida política y social: ese es el sentido de la Fundación Saint-Simon, lugar no de conspiración política sino de reflexión y diálogo sin tabúes personales o ideológicos.

El programa de su reflexión personal, así como los diálogos que alienta, está muy bien trazado en el gran artículo de 1990 sobre "Las hojas muertas de la utopía". El punto de partida es una apuesta por una política iluminada: "No hay fatalidad en que los ciudadanos modernos tengan que elegir entre ocuparse de sus asuntos o militar por ideas locas." Para evitar esta alternativa, llama a hacer un nuevo examen en profundidad de la cultura política en la que vive Europa desde hace doscientos años. "La idea democrática es más que nunca la regla, pero justamente acaba de regalarse un terremoto para su cumpleaños. ¿Cómo podríamos salir de esto sin haber sufrido cambios [...]? Las relaciones del cristianismo y de la democracia, los de la república y el progreso, la relación de los ciudadanos con el Estado, la dialéctica de los derechos formales y de los derechos sociales, la agresividad del hombre moderno hacia la naturaleza, es larga la lista de las grandes cuestiones que no podrán pensarse mañana como se pensaron ayer. Para los que quieran reflexionar al respecto, hay mucho que hacer."

Y sin embargo los años que separan este programa de la muerte de Furet son más bien años de decepción.

Constata que Francia no llega a deshacerse de sus mitos, que la paralizan, o que no quiere hacerlo. Rechaza, desde el principio, en las "revoluciones de terciopelo" de los países de Europa del Este, sea cual sea su simpatía hacia sus autores, cualquier cosa que no sea una restauración de modelos anteriores al comunismo o presentes en Occidente. Y la evolución de sus sociedades le da la razón. Consagra a Israel análisis cálidos y lúcidos, pero no es seguro que su carácter democrático pueda resistir los ataques, interiores y exteriores, del nacionalismo y de la religión.

Ante todo, sigue con una simpatía irónica la evolución de Estados Unidos, donde pasa un trimestre cada año. Saluda las tentativas de Carter y de Clinton para renovar la democracia norteamericana. Sobre todo, analiza el feminismo estadounidense y la moda de lo *politically correct* como expresiones originales, específicamente norteamericanas, de las pasiones democráticas. Pero es respecto de estos movimientos que formula su diagnóstico de que se trata de pasiones revolucionarias sin horizonte revolucionario, es decir, sin verdadera representación de otra sociedad. La aventura de los "antimundialistas", al presentarse como "altermundistas" y al afirmar que "otro mundo es posible" sin dar nunca el menor contenido a esta afirmación, vendrá a confirmar con luminosidad a su análisis.

Sin embargo, y aquí está el punto esencial, Furet también es pesimista en cuanto al estado de la política moderada y realista que él llama indiferente. En realidad, escribe a finales de 1994 en unas líneas proféticas consagradas a la "democracia loca" de Estados Unidos, "la escena norteamericana, como de hecho la de Europa, está corta de ideas políticas. Sin embargo, contrariamente a su reputación, es rica en extremismos: la *political correctness* a la izquierda, el fundamentalismo bíblico a la derecha. Pero estas ideologías, limitadas a medios minoritarios en el interior de ambos campos, sacan su influencia del hecho de que nada substancial llena el espacio que los separa. Su ruidosa beligerancia colma un vacío, sin ofrecer solución a ningún problema. De manera que, en ambos lados, las ideologías ofrecen una imagen caricatural de los dos grandes partidos, y hacen de la política una máquina de decepciones".

Furet habría sido el último en sorprenderse de que esta "máquina de decepciones" produjera ya sea una despolitización que dejara el campo libre a los corporativismos, a los populismos y a las manipulaciones oportunistas, corruptas y corruptoras de toda laya, ya sea utopías revolucionarias sin contenido, pero que obtuvieran de su abstracción misma un potencial de violencia nihilista. El choque de los fundamentalismos y la crisis de las políticas de derecha y de izquierda, al mismo tiempo frente a la violencia y frente a los efectos sociales de la globalización, que dominan el panorama internacional, habrían confirmado su actitud compleja y prudente ante los dos grandes fenómenos, ligados, a los que consagró lo esencial de su obra: la utopía y la revolución.

En ambos casos, las considera como a veces inevitables, como reacción a un estatus quo insoportable y bloqueado, y como factores a veces indispensables de progreso. Pero, como lo expresa Hannah Arendt en sus libros sobre la violencia, le da pavor que se desboquen y se instalen.

Desde 1986, en una entrevista con Mona Ozouf, Jacques Julliard y Jean Daniel, confesaba al respecto: "Me siento ambiguo y doble, y no creo que pueda ser de otro modo. No podemos recusar el fenómeno revolucionario, aunque sea imposible por definición pensarlo en términos de derecho. Por una parte, más valdría que la evolución de la Historia se

hiciera sin revolución. Pero tampoco podemos excluirlo, en ciertas situaciones. [...] Pienso sin embargo que a las revoluciones les conviene ser lo más posible paréntesis breves. Lo peor son las revoluciones muy largas, una interminable ausencia de derecho. [...] Todo el problema de las revoluciones está en lograr que terminen.”

No obstante, también sabe que, como lo dice Max Weber en cuanto al materialismo dialéctico, la revolución “no es una carroza de la que podamos bajarnos cuando queramos”. Sabe, como lo muestra el ejemplo de Rusia, que el final de la revolución no significa por fuerza el final de la ausencia de derecho. Sabe, con Tocqueville, que lo más importante, en los periodos posrevolucionarios o aparentemente tranquilos, tanto como en los periodos de efervescencia y paroxismo, es conservar con vida “el gusto sublime de la libertad” y el respeto del derecho, únicos antídotos a las pasiones bajas o delirantes. Pero sabe también que el hombre no vive sólo de libertad y derecho. Su gusto y su sentido de la política son muy grandes como para reducirla a una postura de protesta moral permanente, o fundarla únicamente en los derechos humanos o la compasión humanitaria.

Al final de su vida, empezaba a preparar un libro sobre Napoleón. Quizás lo que le interesaba ante todo era, por una parte, el carácter extraordinario e imprevisible de un destino individual y, por otra, su inserción en la continuidad de la excepción francesa. En todo caso, no se trataba con certeza del culto a los grandes hombres ni cualquier tentación bonapartista o la nostalgia de la aventura militar. Pero no puedo evitar, al terminar este prefacio, evocar el final del *Napoléon* de Georges Lefebvre, otro gran historiador de la Revolución francesa, que cita un pasaje célebre de Déracinés de Barrès. Ahí vemos que los siete héroes, jóvenes perdidos en una sociedad mediocre y corrompida, cuando visitan la tumba de Napoleón en los Inválidos, buscan a “un profesor de energía” y sueñan con lo que, “axioma, religión o príncipe de los hombres”, los elevaría por encima de sí mismos.

Tal vez, velada o inconscientemente, François Furet sentía que al salir de las revoluciones del siglo XX el porvenir podía pertenecer no al “derecho común de las democracias”, como él lo había deseado, sino al surgimiento de nuevos profetas y nuevos Césares. Tal vez se sentía en la misma situación que los contemporáneos de Napoleón, a los que estaba ligado, como Benjamin Constant y Chateaubriand, o sus sucesores, como Tocqueville y Quinet, o los sucesores de sus sucesores, como Halévy y Aron: espectadores y a veces actores de conmociones y aventuras de las que entienden el origen, de las que a veces pueden admirar la virtud transformadora y la grandeza, pero de las que denuncian sobre todo los peligros para la paz y la libertad.

En todo caso, la lección que nos transmite y que ilustra con brillantez es esta: frente a “las nuevas tormentas que se están formando”, para hablar como su querido Chateaubriand, hay pocas actitudes más dignas, más lúcidas y más saludables, a pesar de todos sus límites, que la del liberalismo melancólico.

Este estudio de Pierre Hassner es su prefacio a la edición de los escritos políticos de François Furet, que aparecen este trimestre en la colección *Bouquins*, de la editorial Laffont, con el título: *Penser le XX^e siècle* (1184 p.). Agradecemos al editor y al autor que hayan tenido a bien autorizarnos reproducirla para nuestros lectores.

1 Ver estos textos en *La Révolution française*, Gallimard, col. “Quarto”, 2007.

2 *L'Atelier de l'histoire*, Flammarion, 1982, pp. 30-31

3 Está hablando de Lionel Jospin.

Revue des revues, sélection de décembre 2007

Pierre Hassner : « François Furet et le libéralisme mélancolique »
article publié initialement dans *Commentaire*, printemps 2007.

Traducteurs :

Anglais : Vandana Kawlra
Arabe : Selmane Ayache
Chinois : Yan Suwei
Espagnol : Arturo Vázquez Barrón
Russe : Ekaterina Belavina

Droits :

© *Commentaire* pour la version française
© Vandana Kawlra /CEDUST de New Delhi
© Selmane Ayache /Bureau du Livre de l'Ambassade de France en Algérie pour la version arabe
© Yan Suwei /Centre culturel français de Pékin pour la version chinoise
© Arturo Vázquez Barrón /Institut français d'Amérique latine pour la version espagnole
© Ekaterina Belavina /Centre culturel français de Moscou pour la version russe