

¿Cómo, por qué se inventó lo social? ¿Por qué las democracias dignas de ese nombre instauraron en todas partes la solidaridad, el rol social del Estado? Este libro, ya clásico, responde a esas preguntas. Lo social se presenta como una invención necesaria para volver gobernable a una sociedad que ha optado por el régimen democrático. Toda su historia se presenta como la búsqueda de una vía que rechace tanto la Revolución como la tradición autoritaria, los errores del liberalismo tanto como las ilusiones del socialismo. En contra de una difundida opinión, lo social no es lo que divide a la sociedad; por el contrario, contribuye más que cualquier otro factor, en tanto registro intermediario entre lo civil y lo político, a reducir las pasiones políticas en las democracias.

Jacques Donzelot enseña sociología política en la Universidad Paris X-Nanterre.

I.S.B.N. 978-950-602-547-2



Nueva Visión

Jacques Donzelot

La invención de lo social

Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas



Claves

Problemas

COLECCIÓN CLAVES
Dirigida por Hugo Vezzetti

Jacques Donzelot

LA INVENCION
DE LO SOCIAL

ENSAYO SOBRE EL OCASO
DE LAS PASIONES POLÍTICAS

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Donzelot, Jacques

La invención de lo social, ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas - 1ª ed. - Buenos Aires: Nueva Visión, 2007
192 p.; 20x13 cm.

ISBN 978-950-602-547-2

1. Ensayo Francés 2. Ciencias Políticas. I. Cardoso, Heber,
trad. II. Título
CDD 844:320

Título del original en francés:

L'invention du social. Essai sur le declin des passions politiques

© Éditions du Seuil, mayo de 1994

La primera edición de esta obra fue publicada por Fayard en 1984

Traducción de Heber Cardoso

ISBN 978-950-602-547-2

Prohibida su venta en España



Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema –incluyendo el fotocopiado– que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

© 2007 por Ediciones Nueva Visión SAIC. Tucumán 3748, (1189)
Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que
marca la ley 11.723. Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

*Para Philippe,
que se convirtió en ciudadano en 1981,
y Jules,
que lo será en 2001,
este breve tratado
sobre instrucción política
en forma de odisea de la socialidad.*

ÍNDICE

| | |
|-------------------------------------------------------|-----|
| I. LA CUESTIÓN SOCIAL | 15 |
| El atolladero de la soberanía | 17 |
| La fractura del derecho..... | 26 |
| El vacío social | 37 |
| II. LA INVENCIÓN DE LA SOLIDARIDAD | 55 |
| Émile Durkheim | 57 |
| León Duguit y Maurice Hauriou | 64 |
| Léon Bourgeois | 76 |
| III LA PROMOCIÓN DE LO SOCIAL..... | 89 |
| El derecho social..... | 92 |
| La separación entre lo social y de lo económico | 102 |
| Hacia el Estado-providencia..... | 114 |
| IV. LA MOVILIZACIÓN DE LA SOCIEDAD | 129 |
| Cambiar la vida | 135 |
| Cambiar la sociedad | 147 |
| Lo social se vuelve autónomo | 160 |
| Malestar en la política | 179 |

Sin duda, este libro debe su existencia a esa forma moderna del desencanto que afectó a la generación de 1968 hacia fines de la década de 1970, cuando fue preciso comprobar que ninguna alternativa política venía a suceder al movimiento que nos había llevado a impugnar con tanta energía el orden de la Ciudad. El efecto de aquella impugnación se agotaba en la mera transformación de las costumbres de la sociedad, sin mellar realmente el sistema de apuestas políticas oficiales, apartándonos de la cosa política en vez de ofrecernos el renovado manejo de la misma, al que aspirábamos. A partir de esa frustración, muchos tomaron posición, denunciando como ilusiones las alocadas ingenuidades que los habían llevado a ver, al respecto, negro al mundo existente y blanco al mundo posible. Un realismo sin orillas tiñó entonces su pensamiento, llevándolos a veces hasta los límites del cinismo. Otros, por el contrario, se obstinaron, haciendo de sus esperanzas difuntas ya no el principio de una crítica de las formas de la vida social en este mundo, sino el de una aversión casi mística del mundo. En la estricta parte que tiene que ver con nuestra historia, el terrorismo fue en lo esencial eso: la voluntad de destruir un mundo que había destruido tan hermosas ilusiones. Tanto ese realismo como ese misticismo resultan evidentes defensas contra el desencanto moderno. Más que razonarlo, lo racionalizan, instalándonos en él antes que permitirnos salir del mismo. Para evitar estas trampas de los tiempos actuales, hemos sentido la necesidad de razonar ese desencanto. Razonarlo en el doble sentido de la expresión: establecer las razones que han concurrido para engendrar este

fenómeno, y también para acercar en alguna medida a la razón a quienes se complacen en él sin tratar de comprender que es el precio de algo.

¿A qué se debe esa lenta extinción de las pasiones políticas en nuestra sociedad, ese desapego frente a los grandes ideales del siglo pasado en beneficio de formas cada vez más juiciosas de inversión de nuestras energías en "lo social", en las apuestas de la vida cotidiana, en la bonificación del sistema inmediato de nuestras relaciones personales y sociales? ¿A qué si no precisamente al progresivo auge de lo social, ese género híbrido que se construyó en la intersección de lo civil y lo político, asociando ambos registros con el objetivo de neutralizar el violento contraste que oponía al imaginario político moderno con las realidades de la sociedad civil y mercantil? La consolidación de una soberanía igual para todos, la exaltación de la fraternidad voluntaria, que habían constituido la fuerza de los revolucionarios, fueron reemplazadas por una moral de la solidaridad, que se legitima a partir de la necesidad de mantener la cohesión de las relaciones sociales más que del sueño republicano de una sociedad voluntaria, erigida sobre las ruinas de la fatalidad, donde el *Ancien Régime* pretendía encerrar las relaciones entre los hombres. Ya no luchamos en nombre del derecho, por el derecho, sino por *nuestros* derechos, por nuestros derechos sociales, en tanto definen los privilegios específicos o las compensaciones locales acordadas a tal o cual sector de la sociedad, en razón de perjuicios singulares que, según considera, experimenta como consecuencia del hecho de la división social del trabajo. La exigencia absoluta de justicia se ha borrado en aras de las querellas sobre la relatividad de las oportunidades con las que se benefician algunos y los riesgos que corren otros. Al mismo tiempo, la noción de responsabilidad desaparecía lentamente en beneficio de una socialización de los riesgos de la vida considerados como simple azar, socialización que ya no imputa a nadie la desgracia de los demás, que ya no le exige a nadie su felicidad. Asimismo, en vez de las certezas que se enfrentan en la sociedad, ahora son las diferencias las que piden ser reconocidas por aquella; ya no aspiran a comandar su futuro, sino que se conforman con pedir un lugar en esa gran mesa de negociación permanente donde se organiza cada vez más la vida social, hacia un futuro que ya nadie se atreve a designar con la palabra, en absoluto rutilante, "cambio".

Ante las ambigüedades pasionales de las grandes palabras de la naciente República, lo social ha venido a oponerles el vocabulario virtuoso de una moral del justo medio. Ahora somos menos soberanos y más empujados a convertirnos en *autónomos*, menos responsables individualmente y más llamados a *implicarnos colectivamente*. Ya no estamos respaldados por contratos, civiles o políticos, de naturaleza tal que comprometan seriamente nuestros comportamientos, sino que somos permanentemente arrastrados por el infinito procedimiento de negociación de nuestros destinos privados y públicos, suponiendo que esa distinción todavía conserve algún sentido. Tanta *virtud* no podía ir acompañada sino por la desaparición de toda *virtud*, de todo poder propio en la sociedad. Y la progresión de lo social va de la mano con la lenta disolución de todas las instancias que en la sociedad —familia o movimiento obrero, por ejemplo— tendían a comportarse como sujetos de la historia. Hasta tal punto que incluso se ha vuelto difícil hablar simplemente de la sociedad como no sea bajo una forma de alguna manera sintomática, como residuo que se hostiga o fantasma que se alucina.

Eso explica nuestra morosidad, ese extraño embotamiento aportado por la modernidad en su estadio acabado. Pero, ¿se puede hacer semejante pintura sin darle un marco, sin buscar la razón y el sentido de esa transformación? Ésta caracteriza a todas las democracias occidentales, pese a que en lo sucesivo la única democracia que tomaremos en consideración será la francesa. ¿Qué relación se puede establecer, entonces, entre la democracia y ese modo de reorganización de la sociedad?

De hecho, desde que se considera a lo social en relación con el hecho político de la democracia, aparece un aspecto muy diferente de las cosas, donde al desencanto que implica la limitación de las pasiones cede el lugar el asombro ante una invención según la cual tenemos que poder vivir sólo en un régimen de libertad: si la solidaridad ha llegado a ir en contra de la soberanía como fundamento efectivo del poder del Estado republicano, es porque una tal noción debía ser absolutamente inventada de modo que proporcionara a la acción de ese Estado un criterio compatible con su definición democrática. O sea, un criterio adecuado para conjurar las terribles ambigüedades inherentes al concepto de soberanía, sobre el que podían apoyarse legítimamente tanto quienes entendían que todo debía pasar por el Estado como quienes no

querían reconocerle ninguna autoridad.

La solidaridad establecía por una parte el papel social del Estado, en oposición a los partidarios de un liberalismo autoritario, que no siempre descartaban recurrir a la dictadura si veían que la democracia se volvía en su contra. Pero, por otra parte, se le asignaba un límite a ese papel, de modo de respetar las libertades e iniciativas de cada uno en el marco del progreso común de la sociedad, contra toda tentación subversiva de reorganización estatista de la sociedad. Asimismo, el derecho social se apoya sobre la invención, surgida del cálculo tranquilizador, de un método de resolución de los problemas sociales que permite garantizar a todos contra los perjuicios que experimentan, sin renunciar por ello a la neutralidad del Estado ni a comprometerlo en la vía de una concepción partidaria de la justicia social. Del mismo modo, por fin, los procedimientos de implicación que se han desarrollado recientemente mediante el recurso generalizado a la negociación, y que organizan una confrontación constante entre los fines y los medios del desarrollo, confieren un sentido inmediato y tangible a la forma democrática, ya que la vida social efectiva se convierte cada vez más en el lugar donde se puede decidir el futuro de la sociedad.

Así vinculado con su determinación política, lo social aparece como una invención necesaria para hacer gobernable a una sociedad que ha optado por un régimen democrático. Toda su historia se presenta como la búsqueda de una vía que evite tanto las horcas caudinas de la Revolución como las de la tradición, a los efectos de aportar una solución específicamente republicana a la cuestión de la organización de la vida de los hombres en sociedad, más allá de los imperativos doctrinarios del liberalismo y el socialismo.

En esta obra se entremezclan permanentemente dos lineamientos. Uno, que podríamos calificar como *psicoanálisis histórico de nuestra relación con lo político*, y que se ocupa en seguir nuestro imaginario de partida, ese sueño de un orden justo y armonioso —por natural o convocado por la historia— de la sociedad finalmente liberada del despotismo que la oprimía, hasta su derrumbe en la realidad procedimental de lo social, donde desaparece toda referencia posible a cualquier orden natural o histórico de la organización humana. El segundo podría denominarse más bien *psicoanálisis político de nuestra historia* y consiste en describirla —a partir del

hecho político que es la inauguración democrática de la República, con la decepción que representa la forma democrática en relación con el ideal republicano— como desprendida de las invenciones aportadas en respuesta a las contradicciones surgidas en el seno de ese ideal y que amenazan directamente a la forma democrática.

La palabra psicoanálisis no significa que aquí se proponga un tratamiento psicoanalítico de los materiales históricos; simplemente, el psicoanálisis ofrece el modelo de un relato que reúne en un solo movimiento explicativo el imaginario y la decepción, el traumatismo y la invención de soluciones reparadoras. Pues bien, intentamos aquí una historia de lo social que vea en él el modo de reabsorción de las contradicciones internas que surgen en el ideal republicano cuando se encuentra enfrentado, por la forma democrática, con la división de la sociedad, historia de un problema y de su solución, de un ideal y de su resolución.

Para aquellos que sólo aprecian las tesis bien ordenadas, a los que les causaría irritación la permanencia de semejante ambivalencia en un relato explicativo, puedo ahorrarles el suspenso y contarles de entrada que al final el autor, al igual que la cabra de Monsieur Seguin, sucumbe ante los helados encantos de la posmodernidad. Pero eso no es lo esencial. El susodicho autor reserva para un libro posterior el examen de las características paradójicas de la “civilización del cambio”.

Es más bien el momento de agradecer a quienes me ayudaron a realizar este libro. En la primera fila debo colocar a Jean-Paul Curnier, quien desempeñó el difícil papel de interlocutor privilegiado a lo largo de toda la formalización de este análisis, al mismo tiempo que el de colaborador ocasional en la elaboración del último capítulo, todo ello gracias a su competencia muy particular en lo referido a los procedimientos contemporáneos de animación de la vida económica y social. Al cabo de los veranos que pasamos juntos tratando de elucidar las razones tanto de nuestras adhesiones como de nuestras reticencias frente a una sociedad que es la nuestra, este libro se fue convirtiendo un poco en suyo. No obstante esta estrecha connivencia, por más valiosa que me resultara, no habría sido suficiente para sostener el trabajo de largo aliento exigido por esta obra, que sin duda nunca habría existido sin el constante aliento de François Roustang y Catherine Mével. Mi gratitud se extiende asimismo a quienes

tuvieron la gentileza de leer una y a veces varias versiones sucesivas del texto, y ayudarme con sus observaciones y consejos: Robert Castel, Pierre Lantz y Pierre Birnbaum, sin olvidar, por cierto, a Jean Baudrillard, quien me asistió durante todo el lento parto y a menudo me estimuló con sus réplicas en el marco del curso, tan cómplice cuanto contradictorio, que impartimos juntos desde hace muchos años en la Universidad de Nanterre. Finalmente, la última de mis deudas, aunque no la menor, fue la que contraí con Jean-Baptiste Grasset, quien me brindó una ayuda sustancial para darle forma definitiva al texto.

Capítulo 1 LA CUESTIÓN SOCIAL

Con mucha frecuencia lo social representa lo que divide en la democracia, lo que opone los partidos en cuanto al ritmo deseable para su avance y al mejor método para mantenerlo. Unos confían más bien en los recursos naturales de la economía liberal, mientras que los del bando opuesto sólo creen en el papel social del Estado. Pero todos sospechan que, a través de lo social, se pretende hacer algo que no es precisamente social: procurar mantener sin cambios un orden social injusto mediante algunas reformas superficiales o bien, a la inversa, querer instaurar un orden estatista de la sociedad que le arrebatará todas las libertades, que la someterá con el falaz pretexto de servirla mejor. Todas las partes concuerdan en hacer de lo social el objetivo declarado de sus políticas, el criterio común sobre cuya base decidir su fracaso o su triunfo. La adhesión a esa misión social constituye una especie de diploma de republicanismo, del cual sólo prescinden las organizaciones más extremistas, las que por voluntad propia se colocan fuera de toda referencia a la República democrática.

De esta manera, lo social sólo divide dentro del consenso del que es objeto. Pero, ¿qué es lo que constituye dicho consenso? ¿En qué se sostiene? ¿Cómo apareció? Diríase que si todos o casi todos están de acuerdo en “ocuparse de lo social”, ello se debe sencillamente a que existe un déficit de lo social. Pero, ¿en relación con qué se mide dicho déficit? ¿En qué consiste? Y, sobre todo, ¿cómo es posible que se haga particular cuestión de ello en nuestro régimen político? Está atado a su destino; pero, ¿cómo se ha vinculado entonces con su historia?

Trataremos de demostrar que esa necesidad de “ocuparse de lo social” surgió en momentos en que el ideal republicano, forjado en el siglo del Iluminismo, se vio enfrentado con la forma democrática cuando ésta se puso en práctica por primera vez, es decir luego de la revolución de 1848. Y que en esa ocasión todas las certezas y todas las promesas contenidas en el ideal republicano se mostraron afectadas de invalidez y relegadas al desván de las ilusiones en beneficio de una cuestión cuya resolución implicaba visiblemente la supervivencia de la República: *la cuestión social*.

Hasta esa fecha, 1848, la República aparecía en efecto como una respuesta global a los problemas de la vida en sociedad. No tenía enemigos a su izquierda y los que enfrentaba a su derecha eran todos partidarios, de un modo más o menos residual, de la legitimidad del poder por derecho divino, de restricciones en cuanto a la soberanía de todo el pueblo. No existían, no podían existir, problemas en el orden de la Ciudad —pensaban, en consecuencia, los profetas de la República—, como no fuera debido a la persistencia de una forma injusta e irracional de legitimación del poder, que mantenía en la sociedad formas correspondientes de opresión y falta de armonía, destinadas también ellas a desaparecer. Sin duda la República había flaqueado por primera vez desde la Revolución de 1789, pero eso se atribuirá a una impiadosa adversidad, y así el ideal permanecía intacto. Más aun, se fortalecía ante el espectáculo de flagrante inestabilidad que ofrecían los regímenes híbridos que se sucedían durante la primera mitad del siglo XIX; dicha inestabilidad demostraba que esos regímenes sólo estaban allí para frenar el progreso de la República, que constituía en los hechos el único medio verdadero para clausurar la era de las revoluciones, abierta en el siglo anterior.

Después de 1848, por el contrario, la República ya no aparecerá como una respuesta, sino como un problema, será menos un remedio que un desafío a resolver. Al igual que la Gran Revolución, la de 1789, había dejado la impresión de ser un impulso inacabado, un movimiento que había mantenido su línea radicalizándola hasta que ese mismo rigor engendrará una reacción —punto de apoyo para la reacción a secas—, un flujo seguido por un reflujo que borraba parcialmente la realización, pero que no alcanzaba a conjurar la fuerza de la idea republicana; del mismo modo, la revolución de 1848 muy pronto ofrecía la imagen de una parálisis interna, de un

proceso cerrado sobre sí mismo, que provocaba su autodestrucción antes que la represión por parte de un enemigo bien definido, de una fractura dentro del tema republicano antes que la recuperación de su consolidación. A partir de ese acontecimiento se comenzó a hablar de la República como si fuera un ser frágil, con el corazón afectado por una enfermedad a la que se denominaba “la cuestión social”. No existía político de la Tercera República que no hiciera su experiencia produciendo algún opúsculo sobre la cuestión social y el modo de resolverla. Y, así, las respuestas se amontonaban, se criticaban y se interpelaban entre sí a partir de aquel momento, tanto tiempo después de que, de alguna manera, se olvidaran los términos de la pregunta en beneficio de la batalla de las respuestas.

Si, entonces, se quiere comprender por qué es preciso “ocuparse de lo social” en nuestra sociedad, hay que remitirse en primer término a ese acontecimiento, a ese momento, cuando lo social aparecía como una cuestión que abría la historia real de la República luego de que ésta perdiera el prestigio de la virtualidad. La hipótesis que sostendremos es que la revolución de 1848 constituye para la República una *inauguración en forma de traumatismo inicial*.¹ Y que si queremos recuperar los términos de esta cuestión social que atormenta y comanda su destino, es preciso volver al trabajo de develamiento producido en 1848.

I. EL ATOLLADERO DE LA SOBERANÍA

El primer efecto de desilusión producido por la revolución de 1848 concierne sin ninguna duda al concepto central de la

¹ A la magnífica demostración de François Furet sobre la Revolución Francesa, le debemos la posibilidad de separar la historia efectiva de nuestra sociedad de su anclaje en ese acontecimiento mítico. Sin duda que es en relación con ese acontecimiento cómo les gusta representarse a las fuerzas políticas, adornar sus verdades partidarias con el prestigio de esa gran gesta revolucionaria. Pero esto no es la prueba de que todo se haya jugado allí. Muy por el contrario se podría decir, puesto que en dicha ocasión los ideales políticos se ofrecieron, de alguna manera, en una representación gratuita. Fuera de toda referencia obligada a la sociedad, en ausencia de todo verdadero enfrentamiento con su expresión democrática. Y por eso pudieron desplegarse hasta la caricatura, alimentarse incluso de la caricatura que se ofrecían mutuamente con “el Terror” y “el complot de la reacción”. Cf. François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1979.

República: la idea de la igual soberanía para todos, llamada a reemplazar con un orden natural (por lo tanto, estable) de la sociedad a un orden artificial (por lo tanto, inestable) que reinaba hasta entonces, cuando la soberanía le era reconocida a un solo hombre o a una sola fracción de la sociedad.²

Sin duda, el principio del sufragio universal ya se había proclamado en 1793. Pero no había tenido aplicación alguna. La imagen que deja 1793 no es la de la primera democracia, sino más bien la del Terror. Y ese será, durante toda la primera mitad del siglo XIX, el argumento político mayor de los partidarios de la monarquía constitucional en contra de los republicanos. En nombre de esa experiencia, hombres como Louis Guizot o Benjamin Constant se oponían a la ampliación de la capacidad política a las clases necesitadas. Sostenían que la atribución de dicha capacidad a quienes no tenían propiedad alguna que defender ni oportunidad alguna para lograrla no podía, como lo demostraba el ejemplo del Terror, sino acarrear una demagogia que introducía la ilusión política en el espíritu de quienes no tenían más que los brazos para vivir, una demagogia que los apartaba del esfuerzo laborioso. Con la consecuencia de la instauración de un despotismo no menos arbitrario que el derrotado, tal vez más temible aun. Al definir de ese modo al Terror, como el resultado de un concepto de soberanía equivocadamente extendido a todo el pueblo, los liberales constitucionalistas podían apropiarse de los logros civiles de la Revolución —la libertad de trabajo y de comercio— al mismo tiempo que rechazaban su espíritu político. Conservaban para sí las prudentes liberalidades de la Constituyente y remitían la República a los desbordes de la Convención.³

Para los republicanos, el problema consistía, pues, en enmendar su ideal frente a su ascendencia dictatorial, demostrar la presencia intacta del espíritu democrático por debajo de los desgarramientos de las facciones, disculpar el

² Sobre la revolución de 1848 la literatura es escasa, comparada con las montañas de libros escritos sobre las de 1789 y de 1917. Un relato clásico de los acontecimientos se encuentra en la *Deuxième République*, de Louis Girard, Calmann-Lévy, 1968. Un estudio mucho más penetrante es el de Maurice Agulhon, *Apprentissage de la République*, Seuil, 1973. Lo mismo vale para *Quarante-huitards*, col. Archives, Gallimard, 1975. Una presentación muy empática de las jornadas de febrero y junio fue realizada por Georges Duveau, 1848, col. Idées, Gallimard, 1965.

³ El texto más significativo de esta corriente es el de Benjamin Constant sobre los *Effets de la Terreur*.

Terror arguyendo la presión ejercida por la reacción. En ese sentido, a partir de 1840 se desarrolla toda una apologética revolucionaria con las obras históricas de Lamartine, Louis Blanc, Buchez y Roux, Esquiros y, sobre todo, de Michelet.⁴ Todos sostenían, en lo fundamental, que ante la fuerza aliada de los conspiradores de adentro y de sus cómplices de afuera, el Terror había sido el medio utilizado para provocar un sobresalto nacional, en absoluto un sistema de gobierno, puesto que quienes debieron recurrir a él asumieron el riesgo de ser sus víctimas, cosa que casi siempre ocurrió. Ese destino trágico constituiría paradójicamente la prueba de su fundamental inocencia política. El Terror no habría sido, pues, el resultado de un sistema sino el efecto de una coyuntura y, además, de una coyuntura inevitable: "La primera República desgarró la carne de la libertad, por la cual fue engendrada, tan fatalmente como el niño al llegar al mundo desgarró la carne de su madre".⁵ La pureza de principios de los Convencionales no se puede poner en duda; decretaron el sufragio universal y tan solo las circunstancias, y luego la reacción, impidieron su puesta en práctica.

De este modo, revigorizados por la recuperación de la pureza de intenciones bajo la presión titánica que impuso al movimiento revolucionario una adversidad no menos desmesurada, los republicanos podían pasar a la ofensiva, devolviendo la sospecha que el recuerdo del Terror hacía pesar sobre ellos contra quienes lanzaban dicha acusación. La insistencia de los hombres de Louis-Philippe sobre el Terror, sobre el perjuicio decisivo que el mismo causaría al ideal republicano, en el fondo no habría tenido como objetivo más que rechazar la opción decisiva en cuanto a la legitimidad del poder. Esa acusación toma más cuerpo cuando se advierte que la restricción de la capacidad electoral mediante la técnica censataria bajo Louis-Philippe producía una consecuente limitación de los derechos civiles. El derecho de asociación quedaba limitado de la manera más rígida luego de la ley de 1834, que se orientaba a los clubes republicanos, pero que también alcanzaba de rebote a las asociaciones obreras. Tanta prudencia en la ampliación de la capacidad política a las capas menos cultivadas de la sociedad tendría,

⁴ Lamartine, *Histoire des Girondins*; Buchez y Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution*; Esquiros, *Histoire des Montagnards*; Michelet, *La Révolution française*; Louis Blanc, *La Révolution française*.

⁵ Louis Blanc, *op. cit.*

pues, como único objetivo mantenerlas en la incapacidad de unir y organizar sus fuerzas de trabajo. Tanta suficiencia en la pretensión de defender el principio del derecho en contra de los desbordes populares no sería más que una coartada para un uso restrictivo del derecho, una máscara liberal para encubrir de hecho una nueva aristocracia financiera e industrial más que de toga y terrateniente, pero tan dura como la anterior en la defensa de sus privilegios.

Las restricciones aplicadas por una parte a la soberanía política y por la otra a las libertades de la sociedad remitirían, pues, a una coherencia maligna orientada a perpetuar las unas en beneficio de las otras. Entre el despotismo de uno solo y el derecho del pueblo a disponer de sí mismo, sólo podían existir formas bastardeadas o encubiertas del dominio de los privilegiados. Al demorar el traspaso decisivo de la soberanía del príncipe a todo el pueblo, no se hacía más que contemporar y encender en la sociedad el fuego de mil conflictos que la dividirían cada vez más y la volverían ingobernable. Este razonamiento de los republicanos contaba con la evidencia de los hechos; en efecto, hasta 1848, todos los conflictos estaban afectados por la cuestión de la legitimidad del poder central. Al margen de cuáles fueran sus bases sociales, los bandos antagónicos se alineaban bajo tal o cual distintivo para expresar su preferencia en cuanto al fundamento de la instancia suprema. El conflicto de banderas se parecía así a todas las apuestas del campo político para, en el fondo, congregarse en esta sola, única, cuestión: saber —como decía Blanqui— quién da sacralidad a los gobernantes: ¿el papa o el pueblo?

Del triunfo reconocido de la bandera republicana se podía esperar, pues, la resolución de los conflictos por la progresiva extinción de sus rivales de otra época y, a partir de este hecho, el agotamiento del motivo de las revoluciones y los cambios de gobierno. Pues la apelación a legitimidades laterales (orleanismo) o a regímenes híbridos (monarquía constitucional), ¿qué eran sino intentos por frenar ese traspaso ineluctable del poder del derecho divino a la soberanía de todo el pueblo? ¿Qué otra causa buscar para la inestabilidad de los gobiernos, para la historia atormentada del medio siglo anterior, sino el lento parto de un nuevo régimen que, mediante el triunfo de la soberanía popular, pusiera finalmente un término a todas esas turbulencias?

Todo comienza, en efecto, con la euforia de las proclamas y con la afiebrada instalación de las comisiones. El sufragio universal se decretaba al día siguiente del victorioso motín de febrero. Y el gobierno provisorio organizaba de inmediato la elección de una Asamblea Constituyente mediante el envío a los departamentos de comisarios de la República, encargados de suscitar candidaturas conformes al espíritu republicano. La elección tuvo lugar el 23 de abril y la Asamblea se reunió el 4 de mayo en el peristilo del Palais-Bourbon. Debía su existencia a la voluntad de los revolucionarios por demostrar que no tenían intención de reproducir el Terror. Y, ante esa Asamblea reunida, el pueblo de París desfila prolongadamente, saludando con entusiasmo a quienes consideraba como sus primeros representantes auténticos, demostrando así su apego a la República y a sus formas democráticas. Todo se impregnaba entonces de una atmósfera digna del Siglo de las Luces. Así, en primer plano, los parisinos podían ver, reunidos en una misma mancha clara, el traje blanco del representante Caussidière, quien había retomado el modo de vestir de los antiguos convencionales, y la sotana blanca del dominico socializante Lamennais. Ambos hombres se estrechaban la mano, lo que simbolizaba para todos la reunión de la forma republicana y de la sensibilidad socialista con los sufrimientos del pueblo. Era la imagen de la fraternidad, finalmente realizada, tras el despojo del déspota.

Sin embargo, en vez de la armonía prometida por una tan emocionante ceremonia, a lo que pronto se asistirá será al desarrollo de una implacable tragedia: la oposición entre esa Asamblea elegida y el pueblo de París, gracias al cual se había consumado su elección. Será una oposición que los llevará a descalificarse y a destruirse mutuamente, hasta preparar el terreno a una dictadura merced a las desilusiones y a los resentimientos acumulados en el transcurso de dicho enfrentamiento. Todo se desarrollará en tres actos, como en una obra clásica.⁶

En un primer momento, el 15 de mayo, el pueblo de París invadía la Asamblea Nacional. Acababa de enterarse que los patriotas polacos que se habían sublevado estaban a punto de ser masacrados y quería impulsar a la Asamblea para que decretara el apoyo armado de Francia a aquel pueblo herma-

⁶ Para un relato circunstanciado del drama de la primavera de 1848, cf. Ch. Schmitt, *De février à juin 1848*, París, 1948.

no. Como respuesta a esa presión, la muchedumbre sólo recibió mutismo y reprobación por la manera irrespetuosa de su proceder y por lo irreal de las resoluciones que exigía. Irritada por dicho rechazo, la manifestación se dirigió al palacio municipal para proclamar allí un nuevo gobierno provisorio, más avenido a su voluntad. Ese gobierno sólo duró hasta la llegada de la Guardia Nacional, que retomó las riendas de la situación.

Las jornadas de junio del mismo año constituyeron el segundo acto. Ante la amenaza que representaba para ella la presencia en París de una población obrera de los Talleres Nacionales, y que constituía la masa que se movilizaba en todas las manifestaciones, la Asamblea decidió la supresión de esos Talleres y la afectación del personal que empleaban a trabajos de desmonte en las provincias. Al enterarse de la supresión de esa institución que para ellos concretaba todos los logros de febrero, los obreros de París se parapetaron en sus suburbios, donde levantaron muchas barricadas para librar un combate que durará tres días, desde el 23 al 26 de junio. Era un considerable enfrentamiento que congregaba — al decir de Engels — tanta gente en uno y otro bando como en las más grandes batallas de Napoleón. Por un lado estaba, pues, el pueblo de los suburbios que levantaba barricadas por todo el Este de París. Contra él, la Asamblea Nacional, que hacía participar al ejército de Cavaignac, la Guardia Móvil, formada sobre todo por jóvenes obreros armados y pagados por el gobierno, la Guardia Nacional, de composición más burguesa, y para asegurar las medidas, las milicias provinciales, llegadas en formaciones enteras para defender la legitimidad de sus sufragios. Tres días de encarnizados combates dejaron un millar de muertos. Tres mil insurgentes fueron ejecutados de inmediato, apenas terminados los combates y millares de familias serán deportadas a Argelia. Al tomar conocimiento de la victoria definitiva de las tropas contra los insurgentes, la Asamblea unánimemente se puso de pie para gritar: “¡Viva la República!”

El último acto es la muerte de esa República, hecho que ocurrió el 2 de diciembre de 1851 con el golpe de Estado de Napoleón III, quien anunciaba ya el 10 de diciembre de 1848 la elección del futuro emperador para la presidencia de la República. Luego de los sangrientos enfrentamientos que habían hecho aparecer a la República como el régimen del desorden, Napoleón III simbolizaba el regreso al orden. Su

marcha hacia el poder imperial será apenas perturbada por una Asamblea cuyos miembros están irreductiblemente separados entre sí, y en el pueblo de París, por los cadáveres de junio. Apenas unas pocas barricadas se alzaban en la capital luego del golpe de Estado. “La barricada lucía lívida en la aurora”, escribirá Victor Hugo. En ella faltaban, sobre todo, quienes habían hecho la República, a los que ésta había hecho masacrar, internar o deportar.

El surgimiento de un antagonismo igualmente irreductible entre el pueblo de París y esa Asamblea republicana puede sorprender cuando se piensa en los vínculos tan fuertes que habían unido, luego de la Gran Revolución, a la población de los suburbios con los miembros de la Convención. En esa época, la relación se establecía por mediación de los clubes. En ellos se hacían escuchar los mejores oradores de la Asamblea; en esos recintos tomaban la temperatura de la opinión pública, de esa voluntad del pueblo sólo soberana en última instancia y donde el desconocimiento del movimiento así como de sus exigencias no podía significar sino flojedad o traición. Por otra parte, de esos clubes partían las peticiones mediante las cuales el pueblo expresaba la voluntad a sus “empleados”, como se los llamaba entonces, significativamente, a los representantes que ocupaban escaños en la Asamblea. La articulación de esos tres elementos — clubes, Asamblea, pueblo — había constituido la fuerza del mecanismo revolucionario. Tenía valor como modelo, más aun puesto que la noción de partido, en el sentido de distinguir las opiniones dentro de la República, aún carecía de sentido, dado que mediante dicha expresión sólo se señalaba la adhesión a un principio de legitimidad, a una bandera, no a la singularidad de una opinión particular dentro de una determinada forma de legitimidad. Se podía, entonces, ser legitimista, orleanista, bonapartista o republicano. Pero la República sólo conocía un único partido, el del pueblo soberano.

La rapidez y la brutalidad del antagonismo surgido entre el pueblo de París y la Asamblea sorprendieron, evidentemente, ante todo a quienes habían basado todas sus esperanzas en una reactivación de ese mecanismo revolucionario, en vista de radicalizar a la República en detrimento de quienes proclamaban ser sus mejores servidores sólo para neutralizarla mejor. Y su disgusto se mostrará exactamente en función de la capacidad del sufragio universal como forma de

frenar aquel mecanismo. Como sus ilustres predecesores, también habían abierto clubes donde podían exhibir mejor sus talentos y convicciones, dado que eran minoría en la Asamblea, pese a que una elección los había colocado allí. Pues bien, al ampliarse la zanja que separaba al pueblo de la Asamblea, ¿qué podían hacer ellos? Nada menos que retomar como suyas las exigencias manifestadas por el pueblo, pese a que a su juicio fuesen las menos oportunas; su fuerza residía principalmente en el reconocimiento del pueblo de París como el único verdadero soberano, en tomar en cuenta sus deseos como manifestación de la voluntad general de la Nación. Sin embargo, no podían atacar frontalmente a la Asamblea Constituyente, pues habría significado correr el riesgo de resucitar los fantasmas del Terror, justificar todas las diatribas de los partidarios de la monarquía constitucional, arruinar trágicamente el ideal republicano.

Resulta comprensible el desconcierto de los jefes revolucionarios. Amenazados con verse desautorizados por el pueblo, al que tenían como el único verdadero soberano, sin poder por lo mismo llevarlo al combate contra una Asamblea que los ignoraba, también se veían amenazados por ésta con la descalificación democrática cuando insistían de manera apremiante en presentar los deseos y los temores del pueblo parisino. La primera vez, el 15 de mayo, la muchedumbre, enojada porque la Asamblea se había negado a cumplir sus órdenes, se llevó a dos de sus integrantes —Barbès y Blanqui— hasta el Ayuntamiento para proclamarlos como jefes de un nuevo gobierno. Con la muerte en el alma, ambos dejaron hacer, sabiendo muy bien que la operación estaba destinada al fracaso en una situación donde todos, en lo interno, aceptaban el juego republicano y donde ningún enemigo exterior amenazaba la nación. Poco después, Blanqui intentará explicarse sobre dicho episodio con términos que expresan bien la contrariedad que experimentaba entonces, en aquella posición de bisagra entre el pueblo y la Asamblea: “Me encogí de hombros y fui a aquella manifestación. Advertí que todo aquello parecía bastante violento y me di cuenta muy bien de que todo el asunto podía llevarnos a un resultado enojoso; pero, ¿qué querían que hiciera? Estaba en la alternativa de conservar o perder mi popularidad. Pues bien, no me resignaba a perderla. Entonces me dije: “¡Vayamos a la manifestación!”⁷ La segunda vez fueron los amotinamientos de junio,

⁷ Blanqui, *Écrits politiques*, reed., Galilée, 1977.

con los obreros parapetados en sus suburbios, levantando barricadas. ¿Qué podían hacer entonces los elegidos a la Asamblea que aún conservaban la confianza del pueblo? Le pidieron a la Asamblea autorización para ir a calmar a los insurgentes. Se les negó dicha autorización; pero sonaba como un exceso el hecho mismo de haberla pedido y, en consecuencia, se los encarceló sin más demora. Toda vez que los ideólogos de la soberanía del pueblo se enfrentaron con el divorcio de hecho entre los representantes y el pueblo, sólo pudieron pronunciar arengas desesperadas, apelar al espíritu de los grandes ancestros, invocar la sagrada unión de la nación, la indivisibilidad de la soberanía y, sobre todo, la fraternidad, esa maravillosa fraternidad que debía soldar a todos los miembros de la sociedad en un único cuerpo, en una sola voluntad. Y luego, al otro día, hacerse encarcelar por un período indeterminado.

De esta manera, pasamos del 15 de mayo a las jornadas de junio, de la presión del pueblo sobre la Asamblea elegida a una verdadera insurrección, de investir al poder central como poder total a la recusación total de su poder. Entre aquella Asamblea y el pueblo, el sufragio universal hacía saltar el eslabón intermediario que constituían los clubes. Y así se revelaba, con un terrible espasmo, la formidable ambivalencia que contenía la noción de soberanía igual *de* todos aplicada al poder político. Pero, a su vez, para ser su víctima. Pues cuando la Asamblea elegida, para demostrar la autonomía de su poder, ordenó la masacre de los obreros sublevados, al mismo tiempo perdió el apoyo que éstos prestaban al ideal republicano. Y el orden que hizo reinar de ese modo sin embargo no bastó para calmar a todos los que aspiraban a un orden en la sociedad; pues la Asamblea se había mostrado, por su propia naturaleza, expuesta a las presiones de un pueblo que se sentía con el derecho de investir al poder político con una misión de transformación de la sociedad. Al elegir el partido del orden, sólo se revelaba, por eso mismo, como la garantizadora del orden de un partido. De un partido que siempre preferirá el suyo, el que mostraba el rostro tranquilizador de un hombre de orden y no la figura atormentada de esos representantes elegidos, sometidos a las fluctuaciones de una opinión caprichosa. Pese a que el pueblo se sublevara en su contra, que ya no se considerara representado sino por sí mismo.

La primera lección de ese acontecimiento inaugural es, pues, la extrema fragilidad que padecía el nuevo fundamento del poder político. Lejos de que éste sirviera para reunir finalmente a la nación en torno del poder que la expresaba, lo afectaba por el contraste entre la soberanía proclamada como igual para todos y el sometimiento económico de la clase más numerosa. Pues, ¿de qué valía esa famosa soberanía de todo el pueblo si la fracción del pueblo más excluida hasta entonces del poder no siempre podía hacer oír su voz? Sobre todo, ¿acaso no era un señuelo, dado que resultaba incapaz de modificar de manera consecuente la condición civil de los más desposeídos? En ese sentido principalmente se definirá la cuestión social: ¿cómo reducir ese distanciamiento entre el nuevo fundamento del orden político y la realidad del orden social, para asegurar la credibilidad del primero y la estabilidad del segundo, si no se quería que el poder republicano fuera nuevamente investido con esperanzas desmesuradas y luego se convirtiera en víctima del desencanto destructivo de aquellos que debían ser sus más fervorosos defensores?

II. LA FRACTURA DEL DERECHO

La cuestión social aparece, pues, ante todo como la comprobación de un déficit de la realidad social en relación con el imaginario político de la República. Era un déficit generador de desencanto y temor: desencanto de quienes esperaban de esa ampliación de la soberanía política una modificación consecuente e inmediata de su condición civil; temor, e incluso pánico, por parte de quienes temían que ese poder *para* el pueblo sirviera para instaurar el poder *del* pueblo de París sobre el resto de la nación. Los análisis históricos del año 1848 se han consagrado principalmente al debate de los respectivos papeles desempeñados por esos sentimientos en el fracaso de la Segunda República.

Sobre ese episodio central de la Segunda República, sobre su incapacidad para dar cuerpo al socialismo democrático que pretendía inaugurar, la historiografía revolucionaria se destaca por arrancarnos lágrimas de rabia ante la increíble mezcla de candor en unos, de cinismo en otros, que llevó a la pérdida de una tan hermosa esperanza. Nos da cuenta de la insondable torpeza de los pioneros del socialismo democrá-

tico, de la confusión de sus tan generosas doctrinas, del dramático contraste entre la audacia de sus sistemas y la timidez de su manejo político. Pone en evidencia la notable habilidad de sus adversarios, de esos hombres despiadados que se filtraban en la forma democrática para así mejor despojarla de la esperanza socialista que la animaba. Por un lado estaría el candor de quienes creían que los Talleres Nacionales iban a congregarse al pueblo y a hacer de sus empleados una especie de guardia pretoriana de la Asamblea republicana. Por el otro, estaría el cinismo de quienes sólo habrían votado el financiamiento de esa falsa solución a la miseria para evitar otra más verdadera, más francamente socialista y, por lo tanto, más temible para ellos y que, además, a través de la misma habían apuntado, por la demostración del costo de dicha fórmula, a desacreditar las ideas socialistas ante los electores. Mojando la pluma alternativamente en ambos tinteros, la historiografía revolucionaria nos cuenta el encadenamiento implacable de los ingenuos pensamientos de los unos y las solapadas intenciones de los otros, trazando así el trágico camino que llevó la República a la dictadura.⁸

A lo largo de esa clase de relato histórico sólo una pregunta sobrevuela el tema: ¿era evitable o no el fracaso? Sí, parecen decirnos a cada tramo del asunto: si en tal momento, tal político hubiera adoptado otra posición, el curso de los acontecimientos habría cambiado. No, zanjando finalmente, tan grandes eran la falta de preparación de los espíritus y la resistencia de los intereses. Puesto que la Segunda República fracasó en su intento de realizar el socialismo democrático, habría que preguntarse sencillamente por qué una idea tan sublime no recibió en los hechos la acogida que merecía, e indagar las razones en la insuficiencia de los pensamientos y en la gravitación de los egoísmos. De ese fracaso sólo habría que rescatar la antorcha de una esperanza y la lección de las necesarias lentitudes de la Historia. El imaginario revolucionario siempre ha hecho buena pareja con el fatalismo, concediéndole la razón de sus fracasos, a la espera de una contraparte que asegure fatalmente el triunfo de su razón.

Basta con decir que esta historia es cualquier cosa menos de acontecimientos, que de alguna manera borra el acontecimiento por ambos lados, al contemplar el detalle con la

⁸ Sobre la crítica en general de la historiografía revolucionaria, cf. François Furet, *op. cit.*

embriaguez de lo posible y el conjunto con la certeza de la fatalidad (el fracaso no hace sino dar más fuerza a la virtualidad que aún no se pudo concretar). Queríamos considerar *ese fractso* como un acontecimiento. Esto significa que, más que buscar sus explicaciones, trataremos de examinar *lo que produjo* en tanto tal, el modo en que resuena en el proyecto republicano y afecta las certezas de las que era portador. Ahora bien, al encontrarse por primera vez, el ideal republicano y la forma democrática producen por lo menos esto: el estallido de la capacidad consensual que hasta entonces se adjudicaba al derecho y que lo convertía en el instrumento por excelencia de la organización republicana de la sociedad. Y en ese estallido del derecho, en el atolladero en que coloca a la esperanza republicana ante las acepciones contradictorias que se desprenden de ella, es que surgirá la cuestión social en tanto problema neurálgico para la República y no simplemente como asunto de mayor o menor buena voluntad, de mayor o menor paciencia de unos y otros.

* El derecho al trabajo, según el ideal republicano de 1848, será el que deba reunir las nuevas aspiraciones en la sociedad y la nueva legitimidad en la política, el pueblo de París y la Asamblea Constituyente. Establece una articulación inmediata entre el registro civil y el registro político que concreta en torno a ella el consenso en el que el tema genérico del derecho, desde 1789, siempre benefició contra el privilegio. Pues, según el espíritu del Siglo de las Luces, prorrogado en lo esencial hasta 1848, sólo había despotismo cuando se despreciaba el derecho, con una violencia, con una injusta apropiación que falseaba el orden natural de la sociedad. Por lo tanto, a todo derecho proclamado debía corresponderle naturalmente un privilegio suprimido y un orden natural restaurado. En vez de eso, el derecho al trabajo, apenas proclamado, enfrentará entre sí al pueblo de París y la Asamblea, al ideal republicano y a la forma democrática, hasta provocar la muerte de la República.

* Para el pueblo de París, el reconocimiento de ese derecho al trabajo constituye el principal resultado de la Revolución, la razón esencial de su apego a la República. De ese derecho proclamado esperaba realizaciones inmediatas, una modificación de su existencia no menos rápida ni sustancial que la que había acarreado la supresión de los privilegios señoriales luego de la Gran Revolución. El derecho reconocido, puesto

que no es más que un privilegio suprimido, convocaba necesariamente una transformación consecuente de su situación. Cada demora que afectara a esa transformación tenía necesariamente por causa —a su juicio— el complot de los privilegiados. En tanto lo prescribía, el derecho era absoluto y no admitía prórrogas en su concreción, salvo en caso de traición por parte de quienes tenían la misión de ponerlo en práctica. El gobierno provisorio apenas acababa de formarse en febrero, apenas había proclamado ese derecho al trabajo, y ya se encontraba asediado por una delegación de obreros que le demandaban imperativamente la aplicación de medidas inmediatas, adecuadas para traducir en los hechos ese nuevo principio. Los testigos cuentan como, empujado por sus camaradas, el obrero Marche ingresó, con la bayoneta calada en el fusil, al despacho de Lamartine —el gran hombre del momento y jefe del aquel gobierno provisorio— para exigirle “la organización del trabajo, el derecho al trabajo, para dentro de una hora”. Sin duda, el obrero Marche resultó fascinado por la retórica del escritor y la paciencia pedagógica de la que éste parece haber dado pruebas, pues al salir, algunas horas después, pronunció esta frase histórica: “El pueblo pone tres meses de miseria al servicio de la República”. Tres meses fue más o menos lo que duraron los Talleres Nacionales, hasta las jornadas de junio.

Para la Asamblea Constituyente, el derecho al trabajo era sobre todo una fórmula electoral, destinada a demostrar el apego de los elegidos a la República social. Sinceros o no, la mayoría de éstos lo habían incluido en su propaganda. Si de inmediato endurecían su posición hasta llegar al fin a la recusación lisa y llana de dicho derecho, esto se debía principalmente a las graves consecuencias financieras y políticas que implicaba la institución de los Talleres Nacionales de tan apresurada concreción. Creados a fines de febrero por presión popular, como única fórmula que permitía dar un contenido inmediato a ese derecho al trabajo, los Talleres Nacionales acogieron a una población de muy rápido crecimiento: de algunos miles de personas al comienzo a más de cien mil en junio. La pesada carga financiera que representaban esos Talleres colocaba a los elegidos ante la Asamblea como bisagra ante sus electores. Para reducir el déficit presupuestario, el gobierno provisorio había promulgado el famoso “impuesto de los cuarenta y cinco centavos”, cuarenta y cinco centavos suplementarios por cada franco de impuesto, gravamen que

afectaba masivamente a los campesinos, es decir, a la mayoría del electorado. Y esto sólo en beneficio de la población parisina, por lejos la más gravemente afectada por la crisis económica de mediados de siglo, y todo para ofrecerle, a fin de cuentas, tan sólo un simulacro de trabajo.

Asimismo, la presión del pueblo de París sobre la Asamblea en nombre del derecho al trabajo le fue pareciendo a ésta cada vez más una intolerable manifestación de comportamiento antidemocrático, un crimen de lesa majestad contra el pueblo cometido por la fracción más turbulenta y menos cívica de ese mismo pueblo. Por su parte, la población obrera parisina veía en la disolución de la única institución que había reconocido su derecho al trabajo un desprecio a su capacidad política, el rechazo de hecho a incorporar en la sociedad lo que sin embargo se encontraba incorporado de derecho en la política, en suma, una traición de la Asamblea hacia el ideal republicano. El derecho al trabajo no unificó, entonces, como se podía esperar, la sociedad y la política, el pueblo y la Asamblea, sino que los puso uno contra otro, con la certeza para ambas partes de estar representando el buen derecho republicano.

Después de junio de 1848, de esta fractura del derecho y de la decisiva insatisfacción en la que ella hunde a los partidarios de la República encontramos una ilustración fascinante en los debates de la Asamblea durante el otoño de 1848, cuando se suscitó la cuestión de la remisión de ese derecho al trabajo a la Constitución. El gobierno provisorio había proclamado ese derecho; pero, ¿debía la Asamblea hacerse cargo del mismo luego de los desgarramientos a los que había dado lugar?⁹

Quienes en el seno de la Asamblea resultaban partidarios de esa remisión eran los hombres más identificados con un ideal de generosidad republicana, los más preocupados por mantener el equilibrio entre las dos tendencias, la liberal y la social. Los principales portavoces de esa corriente eran La-

⁹ Pueden encontrarse dos compilaciones de esos debates en Léon Faucher, *Le droit au travail à l'Assemblée nationale*, París, 1848 y J. Garnier, *Le droit au travail à l'Assemblée nationale, recueil complet de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion*, París, 1848. Asimismo, la Comisión de Luxemburgo publicó una selección de esos discursos sobre la cuestión del derecho al trabajo; cf. E. de Girardin, *Discours à la commission du Luxembourg*, París, 1848.

martine y Víctor Hugo. Sus discursos, cuyo lirismo y elocuencia son fácilmente imaginables, desencadenaban aplausos de todos los sectores. Pero cuando pasaban a la enumeración de sus propuestas tenían que soportar un humillante fracaso.

Lo esencial de sus argumentaciones se orientaba a reducir el antagonismo radical que se había instalado entre el derecho a la propiedad y el derecho al trabajo. “Adoro la propiedad —exclamaba Lamartine— y sólo siento desprecio por esos hombres que han intentado hacer pasar ‘la propiedad por un robo y al fusil por una idea’. Pero —agregaba—, ¿cómo mantener la propiedad en la sociedad si una parte tan amplia de ella se halla desprovista de cualquier bien, incluso amenazada en su subsistencia, privada de las más elementales protecciones? La propiedad puede defenderse y justificarse sólo si establece cierta relación con el trabajo, si se muestra ante todos, sobre todo ante quienes han sido despojados por ella, como su recompensa, realmente accesible mediante el esfuerzo. Ahora bien, aquellos que no tienen propiedad alguna son también los más expuestos a no encontrar trabajo. Se trata de una anomalía que la República no corregirá con facilidad, menos aun si se tiene en cuenta que los sin trabajo no están en absoluto desprovistos de títulos de propiedad: ¿acaso no poseen, en comunidad con todos, bienes comunales y, de manera general, los bienes del Estado? Además, ¿las riquezas acumuladas en la sociedad acaso no son también suyas, por más que en ellas participe en alguna medida el trabajo de sus ancestros? ¿Y esto no genera la obligación de facilitarles algún acceso a las mismas?” Se trataba de una argumentación que desarrollará un diputado de la misma corriente —Mathieu, de la Drôme—, cuando les responda a quienes proponían la emigración de todos aquellos que no tuvieran bienes ni trabajo: que antes sería conveniente reembolsarles la parte que les correspondía de ese fondo colectivo, indemnizarlos si se los expulsaba.

A este prólogo moral le seguía la apelación al sentido cívico, por no decir político. ¿Acaso no se advertía que al dejar a una parte tan “interesante” de la población —según la fórmula de la época— hundirse en la desposesión, el vagabundeo y la miseria se estaba comenzando a poner en riesgo al propio principio de la Constitución republicana? Pues, ¿cómo hacer creíble una República que le pide a gente a la que no le da medios para vivir que vaya a morir para defenderla? Y, en lo interior, ¿cómo evitar que el abandono a su triste suerte de

esa fracción de la población no la volviera accesible a los intentos subversivos, como acababan de demostrarlo las jornadas de junio?

Hasta ese punto, los discursos de Lamartine y Hugo lograban un triunfo ante la Asamblea. Quedaba pendiente la fase de las propuestas. ¿Qué hacer, pues, para mantener el respeto al derecho a la propiedad y al mismo tiempo tomar en cuenta a esa parte de la sociedad que no tenía acceso a ella, que sólo vivía de su trabajo y que, cuando ese trabajo le faltaba, se veía despojada de todo recurso? No se podía dejar proclamar el derecho al trabajo; era un principio necesario para la coherencia de la República. Pero, por otra parte, se volvía imposible concretar ese derecho en lo inmediato, salvo que se aceptara el riesgo de una expropiación de la propiedad privada por parte del Estado mediante el recurso impositivo abusivo o peor aun. Por lo tanto —concluían nuestros oradores— era preciso defender con todas las fuerzas ese principio del derecho al trabajo, para así demostrar cuán preocupada se hallaba la República por la suerte de todos, pero especificando con claridad que su efectiva aplicación dependería de la evolución de los recursos efectivos de la República.

Se eleva entonces un concierto de indignación. ¿De qué serviría —exclamaba esa Asamblea recién salvada de los amotinamientos— la proclamación de un derecho imposible de poner en práctica? ¿A dónde llevaría si no a la repetición de sublevaciones parecidas a las de junio? Más grave aun: sostener que se responderá a los problemas en función de los recursos del Estado significaba introducir un principio especioso en cuanto a la función de éste, puesto que esos recursos eran indefinidos por naturaleza, ilimitados en principio, de manera que siempre se podría resultar acusado de mala voluntad, sean cuales fueren los esfuerzos que se hicieran.

Ese es el argumento que retomarán los oradores de la mayoría que se había constituido en la Asamblea luego de las jornadas de junio, mayoría que comenzaba a desconfiar de los arrebatos líricos de Lamartine y que se reconocía mucho más en los planteos de un Thiers o de un Tocqueville. Contra la subversión encarnada por los insurgentes de junio, éstos desarrollaban una posición que se podría calificar, en nuestro vocabulario contemporáneo, de demócrata cristiana, puesto que la adhesión a la democracia iba acompañada por una

especie de conciliación entre las leyes de la economía política y las de la moral cristiana.

¿Thiers era un demócrata? Parecía más bien legalista; de ahí su papel de gran ordenador de masas a lo largo de ese siglo agitado, que vivió casi de cabo a rabo. Su adhesión a la República significaba ante todo su voluntad de apoyar el orden social sobre esa nueva legitimidad. Quería garantizar su organización liberal, por lo menos en cuanto a la economía, en contra de ese caballo de Troya dentro del orden liberal que constituía para él la proclamación del derecho al trabajo. Toda su argumentación arremetía contra la naturaleza profundamente antiliberal, y en consecuencia antidemocrática, de ese derecho al trabajo. No se trataba —sostenía— de un derecho semejante a los que conciernen a la seguridad de los bienes y de las personas, la libertad de transitar, la posibilidad de comerciar y de poseer. No era un derecho adicional en relación con los otros derechos, que los completara o los confirmara, como pretendían algunos. Por el contrario, constituía un principio de destrucción progresiva de los otros derechos. Y, a su juicio, no se necesitaban largas demostraciones para probarlo. Bastaba con ver en qué momento era reclamado ese derecho. No cuando la economía marchaba bien, sino cuando se encontraba en peligro, cuando más que nunca se hacía difícil conseguir los recursos, aplicar impuestos. Se trataba, por lo tanto, de ir en contra del propio gobierno, se trataba en verdad de descalificarlo, de favorecer el dominio del Estado por parte de cierta fracción de la población determinada a tomar medidas coercitivas contra la libertad, la propiedad y la competencia.

La argumentación de Thiers era, sobre todo, circunstancial y táctica. Proporcionaba a los moderados los medios para responder a los revolucionarios. Racionalizaba el miedo de los propietarios antes de plantear el problema de fondo. Sin duda alguna, cada uno tenía su propia medida, y cuando se trataba de elevar el debate allí estaba Tocqueville. Gran explorador de los posibles destinos de la democracia, a la que consideraba de todos modos como el horizonte irreversible de las sociedades modernas, percibía dos atolladeros particularmente peligrosos a los que podría llevar la proclamación del derecho al trabajo si la Asamblea lo dispusiera por su propia cuenta. Semejante derecho —afirmaba— sólo podía arrastrar al Estado en dos direcciones, tan detestables una como la otra. Una primera hipótesis sería que el Estado, una vez

decretado dicho derecho, se aplicara a proveer por sí mismo los medios para su realización y, en consecuencia, se convirtiera en empresario. Resultaba fácil imaginar entonces que, en períodos de inseguridad económica, como el que se vivía entonces, dicha función lo llevaría rápidamente a convertirse en el empleador más importante de Francia, incluso podía llegar a ser el único. Sería una circunstancia que progresivamente lo llevaría a ser el único propietario de todas las cosas y, por lo tanto, a instaurar el comunismo, pese a que esa no hubiese sido su intención inicial. La segunda hipótesis era que, para evitar eso, el Estado debía negarse a organizar por sí mismo el trabajo. Entonces tendría que esforzarse para que las industrias existentes respetaran ese derecho, lo que sólo podría lograr reglamentando de manera muy rígida todos los sectores de la producción, en especial en lo referido a los precios y a los salarios. Esta fórmula parecía convenir mejor que la primera a los socialistas, que rechazaban con indignación ser tratados de “repartistas”. Pero, ¿no llevaba sencillamente a restablecer en el campo de la vida civil el *Ancien Régime*, con sus estatutos fijos, sus corporaciones de efectos tan nefastos para el comercio y la industria y, en definitiva, su incapacidad para proporcionar trabajo a quienes lo buscaban sinceramente, pero chocaban con las barreras de una pesada reglamentación?

En conclusión, Tocqueville no veía otra solución para escapar a ese doble peligro que amenazaba al régimen democrático que disociar rigurosamente los campos del derecho y de la moral. Al pretender “satisfacer necesidades antes que méritos”, el derecho al trabajo y, como consecuencia, el socialismo operaban una “confiscación de la libertad” e inventaban “una nueva forma de la servidumbre”, sea cual fuere la dirección práctica que adoptaren. Más valía considerar *la asistencia*, incluida la asistencia mediante el trabajo, como un “deber moral” y no como un derecho. Pues transformar la moral en derecho equivalía a hacer del Estado el organizador de la felicidad pública, otorgándole de alguna manera el papel de Dios. Y era en nombre de esa desmesura, así puesta en evidencia por los republicanos socialistas, que el liberalismo en materia económica iba a redescubrir las virtudes del cristianismo en materia social.

Si se dudara de la aparición tan precoz de una posición subversiva, en el sentido moderno de la expresión, bastaría

para convencerse con seguir la evolución, después de las jornadas de junio, de los principales ideólogos de la revolución de 1848. Hasta entonces, los doctrinarios de la República hacían bastante poco caso del socialismo. El gran tema era la República, el triunfo de la legitimidad popular. El resto—pensaban—vendría por añadidura, tal como se va de una premisa a su conclusión. Enfrentados por la elección a una población que no les concedía sus sufragios, en minoría en la Asamblea, donde permanentemente resultarían figuras sospechosas, hombres como Barbès, Blanqui o Raspail, que pretendían ser los depositarios del ideal republicano, no reconocían en esa Segunda República el rostro del régimen por cuyo advenimiento pasaron tantos años en los calabozos de Louis-Philippe. La República de sus sueños era más rigurosa con sus enemigos, declarados o latentes, y también más fraterna con sus verdaderos amigos. Partiendo del pueblo, debía volver a esos principios y de esta manera sólo podía realizarse radicalizándose. Ahora bien, para gran desconcierto de ellos, la cuestión en torno a la cual se jugaba esa radicalización ya no era, como en 1792, la del complot desde el extranjero ni la de la amenaza de restauración, que permitía reunir a todos los que proclamaban el principio republicano. La cuestión central era entonces la del derecho al trabajo y del contenido socialista que éste llevaba ineluctablemente a darle a la República, contra quienes se oponían al mismo adhiriendo formalmente a la República. No se trataba, pues, de unir a todos los que querían defender la República, sino de oponerse a quienes se servían de la República para combatir al socialismo. Lo que exigía romper con el apego ingenuo a la terminología republicana, que sólo podía desactivar ese combate.

Esta desafección de los revolucionarios por el vocabulario republicano apareció a partir del otoño de 1848, con la candidatura de Barbès a la elección presidencial, apoyado en un programa de contenido claramente socialista, y con el apelativo de “rojos” para designar a sus partidarios, quienes no aprobaban la represión de junio, apelativo que hacía aparecer por primera vez, a la izquierda, como enemiga de la República. Pronto se verá a esos ex profetas de la República denunciar todo lo que subsistía en ellos de la ideología del Siglo de las Luces, reemplazar un republicanismo puro pero ingenuo mediante la enfática afirmación de que el socialismo constituía de allí en más su único objetivo, que todas las

grandes palabras con las que hacían gárgaras los republicanos no eran más que señuelos que servían, según ellos, de escudo al partido del orden. De ello da testimonio esta carta que Blanqui escribirá desde la cárcel a Maillard en 1852, donde repudia toda referencia a la República. "Se proclama usted republicano revolucionario. Tenga cuidado con conformarse con las palabras y ser engañado por ellas. Esa denominación, precisamente, es la que afectan adoptar hombres que no son ni revolucionarios ni tal vez siquiera republicanos, hombres que han traicionado, engañado, tanto a la Revolución como a la República. La adoptan en oposición a la de socialistas, a los que excomulgan. Deplora usted la división de la democracia. Me dice: no soy burgués, ni proletario: soy un demócrata. Evitemos las palabras que se complacen en esa ola que las toma en cuenta. He ahí por qué se proscriben las palabras "burgueses" y "proletarios". Se las rechaza como si provocaran la guerra civil. Pero, ¿a qué se nos obliga si no a hacer la guerra civil? Es usted socialista revolucionario. No se puede ser revolucionario sin ser socialista y viceversa".¹⁰

Esto se teoriza sobre todo en el análisis de Marx, según el cual en 1848 fue cuando se desarrolló en Francia el pasaje de la insurrección republicana a la subversión de la sociedad burguesa. "El 25 de febrero de 1848 otorgó la República a Francia; el 25 de junio le impuso la Revolución Y, después de junio, revolución quería decir subversión de la sociedad burguesa".¹¹ El derecho a reunir a todos los ciudadanos contra los privilegios y el despotismo moría en las barricadas de junio. A partir de esa fecha, el derecho ya no reunía, sino que dividía. Esa virtud subversiva del derecho, precisamente, era la que constituía la lección del acontecimiento, según Marx, para quien quisiera llevar la revolución hacia el socialismo por encima de los escombros del ideal republicano. Y el reconocimiento de ese hecho no dejaba de tener en él una (discreta) autocrítica. En el *Manifiesto comunista*, publicado en 1847, decretaba que la única consigna verdaderamente revolucionaria era la abolición del trabajo asalariado. Pero el libro no había tenido éxito alguno en Francia, prueba evidente para él de la debilidad del movimiento revolucionario en ese país, donde en cambio los espíritus podían inflamarse con

¹⁰ Blanqui, "Lettre à Maillard", en *Écrits sur la Révolution*, pág. 351, Galilée, 1977.

¹¹ Marx, *La Lutte des classes en France*, Éd. Sociales, pág. 71.

las patrañas utópicas de un Proudhon, de un Louis Blanc o de un Fourier. La adhesión entusiasta del pueblo de París a la República surgida en Febrero, su ingenua confianza en las virtudes del sufragio universal no podían sino confirmar su sensación acerca del incorregible candor político del pueblo parisino. Pero los acontecimientos de junio lo llevan a cambiar de opinión; en su supremo candor, los obreros de París supieron señalar el punto neurálgico de las democracias burguesas agitando la consigna del derecho al trabajo. Por cierto que ellos sólo veían en ello una consecuencia del ideal republicano, un principio sagrado surgido del siglo de las Luces. Pero bastaba con ver la reacción que suscitaba esa consigna en el seno mismo de la democracia para captar su valor subversivo. "Detrás del derecho al trabajo está el poder sobre el capital, la apropiación de los medios de producción, su subordinación a la clase obrera asociada, es decir, la supresión del trabajo asalariado, del capital y de las relaciones recíprocas. Detrás del derecho al trabajo está la insurrección de junio. Aquella Asamblea Constituyente que de hecho ponía al proletariado revolucionario fuera de la ley, estaba obligada a rechazar por principios una fórmula de la Constitución, la ley de leyes, que arrojaba su anatema sobre el 'derecho al trabajo'".¹²

III. EL VACÍO SOCIAL

Más que una simple dilación de la realidad social frente al ideal político de la República, la cuestión social revelaba, pues, una contradicción interna en lo que constituía su instrumento por excelencia: el lenguaje del derecho. Ese lenguaje debía reunir, debía juntar al pueblo y a la elite esclarecida contra una minoría de privilegiados. En vez de eso, dividía, oponía irreductiblemente a aquellos que en su nombre conminaban al Estado a que reorganizara la sociedad según sus puntos de vista igualitarios y a aquellos que entendían servirse del mismo para defender la libertad del individuo y la autonomía de la sociedad contra la intrusión del Estado, contra la amenaza de una especie de despotismo de masas. Pero, si esa contradicción venía a afectar de manera decisiva al proyecto republicano, más profundamente aun se debía a que invalidaba la respuesta republicana

¹² Marx, *op. cit.*, pág. 81.

ante los problemas de la vida en sociedad, desacreditando el modelo rousseauiano de una sociedad basada en un contrato social que podría deducirse de la voluntad de todos y respetar la libertad de cada uno.

Si se había podido considerar al derecho hasta entonces como el mágico corrector de todos los problemas sociales era porque remitía –implícita o explícitamente– al modelo positivo de una sociedad armoniosa que había eliminado, junto con los privilegios abusivos, los efectos de un artificio introducido en los engranajes sociales para permitirles que reencontraran su funcionamiento natural. De ese modo, la arbitrariedad de uno solo sería sucedida por la soberanía de todos y el derecho triunfaría progresivamente contra los privilegios, se vería un orden social libremente contratado, apoyado en la voluntad de todos para reemplazar al orden de lo fatal y del sometimiento. En el fundamento de uno y otro de los lineamientos que alimentaban al pensamiento republicano de 1848, el “democrático” y el “social”, siempre volvía a encontrarse el modelo rousseauiano del contrato social; era lo que les permitía reunirse para fundar el proyecto de una “República que será democrática y social o no será”, según la fórmula favorita de los revolucionarios de 1848.

La rama demócrata de los republicanos de 1848, representada por hombres como Ledru-Rollin o Garnier-Pagès, se situaba directamente en la prolongación del pensamiento político de Rousseau. El único problema era, a su juicio, el fundamento del poder, no su realidad de hecho, y los medios para su administración deberían deducirse lógicamente del nuevo modo de su legitimidad. El pensamiento de un Ledru-Rollin era, en su totalidad, jurídico; el derecho de asociación debía ejercer sus efectos benéficos tanto en el plano político, donde favorecería el desarrollo de clubes y de una democracia cada vez más directa, como en el plano civil, donde permitiría una nueva organización del trabajo.

Sin duda, la crítica liberal ya se había asestado con vigor en contra del pensamiento de Rousseau. Benjamin Constant, en particular, había puesto el acento en las peligrosas habilidades que le permitían a Rousseau eludir la cuestión del Estado en su teoría del contrato social. La soberanía de todos –señalaba Constant– confería al Estado un imperio ilimitado sobre cada miembro de la sociedad; de hecho, negaba la libertad de los individuos. Al buscar un expediente formal

que hiciera imposible ese despotismo de nuevo género, Rousseau declaraba que la soberanía no debía ser alienada ni delegada ni representada. Pero –agregaba Constant– esto implicaba aniquilar el propio principio que acababa de proclamar. Para salir de esa antinomia, Constant no veía otra solución que la limitación del papel del Estado a la sola defensa de la seguridad de los bienes y de las personas, a garantizar –según su expresión– la “tranquilidad de la sociedad”, de modo que en sí misma pudiera prosperar gracias al comercio, que vivificaba sus resortes. A lo que se agregaba la limitación de la capacidad política a aquellos que tenían “el indispensable tiempo disponible para la adquisición de las Luces, para la rectitud del juicio. Sólo la propiedad asegura ese tiempo disponible; sólo la propiedad vuelve capaces a los hombres para ejercer derechos políticos”.¹³ El carácter negativo de esa crítica, la justificación que podía aportar a los enemigos de la República fue precisamente lo que le impidió que fuera entendida en filas republicanas; éstas persistieron hasta mediados del siglo XIX en desdibujar el problema del Estado en beneficio de su gran proyecto, la fundación contractual del orden social.

La otra rama del pensamiento del '48, socialista y utópica, al principio se distinguía muy claramente de la línea rousseauiana. Los pensadores socialistas de la primera mitad del siglo XIX eran utopistas porque rechazan *a priori* el tema político de la voluntad general, caro a los republicanos puros y duros. Dicho rechazo era, a su juicio, signo de prudencia, de realismo, de desconfianza hacia un género que había prometido mucho y mucho había decepcionado, que pretendía cambiar la sociedad de cabo a rabo y sólo conocía de ella sus apariencias, los signos en los que se reflejaba y por los que se desgarraba, pero manteniéndose en la ignorancia total de sus mecanismos efectivos, así como de sus resortes profundos. Pues, para ellos, la sociedad era la economía, y de la economía Rousseau, el maestro de pensamiento de los ideólogos de la República, no decía una sola palabra. Más valía entonces volverse hacia quienes habían profesado esa ciencia. Los fundadores de la economía política habían encarado la creación de un Estado racional de la sociedad mediante la liberación del comercio y de la producción apto para satisfacer

¹³ B. Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France*, 1815, cap. VII.

al mismo tiempo la riqueza de la nación y la moral de la sociedad. Ahora bien, el espectáculo de las crisis y de la miseria engendradas a comienzos del siglo XIX por una competencia despiadada hacía estallar el vínculo, supuesto como natural desde el comienzo por ese pensamiento, entre las leyes de la economía y las de la moral. Como la mayoría de los observadores, incluidos los "burgueses", los socialistas comprueban que la economía de alguna manera se había equivocado. Las leyes que había deducido no carecían de coherencia interna, pero su puesta en práctica parecía minar la coherencia de la propia sociedad. Los socialistas utópicos dirán, en consecuencia: si la economía política ha dejado a un costado a la esencia de la sociedad, dislocando tan peligrosamente sus lazos, es porque desconocía sus leyes. Era preciso, entonces, volcar el orden de construcción de la teoría económica, partir de leyes que pudieran regir las relaciones sociales para extraer de ellas los preceptos de una economía sana.

Pero, ¿cuáles eran esas famosas leyes de la sociedad? ¿A dónde podrían ir los socialistas a buscar su secreto? Pretendían reunir a los hombres sobre la base de sus armonías concretas antes que en torno a un principio abstracto, como la soberanía, querían asociarlos mediante un pacto positivo y no en torno a una ficción simbólica. Pero ese pacto, cómo ponerlo en práctica sino haciendo valer sus méritos intrínsecos y los beneficios que todos podrían recibir de él, apoyándose, pues, en la voluntad del individuo, al que se le mostrarían las ventajas del pacto para su libertad, para su desarrollo frente a las servidumbres que acosaban su existencia, y esto independientemente de que se fuera pobre o rico. No se necesita escudriñar demasiado en los escritos socialistas de aquella época para encontrar en ellos, omnipresentes, las huellas del modelo rousseauniano del contrato social voluntario. Excepto Saint-Simon, que no explica con mucha claridad cómo arreglarse para colocar a cada cual en el lugar que mejor le convenga, cada uno de esos autores rendía homenaje, muy a menudo indirectamente, a ese modelo rousseauniano como fundamento del venidero orden social y económico. Cabet suponía en su *Icaria* la libre adhesión a un pacto cuyas reglas serían inmutables, por estar fundadas sobre el orden verdadero y natural de las relaciones humanas. Así Fourier, quien de modo análogo dotaba en dicho contrato de una extrema movilidad a los individuos, en la que su libertad se agotará totalmente en el empalme social de todas sus pasio-

nes, desde las más sustanciales hasta las más ínfimas. Y Proudhon definirá a la sociedad positiva como la "reunión de hombres que, libre y voluntariamente, deciden asociarse en su común interés". De manera que mientras decían execrar el rousseaunismo político, todos esos autores no dejaban de referir sus sistemas económicos y sociales a una tradición de pensamiento que los acercaba a Rousseau, al menos por la certeza de que hay un orden natural de las sociedades, que se debe reencontrar o inventar, y que a dicho orden sólo se podía acceder mediante la fórmula del contrato voluntario entre los individuos.¹⁴

En el seno tanto de uno como del otro lineamiento, los ideólogos de 1848 se vinculaban, pues, con la teoría del contrato social. Incluso en razón de ese fondo común, "políticos" y "economistas", demócratas y socialistas, podían establecer su complementariedad y la pretensión de cumplir acabadamente el ideal de una República que "será democrática y social o no será". El sueño de instaurar un socialismo democrático estaba condicionado por la creencia en la posibilidad de articular *de inmediato* el orden político y el orden civil, y de regenerar a uno mediante el otro. De este modo, el derecho al trabajo derivaba de la conquista política; se presentaba como la condición de posibilidad del sufragio universal, en tanto hacía de cada hombre un ciudadano que podía vivir de su esfuerzo y no de ninguna caridad, humillante por principio y además generadora de fidelidades incompatibles con el pleno ejercicio de su soberanía. Así, el derecho de asociación, en tanto conquista civil, tenía efectos políticos evidentes, puesto que condicionaba la producción de una opinión pública. Como contraparte, el orden republicano se encontraría garantizado por la armonización de las relaciones sociales, a las que ya ningún desorden podría amenazar.

El modelo de una sociedad puramente voluntaria y contractual aparece en todo el pensamiento del '48 y esto va aunado con una cierta desaparición de la cuestión del Estado. En el pensamiento de Rousseau, el Estado era al mismo tiempo todo y nada; era a la vez la resultante de una voluntad general donde se concentraba todo el poder de la sociedad, y una instancia que cada uno podía rechazar en nombre de la inalienable soberanía del individuo. Así es como podrán

¹⁴ Sobre las relaciones que mantenían los socialistas utópicos con la idea republicana y con el tema del contrato, cf. Eugène Fournière, *Théories socialistas au XIX^e siècle*, París, 1902.

coexistir, en las doctrinas en voga previas a 1848, proyectos hípercentralizadores y otros totalmente anarquistas, sin que la cuestión del papel del Estado pudiera desempatar ante el público, cuyos favores se disputaban. Entre el falansterio de Fourier y la Icaria de Cabet, la distancia era considerable: por una parte, un programa que se apoyaba íntegramente en el individuo y por la otra un modelo en el que todo dependía de una instancia central que tenía como vocación moldear los comportamientos y las conciencias. El colmo de la inocencia en la materia era sin duda la doble posición de Louis Blanc, doctrinario jacobino en política y apóstol de la libre asociación de los trabajadores en materia social.¹⁵

Ahora bien, era precisamente el problema del Estado el que, al surgir en 1848, obligaba a ver en el fondo de la cuestión social el fracaso del modelo contractual. El problema del Estado aparecía en la fractura por la cual las dos concepciones del derecho venían a enfrentarse y constituía la apuesta principal de ese enfrentamiento. El golpe de Estado que puso fin provisoriamente al conflicto revelaba de pronto el papel central del Estado en una historia que hasta entonces se había creído regida por la sucesión sólo de los principios. En toda esa historia, abierta con la era de las revoluciones, era entonces el Estado quien aparecía como único vencedor. Pero, ¿qué significaba esto con respecto a la organización de la sociedad, al movimiento que afectaba su curso, a la dirección hacia la que la arrastraba? Luego de 1848, las principales posiciones se distribuían en relación con esa pregunta. Unos, al extender la noción de contrato a la política, la convertían en la fuente de esa inflación del Estado; otros la atribuían, por el contrario, a los efectos devastadores de su concepción comercial. Pero todos comprobaban el vacío social que se había instalado en él, contra el individuo, y concordaban en ver en ello el fracaso del modelo republicano.

Al interrogarse acerca de los desgarramientos que habían afectado a la sociedad en 1848, la escuela liberal, con Tocqueville, Prévost-Paradol, Odilon Barrot, encontrará la razón en el lugar exorbitante que el Estado había adquirido en detrimento de la sociedad, según la continuidad de una línea recta de evolución que se remontaba al *Ancien Régime*. La causa de la fiebre que se había apoderado de la sociedad —estimaban— se debía precisamente a que ya no había sociedad, a que entre el Estado y el individuo ya no había nada, ninguna instancia

¹⁵ Cf. *Droit au travail, Organisation du travail*, Paris, 1848.

lo suficientemente fuerte como para retener en sus pliegues a los individuos. Hubo dislocación o desaparición de cuerpos y asociaciones que proveían a la agregación local de los individuos y que, de ese modo, mediaban entre el Estado y ellos. La rápida reducción de la existencia de esos cuerpos, o al menos de su capacidad para contener a los individuos, colocaba a éstos en una relación cara a cara, directa, con el Estado, haciendo de éste el instrumento de la protección soñada por unos, quienes ya no tenían nada, y el objeto de un temor inmediato para otros, aquellos a los que aterrizaba el creciente poder, el mandato ampliado con el que lo dotaba la masa, la amenaza que constituía para la seguridad de sus bienes y la facilidad de sus transacciones.

Tocqueville fue el primero en poner el acento sobre ese continuo crecimiento del Estado, durante “el *Ancien Régime* y la Revolución”. Ya claramente manifiesto bajo el *Ancien Régime*, el crecimiento del Estado había sido acelerado por las revoluciones, que habían fortalecido la centralización y el aumento de los poderes del Ejecutivo. A su juicio, se planteaba la cuestión de saber si dicha ampliación del Estado, establecida sobre la ruptura de los antiguos lazos sociales, no “preparaba al mismo tiempo la igualdad y la servidumbre”.¹⁶ Al retomar ese análisis de Tocqueville, Odilon Barrot se interrogaba acerca de las razones que habían llevado al ideal republicano a desbordar hacia la “tan funesta esperanza socialista”.¹⁷ Y Prévost-Paradol se preguntaba cómo se había llegado “a pedirle al Estado que se encargara del bienestar de todos los cuerpos del mismo modo que antes se le encargaba la salvación de todas las almas”. Todos esos pensadores liberales concordaban en que el problema residía “en la pérdida de aquella vieja organización de la sociedad, que por lo menos mantenía sus lazos, su jerarquía, sus influencias tradicionales, sus relaciones de vasallaje, de patronazgo, de ciudadanía”, y que no había sido reemplazada por nada, sino por la esperanza de que el Estado se encargara de la suerte de cada uno.¹⁸ De modo que el sueño revolucionario corría el serio riesgo de desembocar de hecho en la extinción de toda libertad, de toda fuerza propia de la sociedad, en un despotismo más o menos

¹⁶ Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, págs. 301-302. (La obra fue publicada por primera vez en 1857.)

¹⁷ Odilon Barrot, *De la décentralisation*, 1861.

¹⁸ Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, pág. 368.

atenuado que se revelaría como el precio de las nuevas costumbres igualitarias.

Sobre esa comprobación de la desaparición del gusto por la libertad a medida que desaparecían los antiguos lazos sociales, liberales y conservadores irían a establecer una alianza perdurable, denunciando entre todos a un único culpable, cuya responsabilidad, no por haber demorado en manifestarse, dejaba de aparecer como más restallante. Esa desagregación del lazo social, y las convulsiones que de ello resultan, eran "culpa de Rousseau". Así, durante la segunda mitad del siglo XIX, no dejaron de llover los epítetos contra el apóstol de la voluntad general. Su teoría, y las aplicaciones que tuvo, habrían hecho del individuo esa abstracción errática, arrogante y lamentable, todo al mismo tiempo. Pues a veces se alzaba contra el Estado, negando su autoridad, de tanto que se le había repetido desde Rousseau que éste, el Estado, sólo encontraba su fuente en aquél, el individuo, en proporción de la parte de soberanía que él consentía en delegarle y que podía recuperar, puesto que por principio era inalienable. Otras veces, por el contrario, el individuo asedia a ese Estado, como un mendigo a un rico, para obtener de él una limosna que no era bueno rechazar, so pena de escuchar al Estado recordarle: "¿Quién te hizo rey? Eres nuestra emanación; nos debes todo". Rousseau era también quien había hecho del Estado ese todo, negador de la parte, y lo había llevado a la altura de una entidad metafísica por su concepto de encarnación de la voluntad general, que autorizaba todas las ensoñaciones de reorganización de la sociedad a partir de ese Estado.

El primero en abrir el fuego de esa manera contra el ilustre ginebrino fue sin duda Saint-Marc Girardin, quien en 1848 era profesor de literatura en la Sorbonne. En momentos del mayor fragor de los acontecimientos, había inaugurado un curso sobre Jean-Jacques Rousseau que tenía por objetivo declarado "atacar en su principio al más funesto error de todos los que extravían en este momento a la sociedad" y declaraba querer investigar "de dónde proviene esa nueva doctrina del Estado todopoderoso, ese insolente desprecio del individuo, ese sometimiento de la libertad en cada uno de nosotros, ese sistema, finalmente, que glorifica el todo y deshonorra la parte".

Pero será Hyppolite Taine quien, por lejos, alimentará en mayor medida esa polémica contra Rousseau, insertando en

el propio corazón de su gigantesco fresco sobre los *Orígenes de la Francia contemporánea* una requisitoria implacable contra la filosofía rousseauiana. A causa de ésta, y del desmesurado prestigio que la misma le concediera, la Revolución Francesa se había apartado de la vía trazada por las revoluciones que habían afectado a otros países occidentales. La acción de los revolucionarios franceses no era en absoluto asimilable a esos pactos históricos que habían sido La Federación de 1579 en Holanda o la Declaración de derechos de 1688 en Inglaterra. Los mismos ratificaban acuerdos establecidos entre hombres reales, sancionaban situaciones concretas, reconocían grupos existentes. Tenían por misión designar, precisar, garantizar y completar derechos ya efectivos. Para Rousseau y los revolucionarios franceses, por el contrario, no existía ningún derecho anterior a la institución del contrato social, ninguna situación consolidada, ninguna sociedad constituida: sólo había injusticias encubiertas, usurpaciones legitimadas por la sola fuerza del tiempo, sin conformación alguna con un orden natural. La única instancia legítima era el Estado, tal como nacía del contrato social voluntario; sólo él encarnaba la razón y, para hacerla reinar, debía ejercer su imperio sobre todas las cosas. En esto, el verbo de Rousseau y la acción de los revolucionarios prolongaban el trabajo del *Ancien Régime*, su incansable nivelación de todas las singularidades locales, la desestabilización de todas las asociaciones espontáneas, naturales e históricas. Incluso el peso de esa tradición monárquica fue lo que indudablemente predispuso al público para acoger la teoría rousseauiana. Al cambiar la naturaleza de la legitimidad, ésta en definitiva sólo habría conferido una legitimidad nueva al poder real del Estado, permitiéndole pasar a un estadio superior. El pacto rousseauiano, establecido entre seres perfectamente iguales y perfectamente libres, hacía del individuo un ser puramente abstracto y de la sociedad una entidad matemática, compuesta por elementos con el mismo valor y el mismo papel, en cuyo seno ninguna desigualdad ni imposición venía a perturbar las convenciones. Una sociedad ficticia, en resumidas cuentas. Y "por eso, en el momento mismo en que se establecen, todos los pactos reales se vuelven nulos. Propiedad, familia, Iglesia, ninguna de las antiguas instituciones puede invocar derechos en contra del nuevo Estado". El precio de esa irrealidad, de esa utopía en el estricto sentido del término —puesto que negaba el territorio

y los vínculos que creaba— sólo podía ser la destrucción de la sociedad, mediante un proceso al cabo del cual “sólo queda un polvillo humano que revoleta y que, con fuerza irresistible, se aglutinará por entero en una sola masa ante el ciego impulso del viento”.¹⁹

En el combate que los impulsará contra la tercera República y sus excesos estatistas, ese análisis les servirá mil veces tanto a los tradicionalistas como a los liberales. Lo retomarán bajo variadas formas, pero siempre animados por la misma certeza: al comienzo fue Rousseau, su odio a la sociedad, su voluntad de apoyar todo en el individuo, pero en un individuo abstracto, pensado fuera de sus vínculos efectivos y de su espontáneo comercio. Y sobre dicha ficción del individuo se fue armando la loca idea de una recreación de la sociedad, forzosamente vehiculizada a partir de la única entidad, igualmente abstracta, que podía servir para fundarla: el Estado, cuyo poder será mucho más fuerte que todo lo que existía antes de que su nueva fundación comenzara a ser sospechada de ilegitimidad y se invocara a los rayos destructores.

En el análisis que realiza Marx luego del fracaso de la Segunda República se encuentra el mismo punto de partida que el de la escuela liberal: se le concede la misma importancia al Estado como poder no tomado en cuenta por la ideología republicana, se comprueba la misma desagregación de los lazos sociales. Pero a partir de allí el análisis de Marx desembocará en una explicación muy diferente y, por supuesto, extraerá una lección radicalmente opuesta.

Según Marx, la centralización también era un fenómeno que había comenzado bajo el *Ancien Régime*, cuando “los dignatarios feudales se vieron transformados en funcionarios asalariados”. Y “todas las revoluciones políticas no hicieron más que perfeccionar esa maquinaria en vez de romperla”.²⁰ Bajo Napoleón III, el Estado había llegado a ser completamente independiente de la sociedad. El poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su ejército de funcionarios y su ejército de soldados, formaba “un terrible cuerpo parásito que recubre como si fuera una membrana el cuerpo de la sociedad francesa y tapa todos sus

¹⁹ Taine, *Ancien Régime*, t. I, pág. 517.

²⁰ *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, éd. Sociales.

poros”.²¹ Ese poder del Estado había logrado tanta autonomía que en ese momento, bajo Napoleón III, le bastaba “con tener a la cabeza al jefe de la Sociedad del 10 de diciembre, un caballero con fortuna llegado del extranjero, elevado a las nubes por una soldadesca borracha, comprada con alcohol y salchichón”.²²

El crecimiento del Estado era asimismo analizado por Marx como función de una desagregación de los lazos que organizaban a la sociedad civil. Ese aspecto, precisamente, era el que, a su juicio, explicaba el éxito de Napoleón III. Pues éste no representaba a la sociedad, sino de alguna manera a la agonía de aquélla, a “su forma más atomizada, constituida para el caso por una mayoría numérica de pequeños campesinos parcelarios. Sin duda, la enorme masa que constituían correspondía a una situación que generaba identidad. Pero esa semejanza no afectaba sino a su exterior. En el interior, ya no estaban unidos por aquellas variadas relaciones que antes habían constituido una multiplicidad de comunidades. La explotación individual de la parcela los aislaba entre sí, al no permitir ninguna división del trabajo, ninguna relación recíproca, ninguna riqueza en las relaciones sociales. Así, la masa de la nación francesa estaba constituida por una simple suma de magnitudes del mismo nombre, más o menos de la misma manera que una bolsa de papas está llena de papas”.²³ Y si Luis-Napoléon había podido hacerse elegir era precisamente porque esa clase mayoritaria, al no poseer comunidad alguna, ningún enlace nacional, ninguna organización, “no puede representarse y debe ser representada”. Su poder era el precio de la incapacidad de esa clase para la existencia política real por privación del lazo social que necesitaba. En consecuencia, “sus representantes deben parecerle sus amos, una especie de autoridad absoluta, apropiada para protegerlos contra las otras clases”.²⁴

El análisis marxista, de acuerdo hasta ahí con las comprobaciones liberales, se bifurcaba cuando se trataba de dar cuenta de la desagregación del lazo social. Ya “la culpa no es de Rousseau”; la culpa será del capital. La propiedad parcelaria pudo durante cierto tiempo dar la impresión de que señalaba el triunfo de una sociedad de iguales que había

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, pág. 127.

abolido las antiguas servidumbres. Pero esa fragmentación del suelo en realidad sólo había determinado que se pusiera al campo como diapasón de la ciudad; al igual que el régimen de la gran industria progresivamente fue destruyendo la fuerza de los lazos y los saberes obreros, el régimen de libre competencia hizo de la tierra un campo de expansión para el capital burgués, de manera que muy rápidamente las hipotecas reemplazaron las servidumbres feudales con respecto al suelo. "La propiedad parcelaria, que con su desarrollo impone inevitablemente un estado de esclavitud con respecto al capital, transformó la masa de la nación francesa en trogloditas. Dieciséis millones de campesinos habitan en cavernas, que en su mayoría sólo tienen una única apertura. El orden burgués que, a comienzos de siglo, hizo del Estado un centinela encargado de velar por la defensa de la parcela recientemente creada que engordaba con sus laureles, se ha convertido actualmente en un vampiro que le chupa la sangre y el cerebro, y lo arroja en la marmita de alquimista del capital. A los cuatro millones de indigentes oficiales, de vagabundos, criminales y prostitutas con que cuenta Francia, se les agregan cinco millones de hombres colgados al borde del abismo y que, o bien habitan en el campo o bien pasan constantemente con sus harapos y sus hijos del campo a las ciudades y viceversa".²⁵ Tanto en el campo como en la ciudad, el capital —igual que un vampiro— chupaba la sangre de lo social, dejando tan sólo restos erráticos, que circulaban vanamente de los centros a la periferia, sin nunca encontrar otra conformidad que el espectáculo de una desagregación que, al afectar progresivamente a la gran mayoría, no podía sino arrojarlos fatalmente contra el enemigo común.

Y el enemigo común será el Estado. Pues, a medida que iba creciendo y que se iban destruyendo los lazos, concentraba todas las expectativas y todos los reproches. Y como no podía al mismo tiempo satisfacer las unas y esquivar los otros, "concentrará en su contra todas las fuerzas de la destrucción".²⁶ He ahí por qué era en vano —dirán Marx y quienes lo sigan— pretender ingenuamente instaurar una sociedad de libres e iguales sobre los escombros de las antiguas servidumbres. O, mejor aun, por qué era preciso subordinar esa instauración a la conquista y a la destrucción del Estado. Porque éste era al mismo tiempo el beneficiario y el garante del principio

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, pág. 124.

destrutivo de la sociedad: el capital. Todo intento por hacer reinar principios de libre asociación de los trabajadores, como acababa de verse en 1848, estaba condenado al fracaso por la resistencia que le oponía el único poder que contaba en la sociedad: el Estado. Y era en función del objetivo estratégico de su conquista que resultaba necesario, ya no frenar el movimiento de desagregación de la sociedad mediante fórmulas utópicas, sino acompañar ese movimiento y dirigirlo contra su objetivo natural: el Estado del capital.

El hecho de tomar en cuenta al Estado había provocado la alianza de liberales y tradicionalistas en una común aversión hacia la ampliación de su papel, con la idea de que la defensa de la libertad de los individuos pasaba por la salvaguardia o la restauración de los antiguos lazos sociales, considerados como naturales, cuyo mérito consistía justamente en contener a los individuos para que no se remitieran al Estado en la búsqueda de la satisfacción de sus necesidades, prescindiendo así de su asistencia. Asimismo, la evidencia del creciente poder del Estado a expensas de la sociedad le permitía a la corriente marxista integrar esa parte de la corriente republicana que soñaba con hacer del Estado el agente transparente de una sociedad de iguales, al demostrar que no era ese instrumento soñado lo que posibilitaba la armonía de la sociedad, sino que se convertía en un obstáculo en su camino, que era preciso conquistarlo antes de instrumentalizarlo y luego destruirlo, que no existía, pues, solución a la cuestión social sino mediante un procedimiento estratégico y no por ninguna proclama de ideales, sea cual fuere.

En el fondo de la cuestión social se encontraba esto: lejos de que la instauración de la República coincidiera con la de una nueva forma, libre y voluntaria, de organización social que reemplazara los antiguos lazos entonces destruidos, era el modelo que la República vehiculizaba —el del contrato social— lo que estallaba bajo el efecto de las implicaciones contrarias que contenía en cuanto al papel del Estado. Quería asegurar la igualdad de todos y la libertad de cada uno y, para eso, hacía del Estado todo y nada, al mismo tiempo. Frente a esa acción contradictoria, el Estado republicano se vio paralizado y la sociedad desordenada, violentamente repartida en función de los dos objetivos que la República había pretendido reunir. El modelo del contrato social, que descansaba en la libertad de cada uno y la voluntad de todos, fue reemplazado

por el enfrentamiento regulado entre el modelo de una *sociedad libre de toda intrusión estatal, pero encerrada en la fatalidad de sus lazos*, y el de una *sociedad voluntaria, pero íntegramente estatizada*. Y del conflicto de esos dos modelos que competían por atraer las convicciones, a medida que sucedían las desilusiones y los temores que engendraba la solución republicana, no podía resultar sino la muerte de la República por el agotamiento de su credibilidad y por la revalorización de la fuerza pura como único remedio para los desórdenes sociales.

Nos preguntábamos cómo había aparecido la cuestión social, en qué consistía y por qué afectaba tan profundamente el destino de la República.

La cuestión social aparece con la inauguración de la República, cuando la aplicación –por primera vez– del sufragio universal hace surgir el contraste entre la pareja soberanía política de todos y la trágica inferioridad de la condición civil de algunos, de esos mismos que acababan de acceder a la capacidad política, el estado de casi sometimiento económico en el que se encontraban. Consistía, pues, en un déficit flagrante de la realidad de la sociedad frente a su nuevo fundamento político que llamaba a la búsqueda de los medios propios para cubrir dicho quebranto, para devolverle a la República toda su credibilidad.²⁷ Era cuestión de paciencia, según unos, hasta que el desarrollo económico trajera consigo todos los progresos sociales deseables. Era asunto de determinación, según otros, hasta que el poder político pusiera en práctica por sí mismo las transformaciones necesarias. Pero ese debate entre la derecha y la izquierda políticas en cuanto al ritmo del progreso social, al poner el acento en el sistema de intenciones y de intereses en la sociedad, contribuía a encubrir lo que constituía la especificidad de la cuestión social en el marco democrático. A saber, que la dificultad era

²⁷ A ese contraste se refieren todos los políticos de la Tercera República cuando hablan de la cuestión social. Por ejemplo, estos párrafos de Jean Jaurès, orfebre en esta materia: "Habéis hecho la República, pero así habéis instituido en nuestro país entre el orden político y el económico una verdadera contradicción. En el orden político, la nación es soberana. Habéis hecho de todos los ciudadanos, incluidos los asalariados, una asamblea de reyes [...] pero en el momento en que el asalariado es soberano en el orden político, en el orden económico queda reducido a ser una especie de siervo. Y, en cualquier momento ese rey en el orden político puede ser echado a la calle" (Cámara de Diputados, 11 de noviembre de 1893).

más estructural que coyuntural, puesto que colocaba al Estado democrático en una posición contradictoria como consecuencia de las expectativas legítimas pero radicalmente opuestas que el lenguaje del derecho autorizaba a su respecto. Y como consecuencia de esa fractura del tema hasta entonces consensual del derecho, la República perdía su modelo de referencia, esa representación de una sociedad venidera sobre los escombros de las antiguas relaciones sociales que podía encontrar finalmente su armonía natural mediante la *fórmula de un contrato social* que articulara de inmediato soberanía política y libertad civil.

En vez de eso, el juego de expectativas opuestas que en aquel momento tenía como objeto al Estado colocaba frente a frente a dos modelos rigurosamente incompatibles: el de una sociedad libre de toda huella estatal pero restaurada en el arcaísmo de sus lazos y el de una sociedad voluntaria, pero donde todo pasaba por el Estado, por su conquista y por la reorganización, a partir del mismo, de la sociedad. Y era por esto que la República veía su destino así atado a la resolución de esta cuestión. Pues si, hasta su primer enfrentamiento con la forma democrática en 1848, el ideal republicano podía funcionar como una solución para los problemas de la vida en sociedad, después del fracaso de la Segunda República, se convertía ya no en una solución, sino en un problema, incluso en un enigma, dado que sus partidarios quedaban enfrentados a una situación paradójica. En efecto, los republicanos se presentaban como partidarios respetuosos de un derecho que garantizaba las relaciones sociales establecidas y no se entregaban a ningún acto susceptible de desencadenar las furias liberales. Pero así sólo preparaban el camino para una subversión ya inscrita en las costumbres por las jornadas de junio – y pronto coadyuvadas por la Comuna y el auge de las organizaciones comunistas– y, por lo tanto, justificaban las diatribas de quienes no querían ver en la República más que el ropaje nuevo de un viejo orden social, de quienes querían demostrarse a ellos mismos la necesidad de la revolución social. O sea, hacían justicia, más o menos, a las exigencias populares en materia de reorganización social. Pero chocaban entonces con el común rechazo de los liberales y los tradicionalistas, quienes veían en toda intervención en ese sentido el esbozo de una desnaturalización del papel del Estado, un procedimiento solapado en vista de su apropiación por una parte de la nación en contra de otra, para la

cancelación de su función de garante del derecho y de la libertad de cada uno. Hicieran algo o no hicieran nada, la guerra civil aparecía igualmente al borde del camino y, con ella, el derrumbe de la República.

Basta con decir que, en ese traumatismo inaugural, la República perdió toda la seguridad que extraía de nociones que pretendían dibujar un horizonte enteramente nuevo en relación con el régimen anterior. Vio cómo se derrumbaba la confianza que acordaba a su nuevo *fundamento*: la noción de *soberanía* ampliada a toda la población, supuestamente capaz de aplacar los conflictos en el seno de la sociedad, de clausurar la era de las revoluciones. Ahora bien, la noción de soberanía aparecía cargada de una ambivalencia insostenible, apta para volver ingobernable a la sociedad, pues permitía tanto una definición del poder político con carácter ilimitado como, por el contrario, la recusación absoluta de ese poder. Por añadidura, esta ambivalencia se efectivizaba en una sociedad donde algunos tenían todo por ganar con esa acepción de máxima y los otros todo para perder. Asimismo, la República padecía merced a su *instrumento*, ese *lenguaje del derecho* cuyas virtudes consensuales desaparecían cuando se comprometía en concepciones diferentes e incluso opuestas del papel del Estado en la sociedad. Finalmente, a través de esa fractura del derecho, el *modelo social* de la República, el esquema rousseauiano del *contrato social* era lo que volaba en pedazos, en la medida en que se presentaba como utópico para unos y diabólico a los otros; en efecto, postulaba una voluntad general de hecho inhallable en la sociedad o apelaba a forjarla recurriendo al Estado, a expensas de la libertad de los individuos.

Los problemas que enfrentaba la construcción perdurable de la República parecían así balizar un camino de cresta, donde todo avance suponía la invención de nociones, de prácticas, de esquemas propios para contrabalancear las antinomias constitutivas del ideal republicano.

¿En nombre de qué, ante todo, se podía fundar la intervención del Estado, asegurar su autoridad y limitar los temores que inspiraba, dado que la noción de soberanía no podía sino afectar dicha intervención con un movimiento oscilatorio entre dos extremos, tan peligrosos el uno como el otro para la gobernabilidad de la sociedad en el marco republicano?

¿Cómo se podía instrumentalizar la acción del Estado si el lenguaje clásico del derecho lo colocaba en una situación

insostenible, en la que sólo parecía poder garantizar el orden establecido o bien ponerse al servicio de intereses partidarios? Dicho de otra manera: ¿cómo se podían otorgar derechos a quienes sufrían por la inferioridad de su condición civil en relación con su condición política, sin que esos derechos dieran asimismo derechos sobre el Estado?

Finalmente, ¿según qué fórmula, según qué modelo, se podía orientar el manejo de las relaciones sociales de modo de hacer compatibles en la sociedad el juego de las esperanzas y el de los temores relativos al Estado, a partir de la ruina de las antiguas relaciones sociales y sabiendo que se había vuelto imposible esperar la resolución natural de esos problemas mediante la fórmula mítica del contrato social?

Me gustaría demostrar cómo la respuesta a esas preguntas aparece con la noción de *solidaridad*, que daba un fundamento a la intervención del Estado, con la técnica del *derecho social* como modalidad de esa intervención, con la fórmula de la *negociación* como capaz de resolver en la sociedad el sistema de expectativas y temores entre los grupos y los individuos, nuevo paradigma de la vida social que reemplazaba con la permanencia de su ritual el viejo sueño del contrato inaugural. Pero, sobre todo, me gustaría tratar de mostrar cómo, en torno a esa noción, a esa técnica y a ese procedimiento se había constituido un modo específico de organización de la sociedad, *lo social*, en la intersección de lo civil y lo político, mediatizando esos dos registros allí donde antes se había creído posible su articulación inmediata, creando a partir de esos dos niveles un género híbrido, cuya línea de fuerza bien podría ser la de obrar progresivamente para su común extinción...

Capítulo II LA INVENCION DE LA SOLIDARIDAD

El primer aspecto de la cuestión social consiste, como acabamos de ver, en la dramática revelación de la ambivalencia inherente al concepto fundador de la República, el de *soberanía*, hasta el extremo de volver imposible toda clara determinación de la esfera de legitimidad de la intervención del Estado; al asignar al mismo tiempo a todos y a cada uno la fuente de toda autoridad, la soberanía hace, por vía de las consecuencias, oscilar el papel del Estado entre el todo y la nada.

Encarnación de la soberanía de todos, expresión de la voluntad general, manifestación del “yo común” de la sociedad, todo esto remite al Estado a una concepción ilimitada de su papel que no puede sino suscitar las presiones del pueblo sobre la Asamblea, como en abril de 1848. Cualquier limitación aportada a la concreción de una fraternidad pura y dura de toda la sociedad hacia los oprimidos –tanto del interior como del exterior– alimenta el fantasma de un complot de la reacción, urdido por los mismos que sólo debían ser obedientes “empleados” del pueblo soberano. Pero esa concepción de la soberanía engendra de manera simétrica el temor de ver surgir una nueva figura del despotismo. La obsesión por el socialismo de Estado en las clases altas se alimenta con esa falta de freno al poder del Estado introducida por su nueva legitimidad política.

Emanación de la soberanía de cada individuo, de esa parcela divina entonces igualmente compartida, el poder del Estado no era más que un poder delegado y, por lo tanto, podía ser recusado por todos. Si las opciones políticas oficiales de la República decepcionaban a los ciudadanos, éstos se sentían con el derecho de negar toda autoridad a ese poder,

que no era más que la imitación de la legitimidad, de reapropiarse de una soberanía que, según ellos, las formas de la República "burguesa" habían traicionado. Bajo ese ángulo hay que considerar la insurrección de junio de 1848, la Comuna de 1871 y el movimiento anarco-sindical. Puesto que no se reconocían en la República oficial, le retirarán toda credibilidad y emprenderán la construcción de la República que les convenía.

Esa oscilación entre dos acepciones opuestas de la noción de soberanía hacía que la Revolución pareciera al mismo tiempo pavorosa y decepcionante. Era, por cierto, la historia de 1848, cuando la primera República se derrumbaba tanto por efecto del temor que engendraba como de las esperanzas que defraudaba. Para que perdurara la República todo consistía, pues, en encontrar un principio estable de gobierno, adecuado para contener dicha oscilación, para definir con claridad las atribuciones del Estado y sus limitaciones.

Los hombres de la Tercera República respondieron a esta cuestión forjando la noción de *solidaridad*. El término comienza a expandirse a comienzos de la década de 1880; de esa manera, la tesis del psicólogo Louis Marion se convertía en el principio explicativo de los comportamientos del individuo en sociedad. Pero será Émile Durkheim, evidentemente, quien le dará su título de nobleza teórica diez años después, en *De la división del trabajo social* (1893). A partir de entonces, la solidaridad hará furor en todas las manifestaciones republicanas, tanto centrales como locales. Estará presente en todas las ceremonias: inauguraciones, conmemoraciones, comicios rurales, distribución de premios en colegios y liceos. En cada ocasión proporcionará el indispensable pie para los arrebatos líricos, tan apreciados por los representantes de la República, indicando el momento en que, una vez que el orador terminaba de hablar, el público debía ponerse de pie para aplaudir. El término solidaridad invadía igualmente el lenguaje docto, el de los juristas, de los sociólogos, de los historiadores. A comienzos de siglo se convertirá incluso en el concepto central de la primera filosofía de Estado que se diera la Tercera República, con el "solidarismo" del radical-socialista Léon Bourgeois.

Acerca de esa fortuna tan rápida cuanto general del término solidaridad en el vocabulario republicano, es posible preguntarse cuál era su significado en relación con las dificultades fundamentales que iba encontrando la República, a qué

oportunidad estratégica respondía con el mismo. El ideal republicano se encontraba afectado por cierta inconsistencia frente al auge de los dos grandes sistemas rivales, que eran el liberalismo y el marxismo: ¿la noción de solidaridad podía aportarle a la República la teoría coherente del orden social que parecía estarle faltando? Más allá de ese uso ideológico, ¿permitía superar las dificultades provocadas por la ambivalencia de la idea de soberanía? Los "expertos" de la tercera República, sociólogos y juristas, hicieron de él la pieza cardinal de una profunda reformulación de la filosofía del derecho; pero, ¿en qué medida conseguían de esa manera plantear la cuestión de las prerrogativas del Estado frente a la sociedad y de los límites dentro de los cuales colocar esas prerrogativas? En suma: ¿hasta qué punto, y con qué condiciones, la solidaridad y la soberanía eran compatibles? Pues el fundamento del poder político siempre se apoya en la soberanía.

I. ÉMILE DURKHEIM

Resulta clásico hablar del nacimiento de la sociología como disciplina constituida con Durkheim, del plan de consistencia específica de lo social que éste pusiera de manifiesto —con las nociones de solidaridad y anomia—, como si fuera una etapa de la ciencia, un *descubrimiento*. De este modo, la teoría durkheimiana sería el fruto de la progresiva disipación de representaciones erróneas que estorbaban en el paisaje y dificultaban la percepción de lo social en tanto tal. Lo social habría estado esperando, oculto a la sombra de los prejuicios, a que la mirada del sabio finalmente viera con claridad. Provisto de esta nueva ayuda, a partir de entonces el conocedor podría actuar sobre la sociedad apelando a un conocimiento finalmente positivo de sus leyes.

Sin embargo, si se quieren comprender las razones de oportunidad que llevaron a la tercera República a recurrir a la noción de solidaridad, más vale indudablemente analizarla como una *invención estratégica*, como la racionalización de una práctica republicana, insegura de su fundamento y su horizonte, en el debate que la oponía a las posiciones tanto conservadoras como revolucionarias. Desde este punto de vista convendría más bien hablar de lo social como de una *ficción eficaz*, cuyo alcance explicativo, en cuanto al funciona-

miento de las sociedades, sólo vale en relación con esas dos ficciones que son *el individuo*, en tanto principio de inteligibilidad de la realidad social, y *la lucha de clases*, en tanto motor de la historia.¹

Para captar en toda su amplitud la oportunidad política de esa teoría de la solidaridad bajo la Tercera República, es preciso, evidentemente, recolocarla en el contexto de las fuerzas que se enfrentaban entonces, en lo esencial de dos campos. Por un lado estaban los liberales, aliados con los conservadores en razón de su común hostilidad ante la intervención del Estado. Los primeros recusaban dicha intervención en nombre de la economía de mercado, basada en la libre iniciativa del individuo; los segundos, en nombre de la anterioridad de las asociaciones humanas denominadas por ellos "naturales" —familia, comuna...— con respecto al Estado, pretendían preservar la solidez de los lazos que dichas asociaciones aseguraban, única garantía a su juicio del orden social. En el fondo, existía evidente contradicción entre el ideal de libertad que proclaman unos y el gusto por el orden que proclaman los otros. Pero el acuerdo de ambas partes se establecía sobre la primacía que deseaban acordar a la iniciativa privada frente a cualquier intervención estatal en la resolución de los problemas sociales.

Por el otro lado se encontraban los marxistas, cuya denuncia del carácter opresivo de la República "burguesa" los acercaba a las distintas otras tendencias revolucionarias (anarquistas, proudhonianos, blanquistas, etc.). Los revolucionarios, que habían permanecido fieles al ideal rousseauiano, soñaban con una sociedad voluntaria, construida sobre la base de la libre asociación de los trabajadores, y consideraban al poder coercitivo del Estado "burgués" como un obstáculo para lograr ese objetivo. Los marxistas, quienes partían de un análisis de clases y denunciaban al Estado como al aparato de dominio de una clase sobre otra, querían apoderarse del poder para reorganizar, gracias a su capacidad coercitiva, el conjunto de la sociedad. Por supuesto, de nuevo volvía a existir contradicción entre la ideología con-

¹ Para una lectura política de la obra de Durkheim, se puede consultar la obra de Bernard Lacroix, *Durkheim et le politique*, Presses de l'Université de Montréal, 1981. Asimismo, cf. el excelente número de la *Revue française de sociologie*: "A propos de Durkheim", abril-junio de 1976 y, más en particular, el artículo de Pierre Birnbaum, "La conception durkheimienne de l'Etat".

tractual de los primeros y la teoría dictatorial de los segundos; pero ambos concordaban en la necesidad de luchar contra el dominio del Estado existente.

Los republicanos se situaban en pleno centro de ese dispositivo y se mantenían en el poder aprovechando las contradicciones internas de los dos campos. Pero, a falta de una doctrina clara en cuanto a la propia naturaleza de su República, a sus fundamentos y a sus objetivos, sólo se definían de manera negativa, mediante el rechazo del enfrentamiento con los extremos que amenazaba a su régimen. Los radicales, y sobre todo los radicales-socialistas, gobernaban estableciendo puentes, compromisos circunstanciales entre esos dos campos. "Cada reforma es un arma que se le quita al socialismo revolucionario, cada día sin reformas es una oportunidad para él", es lo que se decía en filas del partido gubernamental.² Pero esas reformas, emprendidas tanto en contra de la escuela del *laisser-faire* como para neutralizar la del colectivismo, ¿a qué llevaban? Se había autorizado a los sindicatos profesionales para fortalecer los lazos sociales corporativos, en detrimento de los elementos políticos que implicaban los clubes. Asimismo, se había favorecido la intervención del Estado en la familia a los efectos de proteger a la infancia, en particular mediante la escuela. Tanto uno como otro de esos casos ponía en juego, de manera diferente, un interés social del individuo. Pero, esa política, ¿poseía una coherencia de conjunto, un fundamento perdurable, un horizonte?

En función de esas cuestiones parecía organizarse todo el pensamiento de Émile Durkheim. Había que elegir entre la nostalgia de un orden fatal y el ensueño de un nuevo orden puramente voluntario —dicen los conservadores y los revolucionarios—. Pero por qué, se preguntaba Durkheim, y con la *División del trabajo social* emprendía el rechazo de una y otra de esas dos opciones por ser igualmente infundadas con respecto a la efectiva evolución de las sociedades modernas.

La sociedad no es el producto de un decreto voluntario, sencillamente porque nunca lo había sido —explicaba Durkheim—. Pues "¿acaso hemos visto hombres delirando para saber si ingresarían o no en una sociedad, o en ésta mejor que

² Esa era, en particular, la fórmula preferida de Paul Deschanel, eminente representante de los "republicanos moderados", que gobernarán con los radicales contra los extremistas, es decir, contra socialistas y conservadores.

en aquélla?"³ Después de Rousseau, según Durkheim prácticamente toda la filosofía política se había extraviado al razonar a partir de ese presupuesto. Por otra parte, agregaba, la sociedad tampoco era el resultado de alguna agregación original, incluso natural, que el discurso religioso tenía la misión de proteger por la virtud de sus sacramentos. O, al menos, ya no lo era. A partir de sus formas elementales evolucionó siguiendo un principio de división de tareas y de mayor complejidad de su gestión por efecto del crecimiento demográfico y del aumento de los intercambios civiles y comerciales. Pero al pasar de esas formas elementales a formas complejas, modernas, la sociedad no perdió cohesión. Sencillamente había pasado de una forma de solidaridad, basada en la similitud de las condiciones, a otra, basada en la división social del trabajo, que aumentaba la especificidad de las tareas pero también, y al mismo tiempo, la dependencia de cada uno de sus integrantes con respecto a todo el conjunto, la solidaridad orgánica. De una fórmula social a otra, la solidaridad cambiaba de naturaleza, pero seguía siendo la ley constitutiva de la sociedad. Indudablemente, las sociedades modernas concedían cada vez mayor lugar a la forma contractual. Pero sería erróneo deducir de ello que esa forma fuera, o debiera llegar a ser, el único fundamento de la sociedad. Más bien conviene preguntarse de dónde procede el desarrollo de esa forma. Un atento examen muestra que surgió de los progresos de la división del trabajo, que exigía la libre conclusión de acuerdos entre los individuos. Dicho de otra manera, por debajo de la forma contractual, de esa trama de relaciones individuales voluntarias, uno se veía llevado al hecho social de una creciente interdependencia de todos. Más profunda que el *contrato libre* entre los individuos resultaba, pues, la *solidaridad orgánica* de la sociedad.

Ya no era preciso optar por el ideal revolucionario del libre contrato social o por el tema conservador de la sagrada fatalidad de los lazos preestablecidos, ni era necesario elegir entre la óptica individualista de los liberales y la visión marxista, que sólo tomaba en cuenta las relaciones de fuerza en la sociedad. En la *División del trabajo social* Durkheim ya refutaba esa oposición teórica: el individuo, al ser segundo en relación con la sociedad, no podía constituir su base ni

³ Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, 1895, pág. 104. La publicación de la *Division du travail social* data de 1893.

oponerse a ella. La anterioridad de la sociedad con respecto al individuo resultaba evidente en las sociedades antiguas, donde reinaba la solidaridad "de semejanza", puesto que era ella la que determinaba, según un molde único, los comportamientos individuales. Pero el individuo no estaba menos determinado por la sociedad en el período contemporáneo, puesto que era ella, la sociedad, la que se encontraba en el principio de su especificación, de hecho en la particularización de las tareas, y era portadora de un creciente refinamiento de las identidades individuales. Resultaba absurdo, entonces, querer volver al individuo contra la sociedad, como lo deseaban los marxistas, o colocarlo en su fundamento, como reclamaban los liberales.

Sin embargo, si el problema de las relaciones entre individuo y sociedad se planteaba de manera tan aguda en la época en que escribía Durkheim era porque entre ambos se manifestaba una oposición cada vez más violenta, que adoptaba la forma de fenómenos de ruptura tales como el crimen y el suicidio. Ahora bien, si se admitía la solidaridad como ley constitutiva de la sociedad, ¿qué podían significar esos fenómenos? Precisamente —explicaba Durkheim en *El suicidio*—, indicaban la pérdida de la percepción de esa solidaridad en ciertos miembros de la sociedad, una "anomia", un fracaso de la representación que el individuo se hacía de su lugar en la sociedad, de lo que le era dado, o no, esperar.⁴ Así, la violencia de los conflictos entre obreros y patronos obedecía a la ausencia de una reglamentación lo suficientemente clara, a ese hecho tranquilizador para todos, y a lo que cada uno podía negociar habida cuenta del estado alcanzado por la división del trabajo. Así, una buena parte de los suicidios —a los que Durkheim denominaba precisamente "anómicos"— remitían a la desesperación que podía apoderarse del individuo, cuyo deseo era por naturaleza ilimitado, cuando ya no sabía qué desear legítimamente y, al sentirse, en consecuencia, privado de todo, llegaba a privarse incluso de la vida.

La patología de la sociedad, la intensidad de los conflictos que experimentaba, la ruptura de los lazos entre los individuos serían, pues, cuestión de representación más que de estructura. Pero entonces, ¿a qué obedecía la presencia o la ausencia de representaciones propias para asegurar el equilibrio de la colectividad? A la fuerza o a la debilidad —respondía Durkheim— de lo *religioso*, que era literalmente lo que

⁴ Durkheim, *Le Suicide*, 1897.

ligaba entre sí a los hombres. ¿Significaba esto que la lenta desaparición de las grandes religiones amenazaba la cohesión social? Semejante aprensión revelaría, según Durkheim, un desconocimiento del fenómeno religioso como tal. En su última gran obra, *Las formas elementales de la vida religiosa*, se aplicaba a demostrar que todas las creencias religiosas, comenzando por las más primitivas, nunca habían sido más que “expresiones simbolizadas de la vida de la sociedad”.⁵ “En la divinidad sólo existe la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente”.⁶ Por eso, en el debate de ese fin del siglo XIX entre la escuela religiosa y la escuela laica, entre la Iglesia y el Estado, en el fondo sólo se trataba de transferir de unos a otros los prestigios de lo religioso; o, más exactamente, de devolver lo religioso a su fuente, hacer de la sociedad el objeto de su culto y del Estado el instrumento de éste. Si era preciso —según la fórmula de Durkheim— “elegir entre Dios y la sociedad”, era por esta única y decisiva razón que el primero nunca había sido otra cosa que la expresión idealizada de la segunda.

Ahora puede advertirse cómo de la obra de Durkheim se desprendían al mismo tiempo un *fundamento científico* para la posición republicana, una “*tronera*” *legítima para su política* y una *definición del papel del Estado republicano*.

La teoría de la solidaridad permitía afirmar que la sociedad vivía y evolucionaba según leyes propias, y que, en consecuencia, no se trataba ni de mantenerla en su estado arcaico ni de decretar sus formas en función de una voluntad política. Con respecto a las teorías conservadoras, presentaba la ventaja de dar cuenta de las sociedades modernas sin ver en ellas el producto de una peligrosa desagregación del orden social, apelando necesariamente a su restauración. Y, en cuanto a las teorías revolucionarias, demostraba en qué éstas tomaban el efecto por la causa al hacer del intercambio contractual la fuente de la sociedad, cuando en realidad era su manifestación. Dado que la forma contractual era un efecto de la división del trabajo resultaba inútil y hasta peligroso procurar utilizarla para denunciar a aquella en nombre de una ensoñación comunista atemporal que ignoraba las leyes del devenir social. Así, Durkheim proporcionaba el fundamento de una política republicana reformista que se apoyará en el conocimiento de esas leyes y de la vida propia de la sociedad.

⁵ *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912.

⁶ *Ibid.*

El análisis de Durkheim también aportaba a dicha política una determinación racional del registro donde se justificaba su intervención. Puesto que no era en su estructura donde la sociedad planteaba problemas sino en la *representación de sus lazos*, era allí y solamente allí donde convenía intervenir. Si el problema social resultaba de la pérdida de percepción, por parte de los individuos o por los grupos, de la *solidaridad de hecho* existente en la sociedad, se volvía absurdo oponer el individuo a la sociedad: en efecto, toda la cuestión es la de la modalidad del lazo social, de su capacidad para transmitir esa percepción, y no lo es en absoluto la de la propia estructura de la sociedad o de la naturaleza del individuo. Y esa famosa percepción no se encontraba en función de una determinación fija, congelada, de los lazos sociales, sino de un justo medio entre dos extremos, entre un máximo y un mínimo. El individuo podía perderse allí donde la sociedad era demasiado compacta, donde lo subordinaba demasiado estrictamente a sus propios designios (suicidio “altruista”); pero también, de manera muy distinta, cuando en torno a él el tejido social se encontraba demasiado laxo, impidiéndole fijar límites a su deseo (suicidio “anómico”).

Este análisis introdujo a un arte de gobernar mediante el “ni demasiado ni demasiado poco”, mediante la regulación del lazo social antes bien que por el mantenimiento fijo o, al contrario, por la transformación voluntarista de las estructuras de la sociedad. ¿Cómo no leer en él la racionalización de la política republicana más empírica, de sus opciones más pragmáticas? En lo que parecía hacer como a ciegas, en realidad allí se encontraba el sentido profundo que la guiaba, parecía decirnos Durkheim. Los sindicatos restituían una solidaridad de base, de similitud, allí donde había desaparecido toda percepción. Pero era una solidaridad limitada a la profesión, que permitía hacer surgir mejor la solidaridad de conjunto de esos oficios, su interdependencia orgánica y organizar, en consecuencia, su enfrentamiento pacificado. La intervención estatal en la familia, en especial mediante la coartada de la escuela, vinculaba al niño y a la mujer con la sociedad en su conjunto. De esta manera permitía reducir la sofocante compacidad de la familia tradicional, así como el imperio abusivo de las congregaciones sobre las posibilidades de individualización de cada uno en el marco moderno de la

división del trabajo social. En la óptica de Durkheim, la libertad moderna del individuo y el mantenimiento de la solidaridad de la sociedad sólo podían estar aunadas.

Finalmente, y sobre todo, el Estado republicano veía cómo esa teoría le confiaba una misión totalmente diferente de la que le asignaban los liberales, por una parte, y los revolucionarios, por la otra. No podía ser esa estructura formal que querían los liberales, sólo garantizadora de las leyes que la sociedad se daba voluntariamente. Su misión sobrepasaba esa única función en la garantía de las leyes profundas que determinaban la sociedad, en la necesidad demostrada de vigilar por el mejor mantenimiento de la percepción de la solidaridad de hecho que lo organizaba. Por eso su intervención podía y debía limitarse a las modalidades del lazo social, en tanto éstas gobernaban la percepción de cada uno sobre la unidad y la solidaridad de la sociedad. Y era por eso también que el Estado no debía convertirse en sujeto de la sociedad, sino, de alguna manera, en su sacerdote, en su Iglesia, no debía creerse Dios —es decir, lo hemos visto, la sociedad— cuando era sólo su heraldo y su servidor.

II. LÉON DUGUIT Y MAURICE HAURIU

En el tema de la solidaridad, en particular según la teoría que de ella proporcionaba Durkheim, la República encontraba una base conceptual que le permitía oponer una respuesta global a las dos corrientes antagónicas —conservadores y revolucionarios— que tendían a encerrarla en las contradicciones que la afectaban desde su origen. De ahí el éxito político del propio término solidaridad, que venía muy bien para reemplazar al de fraternidad, si no en la fachada de los edificios, al menos en los discursos oficiales y en las ceremonias públicas. Fraternidad era una palabra difícil de pronunciar después de las masacres de Fourmies, de 1891; más valía evitar las burlas de aquellos a los que les parecía extraño que una República impulsara la fraternidad hasta esos extremos. Y, además, la palabra solidaridad podía ser utilizada a propósito contra la palabra caridad, permitiéndole a la República de los profesores librarse de la de los duques. Mientras que la caridad sólo dependía de la buena voluntad de los individuos, la solidaridad podía basar su necesidad en la interdependencia objetiva de todos los miembros de la sociedad.

Pero, en ese tema, ¿había algo más que una buena palabra? ¿Podía proporcionar una base eficaz para resolver el problema mayor ante el que se hallaba enfrentada la República, el de dar un fundamento a la intervención del Estado en la sociedad y un criterio en cuanto a los límites de dicha intervención?

La cuestión se planteaba más agudamente que nunca en ese fin del siglo XIX. La reciente instauración de equipos colectivos en materia de enseñanza, de salud, de energía, de comunicaciones, aumentaba considerablemente el papel de la administración y su peso en la sociedad. Ese desarrollo iba acompañado por toda una secuencia de cuestiones litigiosas, sobre las expropiaciones que implicaba, las obligaciones correspondientes y la asignación de responsabilidades en lo referente a los ocasionales perjuicios.⁷ Se tornaba urgente zanjar todas esas cuestiones y para ello había que disponer de un principio claro, hasta entonces inhallable tanto en el derecho público como en el privado. Sobre todo, era preciso encontrarle rápidamente una base indiscutible a aquella intervención administrativa y social del Estado, tan amplia que suscitaba la desconfianza de los liberales. ¿Cómo demostrar que la administración poseía en sí misma el principio que le permitía limitar la esfera de su acción? ¿Cómo evitar la asimilación de ese crecimiento del aparato administrativo con una rastrea estatización de la sociedad?

Existía otro aspecto no menos neurálgico del problema. Si la frontera entre lo público y lo privado se encontraba así confundida por la expansión de ese género híbrido que era lo administrativo, ¿qué ocurría con la autoridad del Estado? ¿Y qué ocurría con la autoridad en general dentro de la sociedad? En el marco teórico de una clara distinción entre lo privado y lo público, las cosas por lo menos resultaban claras: el poder público era el único que disponía de la autoridad y la empleaba para garantizar la validez de los contratos de orden civil y privado. Pero, desde el momento en que la actividad del Estado se multiplicaba hasta englobar toda clase de otras tareas y no la sola protección de los contratos civiles, ¿cómo hacer para que su autoridad no se redujera, para que no chocara contra la denuncia cada vez más virulenta de su arbitrariedad? Cuestión tanto más aguda dado que la llamada anarquista de fines de siglo alcanzaba entonces su apogeo.

⁷ Sobre el desarrollo de lo administrativo, cf. Gaston Jèze, *Les principes généraux du droit administratif*, París, 1904.

Por otra parte, la propia esfera privada había dejado de ser lo que fuera. A la representación hasta entonces corriente, la de una trama transparente de contratos interpersonales, libre de cualquier traba y que sólo le exigía a la esfera pública ese rol de garante, se le agregaba entonces una creciente multiplicidad de organizaciones de toda clase, privadas, profesionales, de utilidad pública o no, vinculadas más o menos directamente con la administración, etcétera. Por cierto que se deseaba la inserción de un sólido tejido asociativo de una nueva especie entre el individuo y el Estado. Pero ahora que estaba allí, cuando se desplegaba su materia compleja, jurídicamente incierta, surgían otros problemas: ¿cuáles eran exactamente las prerrogativas de aquellas sociedades tanto frente a sus miembros como ante el poder público? Y dado que el Estado las reconocía y les confería así alguna autoridad, ¿no corría el riesgo de perder de esa manera la suya propia, al abrir de par en par las puertas de la sociedad a la anarquía?

La cuestión del Estado presentaba, pues, dos aspectos vinculados entre sí. ¿Cómo validar la intervención del Estado, la ampliación de su *poder* en la sociedad con límites lo suficientemente claros como para que fueran aceptables y también cómo mantener la *autoridad* en el seno de la sociedad, dado que se borraban las particiones del antiguo orden jurídico, cuando la fuente de la autoridad se presentaba por todas partes y en ningún lugar?

Para responder a esa doble pregunta, dotados de ese nuevo instrumento teórico que era la noción de solidaridad, dos teóricos del derecho, Léon Duguit y Maurice Hauriou, emprenderán una reformulación general de la filosofía del derecho, a la que no querían dar, a la manera clásica, por fundamento la noción de *sujeto*, privado o público.⁸ Los

⁸ El apoyo que buscaban Léon Duguit y Maurice Hauriou en la sociología para resolver el problema del papel y los límites de la intervención del Estado se hace notar ya en los títulos de sus primeras publicaciones. Léon Duguit: "Le droit constitutionnel et la sociologie", en *Revue internationale de l'enseignement*, 15 de noviembre de 1889. Maurice Hauriou, "Les facultés de droit et la sociologie", 1893, en *Revue générale du droit; Cours de science sociale. La science sociale traditionnelle*, 1896; *Leçons sur le mouvement social*, 1896. (Desde el comienzo, Léon Duguit se inspiraba en Durkheim, mientras que Maurice Hauriou se orientaba más bien hacia la obra de Gabriel Tarde, para volver a tomar en cuenta la dinámica individual de lo social y recondicionar en consecuencia la idea durkheimiana de solidaridad.) Charmont realizaba un análisis sintético de esa

juristas, por su función, sólo racionalizaban las situaciones de hecho para introducir en ellas una coherencia que descansaba en principios. Pero a veces esa tarea los llevaba a producir construcciones grandiosas que, mucho más allá de la simple técnica jurídica, directamente daban materia para una reflexión en cuanto al conjunto de la sociedad de la que trataban. Indudablemente ése era el caso de estos dos autores que, partiendo del tema de la solidaridad, fundarán uno de ellos la noción de *servicio público* y el otro la de *institución*, y que desarrollarán dos filosofías de la sociedad al mismo tiempo cercanas y opuestas, de donde surgirá una polémica muy rica en enseñanzas.

Lo que pretendía realizar Léon Duguit era basar la intervención administrativa y social del Estado en una regla que incluyera su propia limitación, capaz entonces de tranquilizar a los ciudadanos, siempre dispuestos a ver la intrusión del poder público en sus prerrogativas privadas. Ahora bien, semejante operación era irrealizable en el marco teórico del derecho tal como existía, heredero del Código de Napoleón. En efecto, éste se apoyaba en una filosofía subjetiva, según la cual el único verdadero fundamento del derecho, su única referencia básica, era el individuo. El propio Estado se encontraba planteado de la misma manera, como una entidad subjetiva, el "yo común" del que Rousseau hablaba con elocuencia. Entre el Estado y el individuo así concebidos uno y otro como sujetos, el conflicto resultaba inevitable, desde que el primero, en vez de limitarse a garantizar la libertad del segundo, intervenía —y esa era cada vez más la realidad— en la esfera de los comportamientos sociales de los individuos.⁹

La filosofía subjetiva del derecho entonces en vigor impedía, pues, fundar jurídicamente el tipo de intervenciones estatales que se presenciaban efectivamente. Pero, ¿esto no invitaba precisamente a cuestionarlas en lo fundamental?

recuperación de lo social por parte del derecho: cf. "La socialisation du droit", en *Revue de métaphysique*, 1903; "Les sources du droit positif à l'époque actuelle", *ibid.*, 1906.

⁹ La principal publicación de Léon Duguit es su tratado en dos volúmenes sobre el Estado: 1^o *L'État, le Droit objectif et la Loi positive*. 2^o *L'État, les Gouvernants et les Agents*, 1902. Un resumen de sus tesis se encuentra en las conferencias que pronunció en la École des hautes études sociales en 1907, publicadas en 1908 con el título *Le Droit social, le Droit individuel et les Transformations de l'État*.

¿Cuál era entonces en el fondo la validez científica de esa construcción que, por otra parte, no se sostenía sobre ningún hecho? ¿Acaso no había en esa especie de monarquía del sujeto la pura y simple reconducción de una metafísica heredada del *Ancien Régime* que atribuía tanto al Estado como al individuo derechos propiamente reales? ¿Por qué entonces mantener semejante concepción del derecho luego del advenimiento de la sociedad republicana? La idea de que el Estado se convirtiera, gracias al sufragio universal, en un “yo común”, encarnación de la soberanía de todos, ¿no era una pura y simple superchería? “Con el sufragio universal, en 1848, ¿se veía aparecer finalmente la voluntad una y colectiva de la nación? Absolutamente no. Los más fuertes son entonces los más numerosos. Vemos muy bien la voluntad de quienes tenían la mayoría, pero no la voluntad única de la nación. Con el sufragio universal, los hombres de 1848 introducían en el país un germen de contradicción y de lucha. Creaban la igualdad política pero no la igualdad económica; suprimían los privilegios políticos, pero no los privilegios económicos. De ahí sólo podía resultar un conflicto fatal, una antinomia profunda. O bien, a pesar del sufragio universal, la clase propietaria subsistía y nada cambiaba de hecho, o bien el sufragio universal aseguraba la mayoría y entonces era la lucha de clases abierta y legitimada, y la escuela colectivista estaba en la lógica de los hechos al inscribirla en su programa”.¹⁰

¿Qué concluir de todo esto —se preguntaba Duguit— sino que el principio de soberanía sirve para encubrir el predominio de un dictador, de una clase, de una minoría o de una mayoría? Entre un jefe de horda y un jefe de gobierno moderno existía, según él, una diferencia de grado, no de naturaleza, dado que siempre subsistía una diferencia fundamental entre fuertes y débiles, entre gobernantes y gobernados. Todo poder, sea cual fuere su modo de legitimación, era de hecho una dominación. Y, en definitiva, la idea de soberanía simplemente había sido transferida de la monarquía a la República, conservando en beneficio de ésta una concepción ilimitada del poder político. Puesto que el Estado era la soberanía concentrada de todos, nada ni nadie podría resistírsele. Esto demostraba bien cómo el principio de soberanía era poco jurídico, pues el derecho, por definición, implicaba la fijación de límites. Por otra parte, ¿no había sido

¹⁰ Léon Duguit, *L'État, le Droit objectif et la Force positive*, 1901, cap. 4.

acaso de esta manera cómo esa doctrina de la *Herrschaft*, tan apreciada por la escuela germánica, había llegado a servir “a los convencionales para instaurar el Terror, luego a los legitimistas alemanes para apoyar al emperador y más adelante a los colectivistas para desarrollar la omnipotencia del Estado?”.¹¹

Sin embargo, ¿dónde encontrar una regla propia para establecer el límite buscado, esta vez de manera científica y ya no metafísica? Precisamente en ese descubrimiento científico que era la solidaridad. La solidaridad era, *de hecho*, la ley científica que organizaba la sociedad. ¿Y entonces por qué no tomarla como regla fundamental de una filosofía positiva del derecho, que no le debía nada al individuo, que no le acreditaba al Estado ninguna inspiración particular en cuanto a la promulgación de leyes, sino que las apoyaba en la comprobación de las funciones inherentes a la solidaridad? Al respecto, Duguit se basaba explícitamente en Durkheim. Su tesis principal, *El estado, el Derecho objetivo y la Ley positiva* (1901), debía leerse como la transcripción jurídica de la de Durkheim en *De la división del trabajo social* (1893). Dado que la sociedad se organiza en torno al hecho necesario de la solidaridad, hagamos de esa necesidad —decía— el marco legítimo del derecho, tanto su horizonte como su límite. Si se renunciaba a la metafísica de la soberanía para reconocer a la solidaridad como regla fundamental y objetiva del derecho, entonces era posible —afirmaba Duguit— aprehender de muy otra manera tanto al Estado como al individuo.

Considerado objetivamente, el Estado nunca fue más que un hecho: cierto número de personas disponían libremente de la más grande fuerza de coerción. El Estado no era otra cosa que poder. Ninguna aureola venía a nimbar a los hombres de Estado con una gracia que los llevara a limitar voluntariamente el ejercicio de ese poder. Por el contrario, en tanto miembros de una sociedad determinada, estaban sometidos a la regla de derecho inherente a ésta: la de la interdependencia de todos sus miembros, regla que prescribía a todo poder la protección y el refuerzo de esa solidaridad y limitándose al mismo tiempo a ese solo fin. Esa doctrina positiva del Estado —afirmaba Duguit— quedaba demostrada por los propios hechos. Considérese la evolución de la Tercera República: a fines del siglo XIX se vio cómo los gobernantes asumían obligaciones positivas y ponían en práctica equipamientos

¹¹ *Ibid.*

colectivos, procedimientos de producción y mantenimiento de la solidaridad social, según un proceso que iba de la mano con el constante debilitamiento de la doctrina subjetiva de la soberanía.¹² El Estado no era en absoluto un sujeto soberano, sino un poder cuya arbitrariedad debía reducirse en proporción al agotamiento de su ejercicio en su realización como *servicio público*.

Al igual que el Estado, el individuo tampoco debía ser considerado como un sujeto soberano; era preciso considerarlo en el cumplimiento de sus funciones efectivas, que tenía por marco a grupos humanos concretos. Desde la óptica de la solidaridad, el individuo no era más que una función. Tenía tareas que cumplir, pero de ninguna manera derechos que le pertenecieran en propiedad. El derecho de propiedad, por ejemplo, no era legítimo por sí mismo con respecto al derecho objetivo. Por cierto, "la clase capitalista pura tiene su papel que cumplir: reunir capitales y ponerlos a disposición de las empresas, lo que es una función social. Pero niego su derecho subjetivo de propiedad. Ratifico su deber social".¹³ De esa manera, "mientras la clase capitalista cumpla con la misión que se le ha asignado vivirá. El día que la abandone, desaparecerá como desaparecieron la nobleza y el clero en 1789".¹⁴ Así, la regla de derecho que funda la solidaridad no tenía nada de absoluto. No era en absoluto un ideal, sino un hecho. "No se apoya en modo alguno sobre la persona y no puede fundar, ni en beneficio del individuo ni en el del Estado, verdaderos derechos. Implica sólo el poder, para quienes poseen la fuerza, de organizar una reacción contra los que violan dicha regla. Le crea a cada individuo una situación dependiente de los demás".¹⁵

En oposición a la teoría de Léon Duguit, y al mismo tiempo apoyándose en ella, Maurice Hauriou desarrollará la suya. Hauriou también reconocía los peligros de un derecho basado sólo sobre la noción de subjetividad. No se puede —decía—

¹² *Le Droit social, le Droit individuel et les Transformations de l'État*, op. cit.

¹³ Léon Duguit se apoya aquí en el importante libro de A. Schatz: *L'individualisme économique et social*, de 1907, que muestra cómo, en el siglo XIX, el reconocimiento por parte de los gobernantes de sus obligaciones positivas fue de la mano con la disminución constante de la doctrina individualista y de la concepción realista del Estado.

¹⁴ *L'État, le Droit objectif et la Loi positive*, op. cit.

¹⁵ *Ibid.*

basar la autoridad sólo sobre el derecho subjetivo. Y esto por todas las razones que enumeraba Duguit, por lo que se eximía de mayor demostración. Sin embargo, advertía en la doctrina de este último una falla considerable. Si todo se apoyaba en esa ley objetiva que es la solidaridad, se necesitaba al menos a alguien que decidiera qué era solidario y qué no lo era. Aquí se presentaba un peligro mayor. Pues, en efecto, ¿cómo prohibirle a alguien, siempre en nombre de la ley de solidaridad, considerar la naturaleza de servicio público de su honesta actividad para obtener ciertas ventajas, o también pedir que fuera arrancado del sector privado tal o cual campo de la vida social? ¿Quién podría decir con certeza, sin impugnación posible, que tal práctica se vinculaba en verdad con la utilidad pública? ¿Quién sería el depositario de esa mirada racional, positiva? ¿La clase política? ¿Los propios funcionarios? ¿Los sindicatos organizados? ¿Algunos ciudadanos? ¿Y quién no se daba cuenta de que llevando hasta los extremos esa noción de servicio público se corría mucho el riesgo de no llegar a un consenso nuevo, sino a un debilitamiento fatal de la autoridad del Estado sobre sus agentes y de los organismos sociales sobre sus miembros? Y esto en todas partes donde este criterio de la utilidad pública pudiera ser blandido en mayor o menor medida para ejercer un poder o recusar otro.

En razón de ese peligro de desagregación de la autoridad es que Hauriou elaborará una respuesta a Duguit y compen-sará de alguna manera la teoría del servicio público con la de *institución*.¹⁶ ¿Cómo fundar el ejercicio de la autoridad en los múltiples servicios y reagrupamientos asociativos que se desarrollaban a fines del siglo XIX? ¿Cómo fundar la autoridad de una comunidad —una empresa, por ejemplo— sobre sus miembros, y también definir los límites de esa autoridad? ¿Cómo fundar la autoridad del Estado sobre esas comunidades que componían la sociedad, evitando su sometimiento? Esas eran las preguntas que se planteaba Hauriou, preguntas sin respuesta —en eso concordaba con Duguit— en el estricto marco del lenguaje jurídico de la soberanía. Tampoco resultaban más fáciles de resolver cuando se quería apoyar todo sólo sobre la regla de la solidaridad, como predicaba

¹⁶ La principal obra de Hauriou es su *Précis de droit administratif*, reiteradamente reeditada hasta la muerte de su autor. Un resumen más sintético de su filosofía se encuentra en "Le point de vue de l'ordre et de l'équilibre", 1909, en *Recueil de législation*, t. V.

Duguit. Pues esa regla, denominada "objetiva", por esa misma razón dejaba de lado a las conductas humanas, sin tomar en cuenta su origen ni su objetivo. ¿Cómo podría codificarlas si ignoraba el mecanismo que las animaba? Al verlas sólo desde el exterior, de alguna manera, no podía ajustar su ritmo para regularlas mejor. Por el contrario, las tomaba lateralmente, produciendo una perturbación entre las partes que concurrían al dinamismo de un reagrupamiento.

El error de Duguit sería así sólo tomar en cuenta el orden de ligazón de la sociedad y, por lo tanto, razonar también según un esquema estático, cuando era preciso *pensar la sociedad en su movimiento* si se quería captar a la vez la marcha de los hombres y el orden necesario para esa marcha. "El orden de formación implica el vínculo, mientras que el vínculo no implica el orden de formación".¹⁷ Para mantener la suficiente libertad en el movimiento de nuestra sociedad era preciso, pues, razonar al mismo tiempo en términos de orden y en términos de equilibrio. No imponer una regla abstracta, exterior a los conjunto sociales, lo que abría la puerta a todas las querellas, sino articular los respectivos derechos y deberes de los individuos, de las comunidades y del poder público, de tal manera que respetaran dicho principio—necesario para el orden— que requería que una fuerza dominara a las otras, y ese otro principio—necesario para el equilibrio— que pretendía que una fuerza dominante pudiera ser moderada por fuerzas menores, pero capaces de hacer jugar relativamente su presencia.

Institución era el nombre que Hauriou proponía dar a todo conjunto regulable por esa doble ley del orden y el equilibrio. Una institución podía ser pública o privada, pero debía disponer, en un caso como en el otro, de una autoridad. Ésta no podía provenir sino de la consagración que aportara la duración, que garantiza el "consentimiento social tácito" para la existencia de una institución por parte de quienes la componían o la frecuentaban. La prueba del tiempo demostraba su utilidad y fundaba su autoridad. Pero esa autoridad no podía carecer de límites, puesto que sólo se establecía en función de los medios necesarios para alcanzar el objetivo declarado de la institución, un objetivo que de todas maneras sobrepasaba cada designio individual, incluido el de los gobernantes, y que no podía, pues, validar cualquier arbitra-

¹⁷ En "Le point de vue de l'ordre et de l'équilibre", *op. cit.*

riedad. Según Maurice Hauriou, la noción de solidaridad ganaba en claridad y en precisión mediante esa teoría de la institución, a partir del hecho de que ya no recurría a una regla externa a las disposiciones sociales, sino a los medios de organización necesarios para un reagrupamiento que le permitiera alcanzar su objetivo. La inscripción social de cada uno en la duración de una institución era lo que fundaba la autoridad de ésta sobre el individuo, así como los límites de esa autoridad. Al adherir a una institución, un individuo no podía cuestionar abruptamente sus reglas de funcionamiento. Ya fuera que de hecho ingresara como lo hace el niño a la familia o lo hiciera por voluntad deliberada, como a una fundación colectiva, a una empresa, el individuo debía plegarse a las reglas que organizaban la institución, aunque conservara derechos de defensa en contra de ésta si, por casualidad, ejerciera su autoridad sin relación directa con la realización de sus objetivos y avanzara abusivamente contra las prerrogativas individuales.

El interés de esa teoría de la institución se encontraba, pues, en su manera de resolver la antinomia entre el individuo y el Estado, tomándolos en cuenta y no ignorándolos, como lo hacía Duguit con su regla "objetiva". Al tomarlos en cuenta, llegaba a disolver la irreductible subjetividad de uno y otro en la multiplicidad mezclada de las instituciones. En efecto, todo individuo era captado al menos por una institución que lo dominaba para sus objetivos, en nombre de los cuales podían tomarse decisiones que iban en el sentido de la institución, es decir, en contra del derecho soberano del individuo, incluso sin que el Estado se alzara en su contra y le impusiera la arbitrariedad de su deseo soberano. *El propio Estado* no era otra cosa que una institución, la más eminente sin duda, "la institución de las instituciones", según el decir de Hauriou, pero al fin de cuentas tan solo una institución y como tal estaba subordinada a su propio objetivo; para el caso, velar por la buena marcha del conjunto de la sociedad. Por lo mismo, la autoridad del Estado también era siempre inferior a la soberanía pura y no podía permitir lo arbitrario en el comportamiento de los gobernantes.

En esos dos importantes autores existía acuerdo, pues, acerca de la oportunidad de recurrir a la noción de solidaridad para tratar el problema del Estado, y una muy clara oposición en cuanto al método y a las conclusiones. Hauriou

trataba a Duguit de "anarquista de púlpito", y éste le respondía denunciando en su adversario "un espiritualismo desvergonzado". En aquellos tiempos se sabía cómo injuriar con sabiduría y mantener, durante toda una vida, esas épicas polémicas que le dieron tanto sabor a la primera República de los profesores... Polémica instructiva, en todo caso, por todo lo que nos enseña sobre la pertinencia así como sobre las insuficiencias de la noción de solidaridad, para fundar el papel del Estado, más allá de las peligrosas ambigüedades del concepto de soberanía.

Duguit y Hauriou convergían en cuanto a la necesidad de disociar los dos registros, la elección de los gobernantes y la responsabilidad política, vinculada con la actividad del Estado frente a la sociedad. En la medida en que en la República democrática la elección podía y debía descansar en el libre e igual sufragio de todos, es decir, sobre la noción de *soberanía*, tanto más el ejercicio efectivo del poder estatal debía desprenderse de las antinomias inherentes a ese concepto para apoyarse en otra noción, cuya vocación consensual era mucho más evidente, la de *solidaridad*.

El Estado no debía ser simplemente el garante de la soberanía de los individuos: entonces estaría en falta ante el hecho social en tanto tal y permitiría la disolución del lazo social en favor de situaciones coyunturales, lo que por otra parte terminaría por amenazar los propios contratos privados si la ruptura del consenso social llegaba a tomar formas extremas. El Estado ya no debería ser esa instancia absoluta, soberana en todas las cosas y reguladora de cada detalle, la que deseaban (en la tradición rousseauiana) todos aquellos que querían hacerlo el instrumento de una inhallable voluntad general. En efecto, se introduciría entonces en la sociedad un principio exorbitante de coacción, que por otra parte podría engendrar una reacción violenta contra la autoridad del Estado. En tanto tomaba en consideración la consistencia específica del hecho social, la noción de solidaridad permitía muy bien decir qué era lo que el Estado no debía ser.

Pero, ese Estado, ¿qué debía ser? Entendido como la encarnación de la soberanía de todos, funcionaba a título de poder voluntario. Si se renunciaba a esa acepción, ¿en qué se convertía? ¿En un puro poder o en una pura voluntad? ¿En una simple capacidad de coacción o en un puro espíritu? Esas eran, muy lejos de cualquier caricatura, las opciones que adoptaban respectivamente Léon Duguit y Maurice Hauriou

cuando exploraban, cada uno a su manera, las dos direcciones posibles y contradictorias de la solidaridad como principio rector de las conductas colectivas.

Una vez despojado de la ilusión que lo llevaba a ver en él la encarnación de la voluntad de todos, para Duguit el Estado aparecía en su realidad de poder bruto, arbitrario, opresivo, como una fuerza pura que no podía justificarse sino por su sumisión a una regla de derecho, un a regla que debía llevarlo a disolverse eficazmente en la realización de la solidaridad de la sociedad. En el horizonte del pensamiento de Duguit, se percibía una sociedad animada por un doble movimiento: uno, de descentralización, que transformaba lo arbitrario del poder en otras tantas manifestaciones de un servicio público diseminado en todos los puntos de la sociedad para organizar su cohesión; el otro, de federalización de los individuos en agrupamientos donde podían ejercer mejor su función social. El Estado perdía, pues, su arbitrariedad al disolverse progresivamente en el proceso de construcción de una sociedad solidaria. Pero era justamente esa progresión lo que constituía un problema, pues toda esa operación descansaba sobre una regla única, maniquea en su espíritu, y por lo tanto insensible a la duración, ya que zanja ba aquí y ahora, en lo vivo, las relaciones sociales para distinguir lo que era solidario de lo que no lo era.

Esta doctrina instruía a la vez el proceso permanente de lo arbitrario del Estado y de su insuficiente colocación al servicio de la sociedad. En ese sentido había sido recibida por la izquierda, particularmente en los muy jóvenes sindicatos de la Función pública, donde se apoderaban de ella para denunciar la autoridad ejercida por el Estado sobre sus agentes, al mismo tiempo que se presentaba a éstos como los protagonistas de una sociedad concebida como un gigantesco servicio público, arrojando al canasto de los desperdicios de la Historia todas las categorías sociales que no surgían de ese estado de espíritu. De ahí el exquisito anatema de "anarquista de púlpito", mediante la cual Hauriou denunciaba en Duguit una paradójica mezcla de un resurgimiento rousseauiano del Estado total y de un antiestatismo extremo, que exponía a la sociedad a sumergirse en el desorden, a perder su dinamismo natural en beneficio de los conflictos que no dejaría de engendrar el maniqueísmo de su regla.

Según Maurice Hauriou, claramente había que renunciar a la definición soberana del Estado. Pero sería peligroso

hacer desaparecer al mismo tiempo el poder específico del Estado, el poder público, en beneficio de su definición como puro servicio público. Más valía conservar ese papel de poder público para el Estado, con el carácter de autoridad que le era inherente, pero allegándolo a la función de preservación de una idea antes que al cumplimiento de una voluntad. En efecto, la voluntad general era un objeto inhallable y sus sucedáneos fantasmáticos eran terriblemente peligrosos. Sostenemos, pues, que el Estado republicano tenía por vocación mantener una idea, la misma que había presidido su fundación y que lo consagraba a mantener a la sociedad en su camino. El Estado se convertía en una especie de ángel guardián de la sociedad, en un espíritu tutelar que mantenía los mecanismos de su funcionamiento, velando sobre todas las instituciones que la componían, garantizando la autoridad de éstas sobre sus miembros, y protegiendo a estos últimos contra sus eventuales excesos.

Muy lejos del maniqueísmo de Duguit, Hauriou predicaba, pues, un pluralismo atento a distinguir la multiplicidad de los registros, privados y públicos, para combinarlos mejor en una teoría de la autoridad basada en la perennidad de las instituciones como fuente de su poder de coacción, reduciendo por lo tanto la posibilidad de su cuestionamiento. Esto explicaba que la teoría de Hauriou fuera bien recibida sobre todo en medios de la derecha liberal y tradicionalista, en los círculos católicos y en el sector patronal, y que su autor fuera calificado por Duguit como "espiritualista desvergonzado".

III. LÉON BOURGEOIS

La noción de solidaridad proporcionaba, pues, a fines del siglo XIX una base para definir la actividad del Estado, una base infinitamente preferible a la de la soberanía y sus insostenibles ambivalencias. En efecto, la solidaridad aportaba al mismo tiempo un fundamento y una limitación a la intervención del Estado. Se trataba del principio de una limitación positiva del papel del Estado, muy diferente de la limitación negativa, tan apreciada por los liberales, que pretendían acantonar al Estado en la sola defensa de las reglas del mercado, pero también del uso desenfrenado que proponían hacer de ella los revolucionarios para recons-

truir la sociedad contra la lógica del mercado que, según ellos, la disolvía.

Sin embargo, ¿recurrir a la noción de solidaridad bastaba para quitarle crispación a las expectativas y a los temores contradictorios que se formulaban en relación con el Estado? La polémica entre Duguit y Hauriou demostraba claramente que ese debate entre partidarios y adversarios de una ampliación del rol del Estado no quedaba cancelado por su apoyo común a esa noción, sino que sólo se trasladaba al enfrentamiento entre los partidarios del desarrollo del servicio público y los defensores de las instituciones establecidas. Junto con Duguit estaban los que querían redistribuir el poder del Estado en la sociedad, agotar la arbitrariedad de su fuerza en la realización de la solidaridad social. Con Hauriou estaban los que querían concentrar su autoridad para hacer de él el agente de protección de las iniciativas que en la sociedad habían recibido la consagración del tiempo, lo que demostraba su utilidad social. Por un lado, el Estado era denunciado en su exceso de poder, aunque se proponía la ampliación de sus efectos socializándolo, otorgando derechos a la sociedad contra todo lo que pudiera perjudicar su solidaridad. Por otro, el Estado era celebrado como fuente de autoridad, aunque no se deseaba que la ejerciera sobre la sociedad, salvo para fortalecer el sentido de sus deberes, dentro de ella, con respecto a las múltiples instituciones que la componían. Y si bien el uso que hacía Duguit de la noción de solidaridad proyectaba en la sociedad un principio de inestabilidad permanente, por el maniqueísmo de sus reglas, que permitía en todo momento el cuestionamiento de cualquier estructura establecida, lo que hacía Hauriou desembocaba inversamente en darle perennidad a las formas constituidas, en imponer el orden en la sociedad en nombre de su movimiento, del que el Estado era el garante.

Entre la redistribución del poder del Estado y la concentración de su autoridad, entre los derechos que ofrecía y los deberes que fundaba, entre las críticas que permitía y la consagración que aportaba, la noción de solidaridad implicaba, pues, también un vasto margen de indeterminación, donde se desmoronaba en gran medida el beneficio de ese nuevo fundamento otorgado al papel del Estado. Se dirá que había que manejar ambas exigencias al mismo tiempo, otorgar poderes manteniendo el sentido de la autoridad, creando derechos sin enajenar el gusto por los deberes, facilitar la crítica evitando el desorden. Pero, ¿según qué ritmo, en

función de qué tipo de articulación entre esas dos caras opuestas de la solidaridad?

Debido a la cuestión del ritmo de la intervención del Estado, más o menos inquieto por la difusión de los pensamientos o por la concentración de la autoridad, por la atribución de derechos o por el mantenimiento de los deberes, esa temática de la solidaridad se encontraba enfrentada con ideologías de las que hasta entonces había hecho caso omiso. Los marxistas decían que se demoraba inútilmente la prueba decisiva que le permitiría al progreso de la producción engendrar un progreso real de la sociedad. Según ellos, recurrir a esa noción de solidaridad no era más que un simple medio para demorar artificialmente el curso de la Historia, para frenar la toma de conciencia de las masas, necesaria para que se cumpliera una ruptura en el funcionamiento del Estado, al servicio de la clase dominante. Esa ruptura pasaba por la lucha de clases y no por la búsqueda de una solidaridad interclasista, de todos modos ilusoria en el tiempo, habida cuenta de las contradicciones fundamentales que minaban la sociedad burguesa. Ustedes perturban el progreso —decían los liberales— aniquilan los medios para su cumplimiento. Las medidas adoptadas en nombre de la solidaridad no hacen más que frenar el mecanismo efectivo del progreso económico, puesto que éste descansa en la competencia y en la iniciativa personal. Y las leyes sociales no hacían más que escamotear el espíritu de competencia necesario para el desarrollo de la sociedad y actuar sobre el resorte individual del beneficio como la ceniza sobre la llama.

La noción de solidaridad permitía así el resurgimiento del debate que se había creído clausurar precisamente gracias a ella. Al remitirse exclusivamente a su moral atemperada contra los partidarios del liberalismo o del socialismo, sólo se ponía de manifiesto más aun en qué medida éstos disponían de discursos coherentes sobre los resortes del futuro de la sociedad. Para basar la actividad del Estado republicano de una manera creíble sobre la noción de solidaridad, también era preciso demostrar que la misma conllevaba un futuro más coherente, un progreso menos trágico y más efectivo que el que prometían las recetas marxista o liberal. Eras preciso demostrar que entre los derechos y los deberes existía un equilibrio, que la socialización obedecía a cierto ritmo, tan necesario cuanto deseable, que tanto el individuo como la sociedad ganaban con él y que el Estado no hacía reinar la

solidaridad por el gusto de retrasar la lucha de clases o para castigar a los burgueses, sino porque con esa acción se proponía emprender la verdadera dirección del progreso de la sociedad.

¿Cómo demostrar, pues, que la solidaridad no sólo era un remedio necesario para los conflictos encendidos por la proclamación de la soberanía sino que también constituía la vía real para su progreso? A fines de siglo muchos pensadores republicanos se empeñaron en establecer esa demostración. Hombres como Renouvier y Alfred Fouillée investigaron mucho en ese sentido.¹⁸ Pero sobre todo un hombre de Estado, Léon Bourgeois —desdoblado, es cierto, en filósofo— será quien lleve la noción de solidaridad al pináculo republicano, al explicar que constituía la verdadera llave del progreso de la sociedad. Léon Bourgeois era por entonces miembro del partido radical-socialista, el cual proporcionó, como se sabe, una cantidad abundante —aún no extinguida¹⁹— de asombrosos expertos en mezclas doctrinarias adecuadas para desanimar a todos los espíritus dados a las certezas extremistas. Léon Bourgeois inventó la doctrina del solidarismo,²⁰ la doctrina, no el término, que se debe a Charles Gide. Pero éste era más aficionado a las cooperativas que a la filosofía y así la Historia atribuirá ese “ismo” solamente a Léon Bourgeois. Apenas formulada, su doctrina les pareció a muchos la solución finalmente encontrada para las desdichas de la República, su feliz ecuación y, de hecho, la primera filosofía oficial que pudo ostentar el Estado republicano.²¹

El problema central que planteaba la aplicación de la

¹⁸ Charles Renouvier, *Science de la morale*, 1869. En función de su análisis, Louis Marion escribirá su célebre tesis sobre la *Solidarité morale*, que constituye una búsqueda del principio en cuyo nombre se pueda limitar “positivamente” la libertad individual: la solidaridad. Alfred Fouillée “giró” toda su vida en torno a esa idea de solidaridad: cf. *La Science sociale contemporaine*, 1885; *La Propriété sociale et la Démocratie*, 1874. En *Éléments sociologiques de la moralité*, reúne su aporte a la fundación de una moral de la solidaridad.

¹⁹ Piénsese actualmente, por ejemplo, en Edgar Faure.

²⁰ Sobre el solidarismo como conjunto doctrinal, la obra más sintética es la de Célestin Bouglé, *Le solidarisme*, París, 1907. Una historia detallada de esa noción durante el último tercio del siglo se encuentra en Mauranges, *Sur l'histoire de l'idée de solidarité*, París, 1907, así como en Louis Deuwe, *Étude sur le solidarisme*, París, 1906.

²¹ “El solidarismo parecía estar en proceso de convertirse en una forma de filosofía oficial para la Tercera República”: C. Bouglé, *op. cit.*, pág. 1.

noción de solidaridad a la actividad del Estado era la separación entre el derecho que le confería para intervenir en la sociedad y la autoridad que la llamaba a legitimar en el seno de ella. Así, el solidarismo se orientará precisamente a proporcionar un principio de articulación entre los derechos y los deberes, entre la socialización del poder del Estado y el mantenimiento de la autoridad en la sociedad.

¿Qué es lo que lleva —se preguntaba al comienzo Léon Bourgeois— a que tantos pensadores, liberales o socialistas, tiendan a considerar artificiales los métodos de la solidaridad? Porque nos hemos acostumbrado a considerar a la sociedad como regida ante todo por derechos y no por deberes. Todo ocurría como si la sociedad estuviera en estado de recreación permanente, como si su gestión no hubiera tenido en cuenta los logros de las generaciones anteriores, como si pudiera ignorar su aporte a la determinación colectiva de los derechos y los deberes de cada uno, como si esa gestión no tuviera que preocuparse por la preparación de las generaciones siguientes. Ahora bien, “el conocimiento de las leyes de la solidaridad no sólo destruyó el aislamiento del hombre en el mundo en que vivía, sino que al mismo tiempo destruyó su aislamiento en la perduración. En el transcurso de su vida, el hombre no sólo se convierte en deudor de sus contemporáneos; desde el momento de su nacimiento tiene obligaciones. El hombre nace como deudor de la asociación humana... Y cada generación sólo puede considerar que está usufructuando ese legado”.²²

Ahora bien, ¿qué ocurría en la esfera privada cuando se trataba de tomar en cuenta la duración, cuando era cuestión de trasmisión, de donación o de herencia? ¿Acaso no se encontraban en ese nivel reglas que determinaban, junto a los derechos, la lista de deberes? ¿Un patrimonio transmitido indiviso a herederos no debía ser imperativamente conservado, incluso aumentado por sus beneficiarios finales? Cuando algunas personas estaban a cargo de la gestión de los bienes de una comunidad, ¿acaso no se reconocía que esto les generaba deberes ante aquellos cuyos asuntos manejaban? Lo que así se practicaba en el derecho privado bien podía

²² Léon Bourgeois, en *Solidarité*, 1896. Las otras obras de Léon Bourgeois fueron escritas en colaboración con sus discípulos: *Les Applications sociales de la solidarité* (Leçons à l'École des hautes études sociales, con, además de Bourgeois, Charles Gide, H. Monod, G. Paulet, P. Brouardel), París, 1904; *Essai d'une philosophie de la solidarité*, París, 1902.

valer para la sociedad en general; ¿no recibimos todos como herencia común los logros de la civilización, los saberes, las técnicas, sin las cuales nada podríamos emprender? Al heredar solidariamente esos bienes, tenemos por cierto el derecho de emplearlos, pero también el deber de mantenerlos y aumentarlos. Como consecuencia de ese logro, se constituía una deuda que hacía de cada uno de nosotros el deudor de un patrimonio colectivo. Y además, ¿qué era la división del trabajo sino una incesante gestión sin mandato de los asuntos de cada uno por parte de todos? Aceptamos los beneficios de esa gestión: ¿por qué no aceptar las obligaciones? Más allá de los contratos “libres” que establecían entre sí los individuos, existía así un “cuasi contrato” social que antecedió a todos los contratos particulares y que les fijaba la obligación de pagar esa deuda social para luego beneficiarse con la facultad de contratar libremente.

El solidarismo superaba, pues —si así puede decirse—, los antagonismos vinculados con el derecho al exhumar, tras sus formas codificadas, la presencia decisiva de una deuda histórica de quienes aún vivían con respecto a quienes los habían precedido y con quienes los seguirán. Antes de hacer valer los derechos propios era preciso pagar las deudas. Este principio de prioridad de la deuda sobre el derecho aportaba, según Léon Bourgeois, un orden a hacer valer en la oposición que afectaba los derechos y los deberes. Y no se trataba de un simple asunto de moral —nos explicaba—, pues de él dependía el cumplimiento del progreso, entendido tanto como progreso de la sociedad (respuesta a los marxistas) o como desarrollo del individuo (respuesta a los liberales).²³

Al anteponer la deuda al derecho se podían determinar las manifestaciones de la solidaridad según las situaciones efectivas en las que se hiciera sentir su necesidad y orientarla así hacia la promoción de la sociedad por entero, en vez de dejar

²³ La discusión de los méritos del solidarismo en lo relativo al liberalismo y al socialismo se celebró en la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Cf. *La solidarité*, informe de las sesiones y trabajos de la Academia (discusión sobre el solidarismo realizada por el clan liberal y tradicionalista: Frédéric Passy, Paul Leroy-Beaulieu, Émile Levasseur); Ch. Brunot, en su *Étude sur la solidarité sociale comme principe des lois*, París, 1903, responde a las críticas de Eugène d'Eichthal, quien valorizaba, en contra de la solidaridad abstracta, el carácter espontáneo de la caridad, por la distinción del solidarismo en relación con el socialismo; Émile Boutroux, en *Philosophie de la solidarité*, 1902; Charles Onder y G. Renard, *Le Régime socialiste*, París, 1902 hacían del solidarismo un “socialismo liberal”.

que la intervención del Estado zozobrara en utilizaciones partidarias. Si la deuda estaba primero, su amortización — mediante impuestos, cuotas— también lo estaba, mientras que las atribuciones se volvían secundarias. Éstas estarán entonces en función de las situaciones *de hecho* y no de las reivindicaciones *a priori* del derecho. Se tratará entonces de *reparar* a la sociedad, de subsanar sus fallas, de asegurar a sus integrantes contra los riesgos que experimentaban precisamente a partir del hecho de esa interdependencia que los vinculaba en todas sus actividades. Pues la sociedad, mediante su Estado, sólo podía comprometerse a remediar los males que ella misma producía a partir de los defectos de su propia organización. Esto valía para todos los problemas — accidentes, enfermedades, desempleo— que surgieran en el marco de la división del trabajo. Asimismo, el Estado tenía que comprometerse a prevenir los peligros de toda clase que amenazaban a la sociedad. Era preciso asegurar a los individuos contra las incapacidades naturales, pero también contra las enfermedades hereditarias o las enfermedades contagiosas, puesto que éstas no sólo concernían a los individuos afectados, sino al patrimonio común, a la integridad física y moral de toda la sociedad. Al limpiar los barrios pobres, donde anidaban las más terribles enfermedades, se estaba protegiendo a toda la sociedad contra la eventual extensión de las mismas. Finalmente, y sobre todo, era preciso reparar los “defectos culturales y de instrucción” para dar “al esfuerzo de cada uno el apoyo de la fuerza común”.²⁴ Todos estos remedios convergían, pues, para asegurar la equidad del contrato social mediante la compensación de la deuda social.

La acción de reparación llevada a cabo en nombre de la solidaridad y por medio de la deuda previa permitirá así mantener a todas las categorías, a todos los individuos en estado de aportar al curso del *progreso*. La solidaridad no era, pues, una acción nefasta para el progreso, un tributo pagado a los necesitados a costa de ella, como decían los liberales, o el único medio de retrasar la revolución y el progreso decisivo que aportaría, como pretendían los marxistas. Era el medio mismo del progreso, su condición, su vector, por así decirlo. Pues sólo el respeto de la deuda de cada uno frente al logro colectivo era lo que fundaba la posibilidad del progreso, de un progreso que dependía de la mayor disposición para cada uno de los logros de todos los que lo habían precedido.

²⁴ *Ibíd.*

Sin embargo, si todos eran deudores, todos no eran igualmente acreedores, con lo que el movimiento de la solidaridad debía ocuparse de los más necesitados. El principio de la deuda social se aplicaba a todos, pero en función de sus fortunas. ¿No existía allí —replicaban los liberales— el peligro de la anulación del progreso mediante un método que había pretendido favorecerlo? Pues ese teorema de la deuda social contenía un principio de extinción del resorte individual del progreso. Implicaba la puesta en acción de una especie de “bomba aspiradora” de los ingresos y de las energías más creadores.²⁵ Para Léon Bourgeois y sus amigos, esta inquietud de los liberales no hacía más que revelar su errónea comprensión del progreso y la felicidad del individuo. Los liberales consideraban al individuo como un *instrumento* del progreso, y la solidaridad sólo podía resultar, según ellos, de la inclinación libre y caritativa de cada uno. Ahora bien, esa concepción caritativa de la solidaridad era la propia negación del progreso, puesto que postulaba que el mundo era un valle de lágrimas, en el que el individuo sólo podía conseguir la salvación despojándose de los bienes que lo ataban al mundo, es decir, desvalorizando lo que había logrado.

De hecho, convenía invertir sus propuestas: en vez de hacer descansar la solidaridad en el sentimiento subjetivo y en la culpabilidad religiosa, había que descargarlo en un principio científico y racional. No se ignoraba así al individuo, sino que se le pedía al mismo tiempo menos y más. Menos, en cuanto no había ninguna culpabilización del individuo que trabajara para sí mismo. Pues, al trabajar para él, de hecho trabajaba para los demás, para la acumulación de un logro que de todos modos sería colectivo. Más aun, en esto no existía armonía espontánea de los intereses ni dirección natural del progreso que se desprendiera. La división del trabajo fabricaba víctimas, acaso inevitables en algún momento durante el transcurso del progreso, pero no había que desalentarse por pertenecer a la sociedad. Salvo que se la viera fracturarse y perder la necesaria unidad para la transmisión de los logros. En ese giro, el individuo no perdía en absoluto. Pues mientras que el liberalismo lo trataba como simple instrumento del progreso, el solidarismo hacía de él la propia *finalidad* del progreso. La ampliación de la solidaridad a todo lo que compensara las consecuencias injustas de la

²⁵ La expresión es de Émile Levasseur, en *Compte rendu des Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1903.

división del trabajo no significaba la muerte del individuo, sino el aumento colectivo de sus oportunidades de desarrollo.

De esta manera, el solidarismo aportaba un marco filosófico para la definición del papel del Estado republicano mediante la noción de solidaridad. No se sabía cómo regular la parte respectiva de los derechos y los deberes que esa noción permitía poner en juego en la sociedad. Entre los deberes y los derechos, el solidarismo introducía un orden histórico de precedencia (la deuda precedía al derecho), un orden de cálculo de los unos en relación con los otros (puesto que el derecho correspondía a situaciones de hecho, a defectos reconocidos en la sociedad, se establecería la deuda en función de las necesidades de solidaridad que surgieran de ella), un orden de progresión finalmente (la solidaridad estaba allí para garantizar el progreso, cuyos beneficios a su vez permitían ampliar la esfera de la solidaridad). Mediante la práctica de la solidaridad, la República se ponía al servicio del progreso de la sociedad y su Estado encontraba en ello su misión. No había que imponer un orden a la sociedad o restaurar otro, sino tan sólo garantizar su progreso. El Estado no era un poder arbitrario o una autoridad tutelar lejana, sino el efectivo garante del progreso.

Resumido en una fórmula, el beneficio de esa invención de la solidaridad para los fundadores de la Tercera República consistía en que el recurso a la noción de solidaridad permitía reemplazar la exigencia de soberanía por la creencia en el progreso.

Por supuesto que aquí el objetivo principal era la soberanía y es de ella, y a través de ella, de Rousseau, de quienes la Tercera República comienza a desligarse, a aligerarse, podría decirse, para alcanzar la altura necesaria para un gobierno obligado, para durar, a exorcizar los furios y los terrores que ese término había desencadenado en la sociedad. Con la soberanía se hacían revoluciones, pero no se hacía una sociedad. El término cargaba con una mezcla de anarquismo y aristocratismo capaz de producir las más hermosas figuras de rebeldes, pero también de volver ingobernable a una sociedad: piénsese en Jules Vallès, esa mezcla de Gavroche y Barry Lindon, siempre dispuesto a batirse a duelo o a levantar una barricada. Y nada se arreglaba transfiriendo esa soberanía desde el individuo al Estado, que por decreto

había sido investido como la encarnación de la voluntad general. Pues esa voluntad general era inexistente en los hechos, de manera que esa interpretación de la naturaleza del Estado llevaba a entregarlo a los manejos de una parte de la nación en detrimento de la otra; se trataba de una recuperación de la antigua figura del déspota, con los rasgos abstractos de una máquina tanto más peligrosa cuanto menos recusable era, puesto que a partir de entonces se consideraba que representaba a *todos* los individuos que componían la sociedad.

Para salvar a la República de los atolladeros a los que la llevaba la noción de soberanía, fue preciso disociar la cuestión de la elección de los gobernantes con la de las condiciones de ejercicio del gobierno. Mediante el sufragio periódico se limitaba el uso de la soberanía a la elección de los gobernantes, y también se limitaba a ésta los efectos de la división de la sociedad. Los antagonismos y las fluctuaciones de la opinión podían jugarse y agotarse en ese solo procedimiento. Y esto sin demasiado peligro, puesto que al mismo tiempo se le fijaba al ejercicio del poder del Estado la sola tarea de mantener la solidaridad en la sociedad, incluso aumentarla. Las manifestaciones periódicas de la opinión mediante la elección servirán incluso para indicar el ritmo deseado en la sociedad para el crecimiento de esa solidaridad. Pero para lograr esta disociación, esa reducción relativa de las pasiones políticas, era preciso demostrar que en ese juego se ganaba más de lo que se perdía, que el aumento de las esperanzas y los temores inmediatos encontraba al fin su recompensa. Había que mostrar y demostrar que, mediante la solidaridad, triunfaba el progreso. Era preciso probar que con él se entablaba un modo progresivo pero pacífico de realización del ideal republicano y no una prueba ineluctable de retroceso.

Y por ese camino, los republicanos del progreso daban la impresión de marchar hasta la Primera Guerra mundial, probando por su forma de gobierno la excelencia de esa posición estratégica. A pesar de la lentitud, las reformas sociales ocupaban el centro de la vida política. Acreditaban la idea de una realización pacífica del ideal republicano, congregando a los partidos tanto de izquierda como de derecha en una fracción que, explícitamente o no, aceptaba esa nueva regla de juego, acelerando o moderando ese proceso de progreso, pero de todos modos reconociendo su pertinencia,

dejando frente a ellos a otra fracción que se endurecía y se radicalizaba, a medida que esa técnica gubernamental demostraba su eficacia. Los extremistas declarados, tanto de la derecha como de la izquierda, por la propia violencia de sus manifestaciones y la pérdida de anclaje político que denotaban, también parecían testimoniar a su manera la ampliación de la base de esa nueva fórmula de gobierno, suministrar la prueba de su capacidad para quitarle vitalidad a los campos opuestos, para acercar las alas moderadas a los efectos de la realización del progreso y para empujar a los extremistas a sus rigideces doctrinarias.

La operación de conversión de la exigencia de soberanía en la creencia en el progreso resultaba de esta manera el instrumento de una hegemonía estratégica de los republicanos. Les permitía trazar una línea victoriosa entre las dos posiciones que los encerraban. Pero al mismo tiempo, ¿no unía la adhesión de la República a esa creencia en el progreso y viceversa? ¿Acaso no condicionaba la aceptación de la disciplina republicana a la constante demostración de la capacidad de reducción de los conflictos y de realización del ideal republicano mediante reformas pacíficas?

Apenas proclamada esta formulación positiva de la República ya se encontró atacada en el principio de ese vínculo que la hacía oficialmente, a la vez, el instrumento y el objetivo del progreso. En esa batalla, un hombre sobre todo puso una energía determinante, execrando a la República por portadora de ese discurso blando sobre un progreso tranquilo y sin historia, por lo tanto sin grandeza, maldiciendo el tema del progreso por la comodidad que le brindaba a un régimen que no daba lugar a ninguna exigencia moral profunda, arruinando la pureza de la idea de justicia en la abstracción de la solidaridad: ese hombre era Sorel.

La obra de Georges Sorel puede leerse como una especie de revés de la nueva racionalización de la República. Contenía un encarnizado trabajo de destejido de las mallas mediante las que los republicanos habían creído hacer posible la unión pacífica de los componentes de la sociedad, encaminándolos a dar los pasos progresivos que los llevarían tranquilamente hacia una futura armonía. Las *Reflexiones sobre la violencia*, más que una prolongación teórica del marxismo, constituían una reacción inmediata al tema de la solidaridad. Dado que se apoyaba en el carácter negativo de la violencia, era entonces allí donde había que responderle. Sorel no se conformaba,

como su amigo Lagardelle o como Edouard Berth, con predicar la "insolidaridad" y con corroborar a la necesidad como la fuente de ineluctabilidad del conflicto.²⁶ Celebraba la violencia como momento positivo, como fenómeno creador e intrínsecamente moral.²⁷ "¿Toda la alta moral de los grandes pensadores contemporáneos no está basada en una denegación del sentimiento del honor y no hay cierta tontería en la admiración que nuestros contemporáneos manifiestan por la tranquilidad?"²⁸ La violencia social era creadora de valores morales, precisamente por su dimensión guerrera. "La guerra social, al apelar al honor que se desarrolla tan naturalmente en todo ejército organizado, elimina los viles sentimientos contra los que la moral resultaría impotente. Cuando sólo exista esa razón para atribuir al sindicalismo revolucionario un alto valor civilizador, esa razón me parecerá muy decisiva en favor de los apologistas de la violencia".²⁹

Inmediatamente después de esa carga contra la abstracción de la solidaridad, las *ilusiones del progreso* pasaban a denunciar la blandura del pensamiento burgués de la época que se había desarrollado en torno a ese término. "He querido someter uno de esos dogmas de charlatanes, el progreso, a la crítica".³⁰ Nacido en el siglo XVII, en una sociedad que renunciaba con su parte privilegiada a las exigencias del sublime contenido del cristianismo, el progreso será si empre a partir de entonces un elemento esencial "de la gran corriente que llegará hasta la democracia moderna, porque la doctrina del progreso permite gozar tranquilamente de los bienes de hoy sin preocuparse por las dificultades de mañana. Le gustó a la antigua sociedad de nobles desocupados; le gustará siempre a los políticos que la democracia lleva al poder".³¹ Porque

²⁶ Lagardelle predicaba el estado de "insolidaridad", en el cual debía vivir el proletariado con respecto a las otras clases sociales si deseaba cumplir su misión histórica (en *Libres entretiens*, publicación de la "Union pour la vérité", 1906). La expresión insolidaridad será retomada por E. Berth al año siguiente en *Le Mouvement socialiste*, 1907: "Muy lejos de procurar atenuar la insolidaridad, es preciso ahondarla más, perseguirla a fondo y transformarla en una verdadera lucha de clases", pág. 488.

²⁷ En esto, Sorel se hallaba muy cerca de Maurras, quien denunciaba la ausencia de toda noción de "justicia" y de "humanidad" en la teoría abstracta de la solidaridad.

²⁸ Georges Sorel, *Reflexions sur la violence*, 1906.

²⁹ En un artículo de *Matin*, de 1908, para presentar las *Reflexions sur la violence*.

³⁰ *Les illusions du progrès*, 1908.

³¹ *Ibid.*

proporcionaba el argumento de una historia donde la humanidad pasaba sin disparar un solo tiro del estado salvaje a una vida aristocrática, la temática del progreso permitiría así todas las demagogias y serviría para negar la verdad de la historia, en tanto ésta descansaba en el progreso real de las técnicas y el poder irremplazable de los mitos.

En su requisitoria contra la República solidarista, Georges Sorel congregaba pues las dos corrientes opuestas contra las que ésta se había alzado. Citaba con la misma veneración a Marx y a Frédéric Leplay. Entablaba una misma amistad con los sindicalistas revolucionarios y los realistas de Valois. Su lucha contra el pensamiento "abstracto" y "blando" de la República lo llevaba a reunir todo lo que no era republicano, todo lo que encarnaba una exigencia irreductible a ese orden tranquilo de la sociedad que era la solidaridad y a esa charlatanería sobre la historia que era, a su juicio, el progreso. Al cabo de su vida, será de todo: marxista, anarquista, sindicalista, católico, integrista, mussoliniano y leninista, todo salvo demócrata. Y, por el propio deambular que llevaba su exigencia a todos esos extremos, conectaba y recorría de antemano las etapas de esa formación en semicírculo donde se inscribía el ascendente poder de los discursos totalitarios que se desplegarían después de la Primera Guerra Mundial. Como único denominador común de sus sucesivas pasiones, el odio antidemocrático hacía de él el profeta de esas nuevas figuras políticas, de todos esos monstruos híbridos producidos por el encuentro entre la fascinación de las técnicas y el poder del mito histórico, cuando se instalaba la duda sobre ese famoso discurso del progreso al que la República había atado su destino. En cuanto al suyo, se ajustó a su pasión hasta la muerte. Para ocuparse de la disposición de su tumba, dos emisarios se presentaron juntos ante un mismo funcionario de la República: ¡el de Lenin y el de Mussolini!³²

³² Sobre el itinerario de Georges Sorel, el estudio más notable es, por cierto, el de Pierre Andreu, *Georges Sorel. Entre le noir et le rouge*, primera edición en 1947, reeditado en 1982, en Syros.

Capítulo III LA PROMOCIÓN DE LO SOCIAL

Con la invención de la noción de solidaridad, la Tercera República encontró un medio para resolver las antinomias inherentes a su *fundamento político* sobre la igual soberanía para todos. La solidaridad era el principio de gobierno que permitía convertir las exigencias y los temores contradictorios engendrados por la proclamación de la República en la creencia común en el progreso. Eso era al menos lo que afirmaban quienes la dirigían en aquel fin del siglo XIX, que a menudo es presentado como nuestra edad de oro, como el momento en que la República parecía estar en vías de triunfar definitivamente sobre sus demonios, de escapar a las turbulencias que marcaron ese siglo que terminaba y de realizarse, produciendo la figura de un *Estado que garantizaba el progreso* de la sociedad.

Pero esa operación tenía su revés, que era señalado en el mismo momento por hombres como Goerges Sorel; puesto que su objetivo consistía en subsanar las contradicciones políticas en nombre del progreso general de la sociedad permitido por la solidaridad, dicha operación procedía de manera que la República no valiera para los ciudadanos lo que valía ese progreso. La República no sería creíble a menos que el progreso viniera a aportar la prueba de que no era una palabra vana, hábil pero vaga, de contenido dudoso.

¿Cuáles eran entonces los medios de los que disponía el Estado republicano frente a la sociedad civil para garantizar su progreso? La República no sólo había padecido con las aporías de su fundamento político —la soberanía—, sino también con el fracaso de su instrumento privilegiado, ese *lenguaje del derecho* del que se habría podido esperar que, por la

sola virtud de su proclamación, restauraría la armonía en la sociedad, pero que, en cambio, se había fracturado en dos acepciones contradictorias en cuanto al papel que cada una de ellas atribuía al Estado, condenándolo a una expectativa, mortal la primera vez para la República, en 1848.

Les corresponde —manifestaban algunos al gobierno de 1848— elevar la condición civil de los individuos al nivel de su nueva dignidad política, abolir la vergonzosa oposición entre los poseedores del capital y aquellos que, sin tener más que su trabajo para vivir, permanecían económicamente sometidos a los primeros, pese a que políticamente se los proclamara soberanos. Otros sostenían, a la inversa, que el gobierno republicano, si obedecía a ese requerimiento, corría el riesgo de aplastar toda noción de responsabilidad, abolir la autonomía de la sociedad civil y la libertad de los individuos, ya que sólo la seguridad de los bienes y la libertad de las personas podían garantizar el respeto de los contratos, asegurar la capacidad de emprendimiento de unos y el cumplimiento de sus compromisos de otros. Así, atezado entre su nueva *responsabilidad política*, basada en una exigencia de justicia, y su responsabilidad civil, basada en el respeto a la libertad, el Estado republicano ya se encontraba paralizado en 1848. Al abandonar a la sociedad a ese enfrentamiento entre el capital y el trabajo, se había convertido en la presa de un aventurero político, como precio por la neutralidad que había pretendido mantener en ese conflicto decisivo.

Para remediar las dificultades inherentes a su propio fundamento político, la República encontraba la noción de solidaridad. Pero, ¿qué valor tenía en los hechos cuando se trataba de determinar concretamente la acción del Estado sobre la sociedad civil? La solidaridad era una muy hermosa teoría. Pero, ¿tenía también un valor práctico?

Bajo el signo de la solidaridad se desarrolló, a fines del siglo XIX, todo un movimiento legislativo que echó las bases de lo que se ha convenido en llamar el *derecho social*, es decir, leyes relativas a las condiciones de trabajo, a la protección del trabajador en los distintos casos en que se le niega el empleo de su fuerza laboral, en que sobrevienen los accidentes, las enfermedades, la vejez, el desempleo. Bajo este rubro, se hizo costumbre colocar también las leyes que protegían al niño y a la mujer en la familia, las múltiples medidas destinadas a velar por las condiciones de salud, educación y moralidad de todos los miembros de la sociedad.

En nombre de ese derecho social, se asistía a una creciente intervención del poder público en la esfera de las relaciones civiles y privadas. Tal intervención se desplegaba en todas partes donde el sentido de la responsabilidad del jefe de familia o del jefe de empresa parecía insuficiente para satisfacer esas exigencias o bien, a la inversa, cuando esa responsabilidad declarada servía de coartada para el mantenimiento de dependencias personales y carencias individuales perjudiciales, tanto para la felicidad del individuo como para la buena marcha de la sociedad.

El derecho social se presentaba, pues, como la aplicación práctica de la teoría de la solidaridad. Pero, ¿cómo, hasta qué punto y a qué precio se podía pretender resolver mediante ese instrumento la contradicción aparecida en 1848 dentro del derecho clásico?

El derecho social entendía promover las clases populares y, de manera general, las categorías más frágiles de la sociedad. Pero, ¿cómo se podía satisfacer esa exigencia de elevación mediante el poder público de la condición popular, disipando la desconfianza liberal hacia el crecimiento del rol del Estado y el riesgo de su empleo partidario, dado que éste intervenía para aliviar los problemas de una clase en particular? ¿Cómo se les podía otorgar a las clases populares derechos que no les dieran, a su vez, derechos sobre el Estado, con actitudes subversivas frente a él, como había sido el caso con el derecho al trabajo durante la Segunda República?

De acuerdo con la doctrina de la solidaridad, el derecho social pretendía tan solo reparar las carencias de la sociedad, compensar los efectos de la miseria, reducir los de la opresión. Ese derecho se orientaba a corregir la sociedad, no a reorganizarla. Pero, ¿hasta qué punto podría reducir entonces el antagonismo fundamental en torno al cual giraba la cuestión social, el que oponía el trabajo al capital, el sometimiento económico del primero al segundo, que hacía aparecer como mentirosa a la igual soberanía política de todos en la República?

El interés de la idea de solidaridad para los republicanos radicaba en que permitía definir un papel positivo para el Estado mientras mantenía la neutralidad de éste frente a las fuerzas que dividían a la sociedad. Ahora bien, la intervención del Estado mediante el derecho social, al actuar sobre la desaparición de esas fuerzas, no podía sino transferir hacia él las responsabilidades del movimiento general de la sociedad. Entonces, ¿a qué precio podría al mismo tiempo conservar su

neutralidad republicana frente a las fuerzas que componían la sociedad y garantizar el progreso de ésta? ¿Podía “ocuparse de lo social” sin velar por el progreso económico que era su condición, y cómo llevar a buen puerto semejante tarea sin optar por una u otra de las dos ideologías que pretendían, cada una en exclusividad, la dirección del progreso de la sociedad?

Con esas preguntas queríamos invitar a establecer una genealogía del Estado-providencial, que consistirá en demostrar cómo la reducción de la soberanía en política llamaba a una igual reducción de la responsabilidad en el plano civil.

I. EL DERECHO SOCIAL

A partir de comienzos del siglo XIX, se reagrupan, al amparo de la expresión *economía social*, todas las investigaciones orientadas a encontrar remedios prácticos para los problemas sociales, tal como parecían haber surgido de la aplicación pura y dura de las leyes de la economía política clásica. Esa “economía social” constituía una disciplina relativamente inconsistente. A pesar de diversos intentos, en particular los de Sismondi, nunca llegó más que a plantear el reagrupamiento, bajo un rubro único, de todo un abanico de soluciones concretas para los diversos aspectos de los problemas sociales, y resultó incapaz de especificar con algún rigor su objeto, sus conceptos, sus métodos. La caridad privada, la filantropía, las colonias agrícolas, las sociedades de ayuda mutua, el ahorro, las cooperativas eran otras tantas “soluciones” que permanecían cercanas, cada una a su manera, a las principales corrientes ideológicas del siglo XIX. Los liberales adherían a la caridad privada y al ahorro, los conservadores, a las sociedades de ayuda mutua tuteladas por notables, así como a las colonias agrícolas y a la repoblación más o menos forzada del campo, los socialistas, a las cooperativas y a la organización estatal de la economía.

Pues bien, a fines de la década del '40 surgió en ese campo tan pletórico como invertebrado una “escuela nueva” —la expresión es de Charles Gide—, escuela que se esforzaba por darle finalmente sus credenciales de científicidad. Organizada en torno a la idea de solidaridad, pretendía aportar al mismo tiempo una teoría de la sociedad y una técnica de

resolución de problemas sociales, en perfecto acuerdo la una con la otra.¹

La “escuela nueva” resultaba, en el plano teórico, de una síntesis entre diversas corrientes de pensamiento que desde poco antes intentaban salir de los trillados caminos tanto del liberalismo como del tradicionalismo, así como del socialismo en sus múltiples variantes. En principio, numerosas investigaciones históricas, como las de Émile de Laveleye sobre “las formas primitivas de la propiedad”, demostraban el carácter en absoluto inmutable, sino histórico, evolutivo, de esa institución así como la del trabajo asalariado.² Por lo tanto, era posible cambiarlas, pero de manera progresiva y teniendo en cuenta las leyes propias de su evolución, la dirección que parecía afectarlas. Dichos trabajos confirmaban los de Durkheim y le aportaban de alguna manera una verificación histórica, puesto que demostraban la irreductibilidad de los fenómenos sociales tanto a los resortes psicológicos del individuo como a los sueños de la voluntad política. Para comprender los fenómenos sociales y para actuar sobre ellos, había que partir —siempre y exclusivamente— del hecho social. Dicho de otra manera, era al actuar sobre el medio social cómo se operaba una transformación, no profiriendo sentencias morales y políticas. En suma, la escuela alemana había transmitido la idea de una misión propia del Estado en el marco de la solidaridad social. La política social de Bismarck, conocida en Francia por las obras de Lujo Brentano y de Schäffle, demostraba que se podía luchar contra la subversión con la condición de hacer salir al Estado de la sedicente definición liberal, que lo limitaba al rol de garante del orden establecido —objetivo fácil para los revolucionarios—,³ para cumplir finalmente con su vocación de aglutinante de la sociedad. O sea, en total eran tres ingredientes, los que por

¹ Sobre la economía social en general, puede leerse, de Gaëtan Pirou, *Doctrines économiques en France depuis 1870*, París, 1934. Sobre la nueva escuela, cf. Charles Gide, *Économie sociale*, París, 1905 y, del mismo autor, una historia de la nueva escuela bajo la forma de un curso en el Collège de France dictado en 1927 y 1928: *La Solidarité*, París, 1932. Véase también C. de Greef, *Économie sociale d'après les méthodes historiques et au point de vue sociologique. Théorie et applications*, Bruselas, 1921.

² Émile de Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*, París, 1877.

³ Lujo Brentano, *La Question ouvrière*, traducida del alemán en 1885. Albert Schäffle, *La Quintessence du socialisme*, traducido por Malon en 1880.

otra parte aparecían en ese orden en la presentación que hacía Charles Gide de la "escuela nueva" como "ejercicio de un método que estudia las sociedades en su desarrollo histórico y que se orienta mediante su acción práctica a modificar al hombre modificando antes al medio, y esto por la acción del Estado, a la que considera como la expresión visible del vínculo invisible que une a los hombres que viven en una misma sociedad".⁴

En el plano práctico, ¿cuál era la técnica capaz de realizar esa solidaridad, modificar las relaciones entre el capital y el trabajo asalariado sin forzar la lógica histórica que las arrasaba, asegurar una mejor moralización del individuo mediante la transformación del medio social y, sobre todo, concretar ese vínculo invisible entre los hombres cuya expresión visible era el Estado? A juicio de los hombres de la escuela nueva había una sola respuesta: la *técnica aseguradora*. Era la que Bismarck había puesto en práctica en Alemania, con un éxito que había hecho de ese país la Meca de las "nuevos economistas sociales", en un lugar de peregrinaje obligado para quien se ocupara de los problemas sociales. Durante unos treinta años, hasta la Primera Guerra Mundial, esa técnica estaría en el centro de todos los debates sobre la cuestión social, debates de amplitud internacional, organizados en numerosos coloquios donde la escuela nueva se especializará en demostrar cómo esa técnica era la más ajustada a la idea contemporánea de solidaridad, a la necesidad que se manifestaba por todas partes. Gracias a esa técnica, la escuela nueva hará prevalecer el discurso de la solidaridad frente a las escuelas rivales (liberales, tradicionalistas o socialistas).⁵

En contra de la escuela liberal clásica, en contra del individualismo jurídico que, según aquélla, debía regir en exclusividad las relaciones de trabajo, se imponía de entrada

⁴ *Congrès international des accidents du travail de Paris, 1899.*

⁵ La promoción de la técnica aseguradora por parte de la escuela nueva puede observarse muy particularmente en los informes de los Congresos internacionales sobre los accidentes de trabajo que se celebraron en París en 1889, en Berna en 1891, en Milán en 1894, en Bruselas en 1897, en París en 1900, en Düsseldorf en 1905, en Viena en 1905. Durante ese período, estos encuentros tenían un carácter muy polémico y se puedan observar las apuestas políticas y teóricas que se desplegaban en torno a esa nueva tecnología o, más bien, la manera en que ésta lograba suscitar las críticas ideológicas clásicas formuladas a la intervención del Estado. Después de 1909, esos congresos adoptarán un carácter mucho más técnico.

la excelencia del método asegurador. Según la escuela liberal, todo se reduciría a un asunto de contratos entre individuos y los problemas que surgieran en el marco de esas relaciones sólo dependerían de un procedimiento de asignación de la culpa a una u otra de las partes en litigio, ya fuera al obrero o al patrón. Ahora bien, si fuera así como ocurrían las cosas en la sociedad, entonces ocurrían mal. Considérese —pedían los partidarios de la escuela nueva— una cuestión tan sensible como la de los accidentes de trabajo. Si existía un campo donde se alimentaban hasta el exceso los antagonismos sociales, ese era el de los accidentes de trabajo. Debido al accidente, a la usura del cuerpo, la mutilación y la muerte entraban en juego en las relaciones entre obreros y patronos. La presencia o la amenaza de semejante cortejo de sufrimientos infligidos siempre a la misma clase no podía sino alimentar en ella la idea de una lucha sin merced contra quienes dirigían la producción. Y, para tratar esa cuestión, ¿de qué se disponía hasta ese momento? De la investigación judicial, de la responsabilidad de la falta cometida en el origen del accidente. Para lograr una indemnización de la justicia, el obrero víctima de un accidente debía probar que la culpa era del patrón, que éste no había cumplido sus obligaciones en cuanto al mantenimiento de las máquinas o a los horarios de trabajo. Todo esto remitía a un reglamento de la fábrica que, por otra parte, el patrón se encargaba de redactar a su gusto. Esto, agregado al estado de dependencia económica en que se encontraba el obrero, explicaba muy bien que esa clase de asuntos permanecieran sin resolución jurídica. Pero si por causalidad el obrero lograba justicia, la lógica liberal, más allá de su inmoralidad práctica, revelaba también su peligrosidad económica. Pues la amplitud de la indemnización que debía pagar el patrón cuya responsabilidad había quedado demostrada en caso de muerte, podía llevar muy rápidamente la empresa a la quiebra. Lo que equivalía a que en el estado de la cuestión hacia 1880, la investigación judicial de la responsabilidad no fuera una solución; resultaba incapaz de aportar una sanción a la mayoría de esos accidentes y cuando lo hacía se corría el riesgo de suscitar otros problemas en el plano económico. Tanto en un caso como en el otro, la investigación judicial de la responsabilidad individual no hacía más que envenenar el clima ya difícil de las relaciones de producción.

Precisamente sobre esta cuestión de los accidentes de trabajo, la técnica aseguradora demostraba la evidente supe-

rioridad de la noción de solidaridad colectiva frente a la de la responsabilidad individual. Si tantos casos quedaban irresueltos debido al carácter difícilmente asignable de la culpa incurrida, ¿no era mejor considerar esos accidentes como efectos de un *hecho colectivo* involuntario antes que como adjudicables a una voluntad individual, efectos que aparecían sobre el trasfondo de la división general del trabajo, la que, al hacer que todos los obreros fueran interdependientes, determinaba que ninguno de ellos dispusiera de un dominio completo de su trabajo y, en consecuencia, no pudiera asignársele una responsabilidad total? Se podía decir que muy a menudo un accidente era el resultado ocasional, *aleatorio*, del proceso global del trabajo, que todos los que eran parte de ese proceso se encontraban por eso mismo implicados en su ocurrencia y, en consecuencia, en la compensación del perjuicio ocasionado. No había, pues, que buscar un culpable individual, excepto casos excepcionales y flagrantes de malignidad o negligencia caracterizadas.⁶

Se podía aplicar el método del cálculo de seguros a todos los problemas de accidentes en situaciones de trabajo. Al reemplazar la noción de culpa por la de riesgo profesional se abría el camino a un método de transacción sistemática, de alguna manera por adelantado, del que los seguros ya habían proporcionado el ejemplo y la prueba eficaz en otros campos, en especial en lo referido a los riesgos que podían experimentar los bienes en el marco de las transacciones comerciales. De esta manera, cada una de las partes hacía una especie de sacrificio previo a cambio de seguridad ante los problemas que pudieran surgir de un riesgo, el accidente. Gracias a esa *socialización del riesgo*, el obrero accidentado no recibía ciertamente reparación integral por el daño experimentado, si en todo caso esta idea tenía sentido, pero siempre era

⁶Sobre la técnica aseguradora y su impacto en la noción de responsabilidad, cf. Tabouriech, *Des assurances contre les accidents du travail. Assurance collective et de responsabilité civile* (con un examen de las legislaciones de otros países y la reproducción del proyecto de ley votado por la Cámara de Diputados en 1888), París, 1888. Soleilles analizará en particular la reducción del papel de la responsabilidad en el naciente derecho social en *Les Accidents du travail et la Responsabilité civile*, 1897 (*Essai d'une théorie objective de la responsabilité délictuelle*.) Los teóricos de la técnica aseguradora aplicada a los problemas sociales eran sobre todo Maurice Bellom, *Lois d'assurance ouvrière à l'étranger, 1892-1901* (cinco volúmenes) y Édouard Fuster, *Statistique du risque professionnel*. Este último editaba el *Bulletin du comité permanent des congrès et accidents du travail*, editado luego del primer Congreso de París, en 1889.

indemnizado, y sin tener que llevar adelante ningún proceso, sin arriesgarse, pues, a chocar finalmente con la desestimación judicial de su demanda. En cuanto al patrón, que ya no estaba protegido por el hecho de que la carga de la prueba correspondía hasta entonces al obrero, escapaba en cambio a los riesgos de la reparación total, en especial al de la quiebra con que lo amenazaba la jurisprudencia cuando se esforzaba por ser humanitaria.

Mediante la noción de riesgo profesional, las aplicaciones de la técnica aseguradora podían extenderse a otros problemas. La enfermedad que se producía como consecuencia de la insalubridad de una profesión, ¿acaso no era también un riesgo profesional? La vejez, con la incapacidad física que le aportaba al trabajador, ¿acaso no era una invalidez que también se podía prever e indemnizar según el mismo procedimiento? Y el desempleo, ¿qué era en el fondo sino una especie de invalidez económica que reclamaba el mismo tipo de reparación que las invalideces físicas?

A partir de que los problemas sociales se consideraban desde la perspectiva de la interdependencia de los hombres más que desde el ángulo de la querrela acerca de sus deberes y responsabilidades respectivas, la técnica aseguradora aportaba un modo de resolución infinitamente *más eficaz y más moral*. Permitía tomar en cuenta el hecho de la división social del trabajo y la solidaridad orgánica que de él se desprendía, como lo explicaba Durkheim, en vez de limitarse, como lo quería la ideología liberal, al solo registro de los contratos individuales, tarea que no era más que secundaria y derivada en relación con esa solidaridad inicial. Y el mismo análisis valía contra las tesis y las recetas de la escuela tradicionalista, cuando ésta pretendía que para resolver la cuestión social bastaba con restaurar en nombre de la responsabilidad del patrón las formas de dependencia social del *Ancien Régime*.

La escuela tradicional, constituida por Frédéric Le Play, había representado, bajo el Segundo Imperio y los comienzos de la Tercera República, un movimiento importante, que congregaba a los mejores espíritus preocupados por encontrar soluciones concretas, no revolucionarias, a los problemas sociales. Frédéric Le Play les había aportado un método célebre: el estudio comparado de monografías sobre familias populares, así como un análisis histórico que establecía como comienzo de todos los males de la sociedad la fragmentación de la propiedad merced a la igual división de la herencia entre

los sucesores. Lo que equivalía a señalar en qué medida las soluciones propuestas por esta escuela giraban íntegramente en torno a la restauración del papel de la familia. Mediante el regreso al derecho de primogenitura y también mediante la práctica moralizadora del ahorro, todo consistía en volver a entregar a la familia una fuerza, una capacidad de retener a sus miembros dentro de su seno, o sea, a desarrollar el papel social de la familia. Ya fuera mediante la revalorización de las colonias agrícolas bien enmarcadas, donde se volcaría el exceso de población popular de las ciudades, o mediante sociedades de ayuda mutua bien establecidas, es decir, administradas por filántropos notables, lo que se trataba de recuperar era el papel familiar de la sociedad.

Resulta fácil comprender por qué, desde comienzos de la década de 1880, esa doctrina se fue volviendo cada vez más difícil de sostener. La evolución económica, así como la evolución de las costumbres, volvían caduca una ideología que sólo podía convenirle a una sociedad rural y a una familia de tipo arcaica. De esta manera, los integrantes de la escuela tradicional se escindieron en dos direcciones opuestas. Algunos de ellos se unieron a la escuela nueva, al reconocer en la técnica aseguradora al principio moderno del acercamiento entre patronos y obreros, que ellos procuraban lograr hasta entonces mediante métodos que ahora les parecían vetustos. Tal era el caso, por ejemplo, de hombres como Eugène Rostand y Émile Cheysson, quienes figurarán entre los más grandes propagandistas de la "escuela nueva".⁷ Otros, alérgicos a "ese principio calamitoso del aseguramiento universal de todos los riesgos por parte del Estado", se unirán, con Claudio Jannet, a los partidarios de la escuela inglesa, por considerar al modelo anglosajón de las sociedades de ayuda mutua como más respetuoso del espíritu de rearme moral de la sociedad predicado por su maestro Le Play.⁸

Pero las sociedades inglesas de ayuda mutua también tenían sus debilidades, aspectos que la escuela de la solidaridad se encargará de demostrar. Ante todo, la cobertura que ofrecían a sus miembros resultaba extremadamente desigual: a veces era insuficiente, otras, excesiva. Acostumbradas a recaudar en profesiones cuyos salarios y la seguridad del empleo eran ya elevados, las contribuciones de esas sociedades

⁷ Émile Cheysson, "Les accidents du travail", en *Réforme sociale*, 16 de abril de 1898.

⁸ Claudio Jannet, *Assurance obligatoire*, 1888.

se volvían irrisorias allí donde el empleo y el ingreso resultaban inciertos. De ese carácter a veces pletórico y a veces deficitario de la cobertura de las clases trabajadoras por parte de las sociedades de ayuda mutua derivaba toda una serie de inconvenientes manifiestos. En efecto, en los sectores donde esos subsidios eran abundantes, podían con facilidad servir como tesoros de guerra para llevar adelante huelgas tan prolongadas como económicamente irrealistas para la empresa y ayudar a restaurar de esa manera una forma encubierta de corporativismo. Mientras que en los sectores pobres la flagrante insuficiencia de los recursos de esas sociedades obligaba al Estado a proporcionar directamente los medios para que ese sector de la población sobreviviera.

En relación con esas sociedades de ayuda mutua propulsadas por la escuela anglosajona, el método asegurador ofrecía, pues, la considerable ventaja de una solidaridad igual para todas las categorías, paliando las distancias en las contribuciones gracias a la amplitud de la población implicada. Por otra parte, dicho método se mostraba rebelde a las desviaciones de sentido de la solidaridad mediante la forma abstracta y automática de su mecanismo de atribución; con él no había cómo financiar las huelgas con el dinero de las pensiones. La técnica aseguradora tendía también a promover el ahorro individual, puesto que podía aplicarse incluso cuando la precariedad de los ingresos impedía la constitución del ahorro. Y, además, tenía con respecto al método anglosajón la ventaja de ser más moral; en aquel, el ahorro se apoyaba en suma sobre una filosofía egoísta, mientras que, por el aseguramiento, el dinero ahorrado estaba destinado a un uso tal que nadie deseaba ser su beneficiario, mientras que todo el mundo ganaba en el plano del sentimiento de solidaridad, a partir del hecho de que un descuento que se le efectuaba a todos sólo se destinaba a quien lo necesitara.

El error de la escuela tradicional, a juicio de la escuela nueva, consistía, pues, en querer resolver el problema social actuando sobre las motivaciones del individuo, pretendiendo también moralizarlo directamente, mediante la restauración de la "dignidad" en el pobre y la solicitud en el rico. Era tomar el problema al revés, como bien lo demostraban los numerosos efectos negativos que engendraba dicha actitud: su ineficacia global, la inmortalidad que paradójicamente mantenía, por el espíritu de dependencia pero también de venganza que animaba a las clases obreras en todas partes donde la óptica

tradicionalista aún pretendía hacer reinar la paz social. Era preciso, por el contrario, actuar sobre el medio para modificar los comportamientos, tejer entre los miembros de la sociedad efectivos lazos de solidaridad colectiva si se quería desvanecer la violencia de los conflictos. Pero actuar sobre el medio social en vez de moralizar los individuos, ¿no era acaso precisamente lo que pretendían hacer los socialistas? ¿No era por eso que predicaban el derecho al trabajo y la intervención del Estado en el campo de la producción? Al hacer obligatorios los seguros, al organizarlos el Estado, ¿no se estaba instalando lentamente el socialismo desde arriba, no se preparaba el reino del socialismo de Estado?

Para demostrar que la superioridad técnica y moral de ese sistema no implicaba un precio político exorbitante, los partidarios de la escuela nueva debieron ocuparse de limpiar al sistema asegurador de toda sospecha de socialismo larvado. El método asegurador —repetían— responde bien a la exigencia de solidaridad y en absoluto a los sueños socialistas de reorganización de la sociedad, dado que antepone la deuda de todos al derecho de tal o cual clase. Mediante el principio de la deuda previa, se hacía del medio para tratar los problemas sociales como hechos que reclamaban reparación y no como el fruto de injusticias originales que reclamaban la refundación global de la sociedad. De esta manera, los derechos que atendían los seguros no podían engendrar subversión. Esos derechos eran secundarios en relación con la deuda de cada uno frente a todos. Estaban regulados por ésta, determinados a destajo en función de la amplitud del perjuicio material experimentado y según una tarifa establecida de antemano. En consecuencia, el papel que dicho método otorgaba al Estado no era en modo alguno el de convertirse en un agente de transformación voluntario de la estructura de la sociedad, sino en el de agente que ponía en práctica los lazos más solidarios posibles dentro de la estructura existente. De esa manera, el Estado podía convertirse finalmente en esa “expresión visible del lazo invisible” que, según Gide, unía a los miembros de la sociedad; mediante el método asegurador, hacía pasar entre los individuos y entre las clases sociales ese lazo capaz de agrupar, que volvía tangible la interdependencia de todos, incluso allí donde las estructuras de la producción tendían a hacer creer que las clases sociales eran irreductiblemente opuestas. El aseguramiento no era, pues, la antesala del socialismo, sino su antídoto. Según la fórmula mil

veces invocada de Émile Cheysson, era “la única ciencia que tiene a la matemática por base y a la moral por corona”.

Después de 1848 se buscaba el medio para otorgar derechos a las clases necesitadas sin que eso terminara por darles un derecho sobre el Estado. La escuela de la solidaridad aportaba una respuesta rigurosa para ese problema mediante la valorización de la técnica aseguradora. Al anteponer la deuda sobre el derecho, el método no permitía ningún desvío del Estado en beneficio de ninguna estrategia partidaria. Administraba la contribución de todos para el mejoramiento del conjunto de la sociedad. Por otra parte, los derechos en cuestión no pretendían una reorganización de la sociedad, sino una reparación de perjuicios causados por los riesgos de la división social del trabajo y no por una injusticia original.

El obrero accidentado, enfermo o desempleado ya no pedía justicia ante los tribunales o movilizándose en la calle. Hacía valer sus derechos ante instancias administrativas que luego de examinar el fundamento de la demanda le asignaban las indemnizaciones predeterminadas. No era proclamando la injusticia de su condición como el obrero podía beneficiarse con el derecho social, sino en tanto miembro de la sociedad, dado que ésta garantizaba la solidaridad de todos los que se hallaban colocados, por los riesgos de su desarrollo, en una situación de particular necesidad. El conjunto de garantías con las que se beneficiará gracias a este método le abría el camino a eventuales compensaciones, a una protección, pues, de su salario o de su capacidad. Pero esto no le daba ningún poder en la dirección de la empresa o del Estado. El conjunto de estos derechos sociales formará lo que se había convenido en denominar su estatuto; sombra proyectada por parte del Estado sobre el individuo, en el sentido etimológico de la palabra, el estatuto colocaba a su beneficiario en una situación de protegido de la sociedad, en proporción a los perjuicios que le infligía la división social del trabajo. El estatuto era una protección debida al individuo, cuya amplitud sólo podía pasar por la demostración de la excesiva debilidad en que se encontraba la parte demandante. La introducción de los derechos sociales a fines del siglo XIX permitía así cambiar una reivindicación general de justicia social por una protección local de la colectividad hacia aquellos de sus miembros que corrían un riesgo particular.

El derecho social se constituía, pues, sobre la base de la

socialización del riesgo y no de la prolongación del derecho clásico. Éste, absoluto en sus principios, se había mostrado contradictorio en sus efectos, por la oposición manifiesta entre el derecho al trabajo y el derecho a la propiedad. Mediante la socialización del riesgo, el derecho social podía establecerse sobre el *lenguaje relativo y homogéneo de la estadística* y así disolver las contradicciones del derecho clásico. Al carácter absoluto de los derechos en su principio, ese lenguaje oponía la relatividad de los hechos, de las situaciones, de los prejuicios, su carácter aleatorio. A la contradicción de las acepciones del derecho, oponía la homogeneidad de su modo de incidir en todos los individuos, en todas las clases. Al apoyarse en ese lenguaje nuevo de la estadística, el derecho social podía pretender reemplazar con el mecanismo de la *promoción de lo social*, es decir, de la *reducción de los riesgos de todos y del simultáneo aumento de las oportunidades de cada uno*, la oposición original entre el derecho al trabajo y el derecho a la propiedad. Rigurosamente examinado, el derecho al trabajo era indefendible, pues podía abrir la puerta a toda clase de expoliaciones de los bienes y a la supresión de las libertades. Por el contrario, ahora se podía hacer admitir que algunos corrían *más riesgos* que otros y justificar mediante esa relatividad una deducción consecuente sobre las riquezas, para *compensar* los perjuicios vinculados con esos riesgos. El derecho de propiedad resultaba inatacable en su principio, pero discutible —y discutido— en cuanto a su reparto en los hechos. ¿Cómo no hablar entonces en términos de *oportunidades* más o menos grandes que se abrían para cada uno de acceder a la situación que deseaba? De esta manera se encontraba al mismo tiempo una justificación para la propiedad y para la deducción que se le efectuaba, en tanto estaba destinada a mejorar las oportunidades de todos para acceder a ella.

II. LA SEPARACIÓN ENTRE LO SOCIAL Y DE LO ECONÓMICO

Al eliminar la cuestión de la responsabilidad individual en los dramas sociales, la técnica aseguradora permitía en efecto introducir un mecanismo de resolución de éstos conforme a la definición solidarista del Estado, cuya acción debía aplicarse sobre las formas del lazo social y no sobre las estructuras de la sociedad. Reemplazaba la exigencia moral de justicia por

el principio de una reparación social de perjuicios por naturaleza aleatorios. Oponía a la presión ejercida sobre el Estado para una reorganización de la sociedad el principio de la promoción de lo social, del aumento de las oportunidades de cada uno mediante la reducción de los riesgos de todos. Pero, al actuar sólo sobre la forma del lazo social, ¿era algo más que una solución superficial y acaso no dejaba intacta la cuestión social en su razón profunda: el antagonismo tan natural de los trabajadores y los capitalistas, el sometimiento tan denunciado de los primeros en contra de los segundos? *¿En qué medida*, pues, el derecho social podía actuar verdaderamente sobre la situación de opresión de la que se quejaba la clase obrera desde comienzos del siglo XIX?

De esa situación de sometimiento de la clase obrera se responsabilizaba habitualmente a la naturaleza hipócrita de la forma contractual, a los términos leoninos del intercambio que se establecía entre un individuo que disponía de un capital y otro que sólo tenía su fuerza de trabajo para vivir. Y de la instauración de ese régimen despiadado del contrato se hacía responsable a la famosa ley Le Chapelier, votada en 1792, considerada como la expresión misma de la hipocresía burguesa, que adelantaba los mecanismos modernos de explotación bajo la cobertura de los grandes discursos sobre los derechos del hombre.

Existe por lo menos un error histórico en cuanto a las condiciones en las que esa ley fue concebida. La ley Le Chapelier no fue votada solapadamente, al amparo de las grandes declaraciones humanitarias de la Revolución, sino directamente la noche del 4 de agosto, en medio del conjunto de abolición de privilegios. A partir de ese momento se desarticula el orden de maestrazgos, el poder, pues, de las corporaciones para permitir o prohibir el trabajo. Sus inventores reivindicaban entonces el derecho a ejecutar una producción a partir de su encuadre industrial, mientras que los obreros “sin calificación”, los mismos que las corporaciones expulsaban, reclamaban el derecho a trabajar. Era cierto que esa ley apuntaba a las coaliciones obreras, y esto a pedido de los patrones, pero al mismo tiempo a los poderes corporativos, y esto a pedido de los obreros, de aquellos famosos “obrerros sin calificación”, según la expresión de la época, que querían tener un apoyo y trabajar libremente. Las coaliciones obreras y los monopolios corporativos se respondían entonces como dos peligros que se arrastraban y se alimentaban entre sí. La

multiplicación de debates y enfrentamientos entre obreros y patrones jaqueaba al Estado. Y la ley Le Chapelier pretendía al principio responder a esas incesantes solicitaciones. Lo hacía remitiendo el problema del trabajo a un enfrentamiento forzado entre patrones y empleados. Lo que no era en absoluto irrealista ni particularmente hipócrita en un momento en que la producción se encontraba aún organizada masivamente, según el modelo de un patrón artesano y algunos compañeros.⁹

Las dificultades surgirán precisamente de ese origen de la ley que regía las relaciones entre patrones y obreros en un contexto artesanal. En particular, del hecho de que el tipo de contrato que servirá de referencia será el entonces usual en las relaciones entre un artesano y la persona que lo empleaba, como si se tratara de un doméstico y su amo: el *contrato de locación de servicios*, que establecía la promesa de una disponibilidad global para la realización de una tarea. O sea, un contrato que instituía el alquiler de una persona sin especificar las respectivas relaciones entre obrero y empleador en una determinada situación de trabajo. Sin embargo, decir que esa modalidad de contrato les convenía a los empleadores resultaba excesivo; fueron ellos los primeros en quejarse y de esas quejas salieron los tres instrumentos mayores del paternalismo del siglo XIX: los consejos de la magistratura del trabajo, la libreta de trabajo y el reglamento de los talleres.

Bajo el Consulado, los patrones —en particular los de Lyon— acudían al ministro del Interior Chaptal para reclamarle el restablecimiento de las estructuras de autoridad en las empresas. Sus argumentos consistían en una larga enumeración de los perjuicios que resultaban para ellos de la libre contratación en las relaciones obreros/patrones. De esa sedicente igualdad contractual, ¿acaso no eran ellos —se preguntaban— esencialmente las víctimas? Cuando surgía un conflicto a propósito de un accidente o de una interrupción de la producción, cuando se producían perjuicios para el obrero o el público, era fácil hacer pagar al patrón, cuya solvencia iba de suyo, puesto que tenía casa propia y poseía bienes embargables. Pero no ocurría lo mismo cuando un patrón experimentaba un perjuicio; la propia miseria del obrero impedía que se lo embargara y, más

⁹Sobre la ley Le Chapelier y el contexto en el que fue votada, véase Marc Sauzet, *Essai historique sur la législation industrielle de la France*, una serie de artículos publicados en la *Revue d'économie politique* (1892).

aun, su facilidad para desaparecer. La gran movilidad de los obreros, incluso su inclinación al vagabundeo —herencia del viaje iniciático de sus compañeros bajo el *Ancien Régime*—, ¿acaso no dejaba a los patrones a merced de los obreros, así como de su desertión para ir a otras empresas? Era preciso, pues —concluían—, otorgar un suplemento de poder a los patrones para compensar esa amenaza que provenía del carácter inestable e inmanejable de la clase obrera.

La libreta de trabajo, los consejos de la magistratura del trabajo— y sobre todo el reglamento de los talleres— serán la respuesta del Estado a esas quejas. Mediante la *libreta de trabajo* (ley del 7 frimario, año XII), el patrón podía asegurarse de que el obrero no lo abandonaría sino en las formas convenidas, puesto que no podía encontrar otro empleo sin su libreta y el patrón retenía la misma todo el tiempo que durara el contrato. Además, según los términos de la ley, “todo obrero que viajara sin libreta de trabajo sería considerado como vagabundo y podría ser detenido como tal”. Los *consejos de la magistratura del trabajo* reconstituían en beneficio de los patrones una jurisdicción semejante a la de los gremios de maestros de oficios del *Ancien Régime* (ley de 1805). En efecto, en ellos los patrones tenían la mayoría (cinco patrones contra cuatro jefes de taller) y en caso de impugnación en materia de pruebas y salarios, el maestro era creído por su sola afirmación (artículo 1.871). A lo que se añadía el decreto del 3 de agosto de 1820, que consideraba tanto al patrón como un superior, como un maestro, que ponía a su disposición la policía y la cárcel: “Todo delito tendiente a perturbar el orden y la disciplina en el taller, toda falta grave de los aprendices hacia sus maestros podrá ser castigado por los consejos de la magistratura del trabajo con prisión que no excederá los tres días”. En lo que tenía que ver, finalmente, con el *reglamento de los talleres*, Chaptal había encomendado a un jurista, Costaz, la redacción de un proyecto de ley tendiente a proceder de manera “que quien dirigiera el trabajo fuera exactamente obedecido en todo lo relativo a la actividad”. El proyecto precisaba que “puesto que sería vano pretender proveer a todos los detalles de la producción mediante reglamentos emanados de la autoridad pública... habida cuenta de la variedad de profesiones, el mejor camino a adoptar consistía en autorizar a quienes estaban encargados de conducir el trabajo para que reglamentaran todo lo relativo al mismo”.

Durante todo el siglo XIX, esas tres instituciones conforma-

rán el arsenal del paternalismo. A veces bien, a veces mal, sobrevivirán durante ese lapso, con vacilaciones en los períodos revolucionarios y restablecimientos inmediatamente después. Sólo en 1890 se abolirá definitivamente la libreta de trabajo.¹⁰ Los consejos de la magistratura del trabajo experimentarán, en función de los regímenes políticos, variaciones en su composición y en el modo de designación de sus responsables, pero sólo se apartarán de su dimensión paternalista muy progresivamente, al convertirse en paritarios y al ser democráticamente elegibles. En cuanto a los reglamentos de los talleres, constituyeron la pieza central del poder patronal en la empresa y en torno a ellos se organizó verdaderamente el paternalismo; en efecto, mediante ese reglamento la relación contractual económica del obrero con el patrón se desdoblaba en una especie de contrato de tutela del patrón sobre el obrero, a partir del hecho de que el patrón quedaba en total libertad para la redacción del reglamento, donde podía incluir —como ocurría en la mayoría de los casos— toda una serie de exigencias disciplinarias y morales que excedían en mucho el campo de la producción, llegando a manejar la actitud y las costumbres de la clase obrera fuera de la empresa, en su comportamiento social y moral.¹¹

Esta breve reseña de las condiciones de aparición del paternalismo y del contenido de su arsenal tiene por objetivo poner de manifiesto el impacto del derecho social en las estructuras de la producción hacia fines del siglo XIX. El sometimiento del obrero en el sistema productivo del siglo XIX obedecía, como se ha visto, a la delegación del poder que el Estado concedía al patrón sobre el obrero, a la *responsabilidad* plena y total que le reconocía en la organización de todas las cuestiones relativas a la producción en su empresa. La supremacía acordada a los patronos en los consejos de las magistraturas del trabajo, el reconocimiento de hecho por parte del Estado de los reglamentos de los talleres redactados únicamente por los patronos, todo esto los colocaba en una posición de tutores legítimos de sus obreros. De ahí el carácter, tantas veces

¹⁰ Véase Marc Sauzet, *Le libret obligatoire des ouvriers*, París, 1890.

¹¹ Sobre los reglamentos de los talleres, sobre su historia y los debates legislativos al respecto, la obra más clarificada para la época es, por cierto, la de Desroy du Roure, *L'Autorité dans l'atelier, le Règlement de l'atelier et le Contrat de travail*. Desde un punto de vista más jurídico, se pueden ver M. Bodeux, *Études sur le contrat de travail* (1882) y H. Lalle, *La Question du règlement de l'atelier* (1906).

denunciado, de verdadera justicia señorial que tenía el poder patronal, ya que el patrón era al mismo tiempo juez y gendarme en su empresa, y la posesión de los medios modernos de producción no difería tanto de la posesión feudal de la tierra, del dominio, a través de la misma, de quienes la trabajaban. Dicho de otra manera, si la noción de responsabilidad disminuía al obrero a la condición de víctima de la organización del trabajo, puesto que a él le correspondía la carga de la prueba de la falta cometida por el patrón, esa noción servía igualmente como coartada al poder patronal para la organización particular que le pretendía dar a la producción. Se encontraba en la base del poder paternalista en la empresa.

La razón de esa responsabilidad exclusiva otorgada al patrón, el pretexto de esa fuerza particular que se le daba a su poder residía en el carácter *singular* de cada empresa. La delegación de poder que el Estado acordaba al patrón se apoyaba históricamente en el reconocimiento del carácter específico de cada producción, en el hecho de que parecía imposible, en momentos de la redacción del Código Civil, establecer reglamentos a partir de una instancia central que tuvieran la capacidad de valer para todos los lugares de producción, habida cuenta de lo diversos y particulares que resultaban.

El derecho social venía a desarticular precisamente ese apoyo de las normas disciplinarias y del poder patronal sobre la particularidad de cada producción mediante la promulgación de normas generales relativas a horarios, a las condiciones de trabajo, de higiene y seguridad, de edad y empleo de los trabajadores. Precisamente en razón de la homogeneidad de la cobertura que proponía para los riesgos sociales que corría la clase obrera, la técnica aseguradora requería la promulgación de *normas generales*, válidas en todas partes, aplicables en todas partes. A través de la difusión de estas normas obligatorias, el poder patronal aparecía entonces mucho menos como el delegado y mucho más como el *impugnado* por el Estado, sospechado de no ajustarse a las exigencias de higiene y protección del trabajador, aspectos entonces protegidos por sus derechos sociales. Merced al derecho social, el patrón se veía intimado a aplicar reglas que no eran fijadas por él mismo, que procedían de la solidaridad del conjunto de la sociedad, de la generalidad necesaria de las normas sanitarias y que sólo podían reducir la arbitrariedad de su poder.

De esta manera, el auge de las preocupaciones por la seguridad y la prevención, vinculadas con la política aseguradora y la legislación social, trazaba, en el centro del poder paternalista del patrón, una línea de desarticulación que lanzaba una sospecha legítima a la arbitrariedad de su poder.¹² Por cierto que las rebeliones obreras y las luchas sindicales habían tenido, y mucho, que ver con la erosión del poder patronal. Es sabido que en aquel fin de siglo muy a menudo habían tenido por objetivo el reglamento de los talleres, el carácter vejatorio de su contenido, la práctica de las multas. Pero con al advenimiento de una legislación protectora del trabajo, esas luchas encontraron un punto de apoyo decisivo para oponer la intervención normalizadora del Estado a su delegación arbitraria del poder en el patrón. El derecho social rompía, pues, el dispositivo paternalista. Para darse cuenta de ello, basta con seguir los debates sobre la cuestión de los reglamentos de los talleres mantenidos entre 1880 y 1920 por los principales juristas y economistas de la época.

Por un lado se encontraba la escuela paternalista, que en Francia tenía como cabeza a Hubert Valleroux. En *El contrato de trabajo*, les reclamaba “a los legisladores y a los gobiernos que mantuvieran la autoridad del patrón en su conjunto, pues esa autoridad es necesaria, indispensable, y se verá cómo las leyes realmente votadas o en preparación tienden a quebrantarlo”.¹³ ¿Por qué esa insistencia? Porque las condiciones de trabajo reales y concretas no tenían mucho que ver —explicaba— con el derecho contractual. El buen funcionamiento de la empresa implicaba —según Valleroux— que el empleador envolviera toda la vida de sus empleados en una red de medidas de previsión, de educación y de disciplina que pusieran a sus personas por entero en una muy estrecha dependencia de la suya. De manera que en Valleroux la idea de contrato, legítima en sí misma, se reabsorbía progresivamente en la de la autoridad legítima del patrón, en nombre de su ilimitada responsabilidad. ¿El obrero que ingresaba a una fábrica no se encontraba como el niño ante el padre o el alumno ante el maestro, en una situación donde se le hacía experimentar un poder que tenía una existencia anterior y superior a él? ¿La razón del poder patronal no era del mismo orden? ¿Acaso no se encontraba en la capacidad generativa de la vida biológica, cultural o económica que confería a esas

¹² Ganger, *Sécurité des ateliers et accidents du travail*, 1900, París.

¹³ Hubert Valleroux, *Le Contrat de travail*, París, 1906.

instancias —familia, escuela, empresa— el derecho indiscutible a formular la ley que conviniera a la actividad de la que eran responsables? Y, además —agregaba plagiando a los patronos, cuya defensa asumía—, si esas condiciones no les convenían, los obreros siempre podían ir a otra parte, ahora que la libreta de trabajo había sido suprimida.

Por otra parte, estaba la escuela contractual o “intercambista”, cuyos portavoces eran Yves Guyot (*Le Travail et le socialisme, Les Grèves, Études sur le contrat de travail*), Paul Bureau (*Le Contrat de travail, Le Rôle des syndicats professionnels*), Molinari (*Les Bourses de travail*).¹⁴ Estos autores no sólo eran partidarios, por razones humanitarias, de la promulgación de las leyes sociales, sino que también veían en el cuestionamiento de los reglamentos de los talleres el medio para cerrar finalmente la era de la violencia social inaugurada con el comienzo del siglo.

¿De dónde provienen —se preguntaban— todas esas huelgas, insurrecciones, revoluciones que ensangrentaron el siglo XIX haciendo pesar sobre nuestras sociedades libres la amenaza de un porvenir de dirigismo sofocante? ¿De un exceso de libertad? ¿Del código contractual en su principio? ¿O, más bien, de su insuficiencia, de su proclamación puramente teórica y de su falta de aplicación en los hechos? Las teorías paternalistas se justificaban a partir de lo mismo que decían combatir: las teorías comunistas, en tanto postulaban un antagonismo absoluto entre el capital y el trabajo. Si éstas tenían razón, por cierto que no había nada a oponerle al encorsetamiento estatal de la sociedad que anunciaban, nada que no fuera un repliegue aterido a posiciones semif feudales. Pero, ¿y si, en vez de leer a los teóricos de la Revolución, se escuchara a los propios protagonistas de esas revoluciones? ¿Qué era lo que en verdad decían, contra qué luchaban? Contra la desigualdad demasiado flagrante entre ricos y pobres, ciertamente. Pero también, y ante todo, contra la humillación, la opresión, la autoridad indiscutible de los patronos, contra la arbitrariedad de sus decisiones. “Así, lo

¹⁴ No obstante, existían algunas diferencias de opciones entre esos autores dentro de un mismo marco intercambista o contractualista. Para Guyot y Molinari, liberales puros, se trataba de desafiar la organización disciplinaria de la empresa para alcanzar un *self-government* (la expresión era empleada por Molinari) de cada uno. Para Paul Bureau, de inspiración cristiana y social (heredero de Le Play), lo importante era la forma colectiva del contrato de trabajo, en tanto volvía a equilibrar las relaciones con el capital.

que se denomina cuestión social o cuestión obrera es ante todo una cuestión de autoridad".¹⁵ Y "todo esto resulta del contrato de trabajo mediante el cual, a cambio de algo perfectamente definido y limitado, el salario, el obrero le permite al patrón ejercer no sobre su trabajo solamente, sino sobre su persona, numerosos e indefinidos derechos" (ibíd.). Entonces, ¿el verdadero peligro proviene del contrato o de la autoridad? "Todos comprueban en los obreros en huelga el espíritu de rebelión de sujetos que escapan por un momento a la tutela del amo: espíritu de rebelión que sería psicológicamente inexplicable si no existiera realmente entre empleadores y empleados más que el simple lazo de una de esas convenciones cuya suspensión o ruptura es posible provocar fríamente y sin cólera en todas las demás circunstancias" (ibíd.).

La intensidad del debate entre paternalistas y contractualistas daba testimonio de la fuerza de los golpes asestados por el derecho social al poder patronal tal como había funcionado hasta entonces. Pero, concretamente, ¿qué fue lo que produjo? ¿En qué medida reacondicionó las relaciones entre patrones y obreros más allá de la oposición directa entre el capital y el trabajo?

El derecho social socavaba la forma militar que el poder patronal se había dado en nombre de la responsabilidad plena y total del patrón en su dominio. Pero, ¿era fatalmente para arruinarlo, para llevarse con su poder discrecional todos los resortes de la economía liberal, como profetizaba la escuela paternalista? Se podría decir que era más bien para liberarlo, para darle la posibilidad de instaurar un modo totalmente diferente de gestión del trabajo, para quitarle la incesante preocupación de vigilar y castigar a una clase obrera renuente, y a los efectos de establecer con ella un contrato menos manchado de dominación y más preocupado por el rendimiento. Un hombre, Taylor, fue el encargado de darles ese consejo a los patrones. O, mejor dicho, sus émulos franceses, que aparecieron precisamente luego de las primeras leyes sociales, haciendo oír el mensaje de la *racionalización del trabajo* en la medida del movimiento de *normalización* de éste que aportaba el derecho social.

En su primera obra, Taylor explicaba el beneficio que los patrones podían obtener de la desagregación de su poder paternalista, con la condición de que supieran sacar partido de él. ¿Acaso el obstáculo para el crecimiento del beneficio no

¹⁵ Desroy du Roure, *op. cit.*

había radicado siempre en el envenenamiento de las relaciones de producción por parte de las relaciones de poder? La tensión entre obreros y patrones provenía de que estos últimos trataban por todos los medios de reducir los salarios gracias, principalmente, al uso que hacían de los reglamentos de los talleres, que les permitía disminuir, mediante las multas, el monto de dicho salario y aumentar la producción —según creían— a través de su organización lo más militarizada posible. Ahora bien, ¿qué ganaban en verdad si no una tensión permanente con sus obreros y la determinación de éstos de arruinar al máximo el rendimiento de la producción? "Se puede decir, entonces, que ningún sistema de organización en actividad merece consideración si no da satisfacción al empleado y al empleador acerca de un funcionamiento de larga duración, si no les demuestra con toda evidencia que sus intereses son mutuos".¹⁶ Pero, ¿cómo llegar a esa situación ideal? La evidente respuesta de Taylor es "ofreciendo mejores salarios a los obreros". Era cierto. Pero, ¿cómo lograr pagar mejores salarios cuando los obreros se obstinaban en reducir el rendimiento, resistiendo la presión que el encuadre ejercía sobre ellos? Nueva respuesta evidente: transfiriendo la disciplina del encuadramiento jerárquico a *la propia máquina*. Y eso podía hacerse apoyándose en el movimiento de normalización de las condiciones de trabajo en vez de oponérsele vanamente, en vez de dejar que sirviera como arma contra el rendimiento. La normalización determinaba, por razones de higiene y de protección de la fuerza laboral, los criterios para el empleo de esa fuerza. Expresaba en qué condiciones una determinada tarea podía ser cumplida por tal clase de obrero. Se orientaba a que el esfuerzo reclamado no fuera desproporcionado en relación con quien debía hacerlo. Demostraba, pues, una preocupación por la adaptación del hombre a la máquina. Muy bien —decía Taylor—, ahí está, en esa misma circunstancia, el medio para terminar con la disciplina militar en la producción. Se establecerá el tiempo mínimo en el que una tarea puede ser cumplida en una máquina y se la regulará según ese ritmo. Se seleccionaría al hombre más capaz, al que mejor se adapte a esa tarea y a ese ritmo, y se lo afectará a esa máquina, a esa porción ínfima pero precisa de la producción.

En vez de un *incremento de la disciplina* por parte del sistema de trabajo —vigilancia permanente, castigos en for-

¹⁶ F. W. Taylor, *La Direction des ateliers*.

mas de multas, retenciones salariales, prácticas todas ellas costosas como forma de ejercicio del poder, dado que suscitaban las consecuentes resistencias—, en vez de todo ese arsenal de espíritu militar, Taylor proponía buscar el *optimum de adaptación* del hombre a la máquina. O sea, un procedimiento que empezara por ajustar con la exigencia de normalización de la producción llegada con el derecho social para inyectarle a aquélla un espíritu de racionalización industrial. Racionalización, entonces, puesto que será el conjunto de las máquinas el que ordene el trabajo, de manera en cierto sentido invisible, debido al efecto introducido en el ritmo de la máquina por un cálculo racional del tiempo y de los movimientos necesarios para el cumplimiento de una tarea. *Racionalidad económica*, dado que una sola y única preocupación de economía de tiempo y de movimientos presidía esta nueva organización del trabajo. A partir de entonces, la vigilancia podrá volverse más lejana y la resistencia aparecerá no como una insurrección contra un orden opresivo, contra un encuadramiento represivo, sino como una manifestación irracional. Y en relación con esa nueva racionalidad económica el obrero se veía designado como *el factor humano* de esa organización, como un simple factor y ya no como agente determinante, factor siempre *susceptible de irracionalidad*, según su mayor o menor buena adaptación a un trabajo racionalmente reglamentado. Irracionalidad humana que habría, pues, que reducir en la mayor medida posible mediante la selección, la adaptación, la normalización de los individuos, para que se ajustaran en la mayor medida posible a las leyes de esa racionalidad económica.

En el espíritu de Taylor, ese desplazamiento de la disciplina —del encuadramiento hacia la máquina—, esa racionalización del rendimiento tenía por objeto liberar la relación entre patronos y obreros de los efectos nefastos que los problemas de poder introducían en ella. Esa racionalización permitiría pagar mejores salarios y colocar la relación sólo en el plano de la negociación contractual. Pero, ¿era en verdad a semejante liquidación positiva a lo que se asistía? En efecto, ¿mediante la normalización se realizaba el sueño de la escuela contractual, una situación donde el capital y el trabajo, desprendidos de las imposiciones en las que el paternalismo había sumido sus relaciones, podían por fin realizar intercambios libres y establecer entre sí una competencia tranquila, donde el poder perteneciera finalmente al que, de ambos,

mostrara la mayor preocupación por la producción, en el interés bien entendido de ambos socios?

Desde el lado obrero, se asistía de hecho a la constitución de una postura simétricamente inversa a la que el taylorismo proponía a las patronales. Pues la normalización de las condiciones de la producción aportada por la técnica aseguradora podía servir también como punto de apoyo para un cuestionamiento de la exigencia de rendimiento, como medio para impugnar la relación contractual.

La normalización servía como apoyo para la búsqueda del rendimiento máximo, si se daba a esas normas de seguridad su acepción mínima por temor a la compatibilidad con la racionalidad económica. Pero también se le podía otorgar una acepción máxima, que orientaba esas normas hacia un incremento de la protección de la salud y del bienestar del trabajador y no hacia la sola utilización óptima de la fuerza de trabajo, inscribiéndolas, pues, en una *racionalidad social*. Las normas se orientaban no sólo a reducir los riesgos, sino también a prevenirlos. Pues bien, ¿de dónde provenían esos riesgos sino de la exclusiva inquietud por el rendimiento que prevalecía en la organización del trabajo? ¿Y de dónde provenía esa obsesión por el rendimiento que llevaba a considerar de manera mínima las condiciones de seguridad y de bienestar en el trabajo de todos sino del espíritu individualista de beneficio que afectaba a los patronos? Desde el punto de vista de la racionalidad social, era el *factor económico* el que conllevaba una *parte peligrosa de irracionalidad*, la misma que le llegaba de la lógica individualista de la empresa, de volcarse al beneficio de algunos y no al bienestar de todos.

No era cuestión, entonces, de reactivar una relación contractual individual portadora de la racionalidad social, sino de contrariar al máximo el contrato individual, la arbitrariedad del beneficio al que llevaba. Dado que la irracionalidad en la producción encontraba su fuente en el espíritu del beneficio individual, la racionalidad social se orientará a reducirla anteponiendo siempre el principio de lo colectivo. Al inscribirse en la racionalidad de lo social, con su preocupación por la protección y la promoción de las categorías desfavorecidas, las luchas sindicales podían hacer que los poderes públicos las escucharan, demostrar la desigualdad de las partes enfrentadas, la posición de debilidad de los trabajadores frente al patrón, la necesidad de contrarrestar el espíritu de beneficio de uno solo con la preocupación colectiva por los

demás. Un buen ejemplo lo proporcionaban las convenciones colectivas, que comenzaron a funcionar luego de la Primera Guerra Mundial. En su principio, retomaban con exactitud la misma fórmula del contrato que servía para manejar los problemas de los accidentes de trabajo, pero aplicado en este caso a la cuestión del salario. Al igual que el obrero accidentado ya no se veía en la necesidad de demostrar personalmente la responsabilidad del patrón, sino que se beneficiaba automáticamente con una cobertura, el obrero, en su contrato, ya no negociaba personalmente su salario, sino que disponía desde el comienzo del salario reconocido a todos los obreros de su condición en una determinada rama. El *estatuto*, que se componía del conjunto de esas protecciones conferidas por el Estado o reconocidas por él a la parte declarada como la más débil en el marco de una relación contractual, venía, pues, a compensar el *contrato*, a limitar el margen de maniobra permitido por éste.

La normalización aseguradora vehiculizada por el derecho social le permitía, pues, a la patronal poner en juego una racionalidad económica que la exoneraba de los problemas disciplinarios, reducía el margen de enfrentamiento directo con los trabajadores, liberaba la exigencia de rendimiento y colocaba las relaciones entre empresarios y obreros sólo sobre el plano de la negociación salarial, puesto que estos últimos ya no tenían injerencia o impugnación racional posible en la organización de la producción. Pero esa normalización permitía al mismo tiempo a los sindicatos obreros poner en juego una racionalidad social que hacía de la exigencia patronal de rendimiento el objetivo de un movimiento orientado a denunciar la irracionalidad del espíritu de beneficio instalado tras esa exigencia, que permitía en consecuencia reivindicar cada vez más el aumento de la protección a costa del rendimiento, el estatuto a costa del contrato.

III. HACIA EL ESTADO-PROVIDENCIA

Por su impacto en las estructuras paternalistas de la empresa, el derecho social rompía, pues, la situación de sometimiento directo del obrero ante el patrón, que se había instalado bajo la cobertura de la ficción contractual que regía oficialmente sus relaciones. Pero inscribía a una y otra en dos lógicas antagónicas, las de la racionalidad social y las de la racionalidad

económica. El efecto de la normalización introducida en las relaciones de producción mediante el recurso de la técnica aseguradora no era tanto el de suprimir la relación de poder entre obreros y patrones sino el de redistribuirla en función de la acepción de mínima o de máxima que quisieran darle respectivamente. Dicha técnica sólo operaba una *transposición* a escala de esas dos abstracciones —lo social y lo económico— del conflicto que antes oponía directamente al trabajo y al capital. La evolución del debate sobre la cuestión social después de la Primera Guerra Mundial testimonia esa transposición. Ya no se buscaba, como durante casi todo el siglo XIX, fórmulas de organización del trabajo adecuadas para reconciliarlo con el capital mediante una concepción filantrópica de la empresa, ni eliminar el peso del capital sobre el trabajo mediante el desarrollo de cooperativas de producción. Habían terminado esas búsquedas y los ensueños acerca del mejor modelo de manejo de las relaciones de producción. El problema del momento estaba en otra parte. Era más abstracto, puesto que incidía en la necesidad de articular lo mejor posible esas dos entidades, esas dos lógicas que eran lo social y lo económico. También había cobrado estatura, si se me permite la expresión, ya que el problema planteado por esa articulación concernía directamente *al Estado*.

Poco después de la Primera Guerra Mundial, en torno a esas dos abstracciones que eran “lo social” y “lo económico” se organizarán fuerzas muy reales que pretenderán hacer prevalecer exclusivamente la racionalidad de una u otra. El movimiento obrero se apartará del anarco-sindicalismo, que hacía de la huelga una especie de gimnasia revolucionaria y miraba mal las reformas sociales como si fueran coartadas, cortafuegos orientados a posponer la huelga general. Las reivindicaciones obreras buscaban entonces defender y ampliar la esfera de lo social. La participación de la mayoría sindical, con Léon Jouhaux, en la organización de la economía de guerra, la concreción en aquella ocasión de nuevos derechos sociales, impulsaba al movimiento obrero a presentarse como el apoderado del interés general de la sociedad, en nombre de la ampliación de la racionalidad social. Asimismo, se veía a la empresa paternalista del siglo anterior ceder el lugar a los cártels y a los monopolios, a gigantescos y anónimos emporios industriales cuyo despliegue parecía obedecer sólo a la racionalidad económica, al incremento del rendimiento, hasta el extremo de que cada vez más parecían Estados dentro del Estado.

Ahora bien, justamente ante esas dos fuerzas —sindicatos y monopolios— que pretendían encarnar, cada una a su manera, la racionalidad moderna, la posición y el papel del Estado de pronto se mostraban como muy problemáticos. Se pretendía que éstos fueran neutros, para garantizar la paz civil, y para ello se colocaba su intervención bajo el solo signo de la solidaridad. Pero, al hacer esto, se lo ubicaba en una posición de alguna manera extrínseca frente a la sociedad y sus conflictos. Pues bien, esa neutralidad y esa distancia, ¿no eran sinónimos de impotencia, dado que el crecimiento de las organizaciones sindicales, así como la expansión de los cárteles y los monopolios, mostraban a estas fuerzas como determinantes de la vida de la sociedad de muy otra manera a como podría hacerlo la acción del Estado? ¿Cómo podría éste preparar el futuro, garantizar el progreso de la sociedad, dado que no poseía ninguna injerencia seria en esas dos fuerzas que, ellas sí, parecían en vías de determinar ese futuro y según direcciones peligrosamente antagónicas?

Exactamente en estos términos era como se planteaba en la década de 1920 lo que se convino en denominar “la cuestión del Estado”.¹⁷ Quizás el Estado fuera neutro, pero era débil, demasiado débil, y de esa debilidad había que sacarlo de una manera u otra. Ya fuera asociándolo con las fuerzas que invocaban su misión social, su promesa de garantizar el progreso social y que denunciaban en la autonomía de lo económico en relación con el Estado el campo libre que se cedía peligrosamente al espíritu individualista de beneficio, al egoísmo antisocial que regía la organización de la producción. Ya fuera asociándolo a las fuerzas que adherían a la racionalidad económica, a la necesidad de favorecerla ante todo si luego se quería disponer de recursos que permitieran el progreso social; desde estos sectores se decía que si el Estado quería mostrarse a la altura de su función como garante del progreso, para ello debía imponer su autoridad sobre los sindicatos que lo amenazaban con usurparle su función y perjudicar su razón de ser al pretender desempeñarse mejor que él. Todo el debate de entreguerras se organiza en torno a esas dos teorías, en torno a la pretensión que manifiestan las fuerzas antagónicas en la sociedad de prevalecer, una u otra. Las dos conminan al Estado para que resuelva a favor de una u otra de esas lógicas partidarias, a

¹⁷ Una introducción a estos debates se encuentra en Joseph Barthélemy, *La Crise de la démocratie représentative*, 1928.

costa, pues, de su neutralidad republicana. Sobre el trasfondo de esa peligrosa oscilación del papel del Estado, entre esas dos tendencias enemigas, se puede comprender el éxito que logrará la doctrina keynesiana, que le permitía al Estado articular centralmente lo económico y lo social, en vez de dejar que se instalara el predominio de una u otra de estas lógicas. En su facultad de preservar eficazmente la neutralidad del Estado republicano, se explicará, pues, su valor; pero también en la forma de esa eficacia se verá el costo que implicaba.

La primera solución al problema del Estado consistía en ampliar su poder de la esfera puramente política a la esfera económica y social, multiplicando al parlamento, elegido por los ciudadanos, en uno o varios pequeños parlamentos que representarían a los productores y a los consumidores en tanto tales. Esa idea de la ampliación de la democracia, de la gestión política de la sociedad a la gestión de la vida económica y social, recibió el nombre de *democracia industrial*, expresión del inglés Sydney Webb, que retomaron en Francia hombres como Hyacinthe Dubreuil, Maxime Leroy, Albert Thomas y, más adelante, Georges Gurvitch.¹⁸ Los tres primeros eran pensadores del sindicalismo socialista. Pertenecían a su corriente mayoritaria, que, con Léon Jouhaux, había decidido jugar la carta de “lo social” antes que la de la Revolución pura y dura. Del anarcosindicalismo conservaban, sin embargo, la desconfianza hacia la democracia parlamentaria, y ésta los llevaba a reanudar relaciones con la entre-

¹⁸ La principal obra de Sydney y Béatrice Webb, *Industrial Democracy*, fue publicada en Inglaterra en 1898. Servirá como referencia a Maxime Leroy para la búsqueda de una forma de gobierno que se apoyará en las fuerzas productivas, búsqueda esbozada antes de la guerra de 1914 en obras como *Les Transformations de la puissance publique*, París, 1907, o *La Loi. Essai sur la théorie de l'autorité dans la démocratie*, París, 1908. Su lineamiento encontrará un auditorio particular después de la guerra y de la sesión de Tours. (*Les Techniques nouvelles du syndicalisme*, 1921; *Vers une république heureuse*, 1922; *Le Socialisme des producteurs*, 1924.) Maxime Leroy era entonces relevado en esa búsqueda por un hombre como Hyacinthe Dubreuil, quien procuraba conciliar la productividad taylorizada con la restauración del espíritu productivo en la clase obrera. (*Nouveaux standards. Les sources de la productivité et de la joie*, París, 1931; *La République industrielle*, 1935.) Los escritos de Albert Thomas eran sobre todo circunstanciales y fueron publicados en el marco del Bureau International du Travail, del que fue uno de sus dirigentes y el principal animador en el período de entreguerras. De Georges Gurvitch, finalmente, se puede citar la tesis sobre la *Idée de droit social*, París, 1932.

mezclada inspiración de Proudhon y Saint-Simon, y sus respectivas celebraciones de los productores y de la industria. El cuarto, jurista y sociólogo, basará su crítica al parlamentarismo en una valorización del derecho social, tal como Léon Duguit, en particular, lo había teorizado.

El punto de partida de esa corriente de "democracia industrial" era la comprobación del fracaso de los partidos. "Los ciudadanos se agrupan cada vez menos en torno a los partidos. Se congregan en torno a las grandes fuerzas económicas o sociales. Un ciudadano está a favor o en contra de los monopolios de la misma manera que su abuelo estaba a favor o en contra de la Carta".¹⁹ Y esas fuerzas "que permanecen jurídicamente fuera de los engranajes del Estado se disputan la preeminencia sin encontrar en el gobierno los medios que podrían facilitar el acuerdo entre ellas". En consecuencia, "permitir el acceso de esas fuerzas al gobierno, ésa es la tarea que se necesita".²⁰ Era preciso, pues, compatibilizar esas fuerzas, y poner al Estado en relación con ellas. Compatibilizarlas es posible —decían— si se está dispuesto a considerar que lo social y lo económico, entendidos adecuadamente, permiten luchar simultáneamente en beneficio del interés general, apenas se acepte la idea de que lo económico constituye tan sólo el medio, mientras que lo social señala la finalidad del progreso.

Lo social, debido a su inquietud por la solidaridad, era un evidente reductor del egoísmo individualista vinculado con el beneficio. Pero lo económico también, pues, con la racionalidad industrial aportada por el estadounidense Taylor y el francés Fayol, se esperaba reducir las consecuencias irracionales del espíritu de beneficio en la organización de la producción. Para velar por la realización del interés general, bastaba con manejar el desarrollo de esas dos tendencias de tal manera que la primera, la solidaridad social, extrajera beneficios de la segunda, la racionalidad industrial, hasta que "lo social avanzara sobre lo económico", según la expresión de Albert Thomas.

Pero, ¿cómo lograrlo, cómo hacer triunfar el sentido del interés general en la gestión de la vida económica y social? Respuesta: ampliando la capacidad política a los productores, a los consumidores, a los empresarios, en tanto tales y no como ciudadanos abstractos. Puesto que, como teorizaba GUSDORF

¹⁹ Maxime Leroy, *La République heureuse*, op. cit.

²⁰ *Ibid.*

luego de Duguit, el derecho encuentra su fuente en la sociedad y no en el Estado, era preciso organizar la expresión de la sociedad en tanto tal, es decir, sobre la base real de la producción, según una forma necesariamente descentralizada, y hacer del parlamento el lugar al que llegue a registrarse el movimiento real de la sociedad y no el conflicto de opiniones abstractas. La fórmula de una congregación de las fuerzas sociales y económicas ya había sido esbozada durante la Primera Guerra Mundial con el "Consejo Nacional de Economía", en el que había participado Albert Thomas. Bastaría entonces con ampliar esa fórmula, y sobre todo descentralizarla, para que la expresión del interés general, a partir de las fuerzas concretas que componían la sociedad, llegara a imponerse a los representantes políticos de una inhallable voluntad general, a esa clase parlamentaria cuyas efímeras coaliciones y las incesantes divisiones favorecían el auge de las "congregaciones económicas" y el triunfo del individualismo a expensas de la sociedad. Mediante el desarrollo de pequeños parlamentos económicos y sociales se pensaba redistribuir el poder del Estado a los actores efectivos de la sociedad y sobre todo hacer prevalecer el sentido del interés general, el espíritu de lo "social" sobre la evolución de la economía. Así acreditado por el poder político, lo social podría reducir la irracionalidad de la economía.

Pero, ¿cómo garantizar que esa redistribución del poder político en dirección de fuerzas sociales desembocara en una mayor armonía en la conducta de la sociedad? ¿Cómo hacer para estar seguro de que semejante operación no entregaría el Estado a las opciones partidarias y contradictorias de las diferentes categorías de productores, al corporativismo estrecho de unos y a las alocadas exigencias de otros? Sobre todo, ¿cómo no temer que la situación anárquica así creada no abriría la puerta a la subversión comunista que, lejos de competir en esa nueva base en la búsqueda del interés general, sólo veía en ella el trampolín para la conquista del Estado, de un Estado que había renunciado de antemano al empleo de su fuerza?

En efecto, en la solución que proponían, los partidarios de la democracia industrial quedaban simultáneamente atrapados por la palabra empeñada y por la defensa de la opinión contraria, respectivamente frente a los comunistas y a la minoría sindical escindida de la CGT de Léon Jouhaux para unírseles. Sí —decían—, en efecto, era preciso ampliar el poder

político a los productores. Pero sin por ello creer que de esas dos entidades, lo social y lo económico, se pudiera esperar alguna progresiva armonización. Esos dos registros no constituían más que los términos amplificadas de una contradicción central entre el capital y el trabajo, y no, por cierto, el modo de su superación, ni siquiera de su flexibilización. Según los comunistas, dentro del contexto capitalista la racionalidad industrial tal vez no fuera más que un instrumento del beneficio, una suprema exasperación de la lógica de la explotación. Pues esa racionalidad implicaba una proletarización total de los trabajadores, cuya demostración acabada la proporcionaba el trabajo fragmentario y la alienación que engendraba, esa ajenidad del obrero con respecto a la producción. Había que rechazar ese pacto moderno que apuntaba a despojar al obrero de cualquier participación en la producción, de modo que la remuneración salarial fuera más fácilmente negociable. Más precisamente, había que llevar esa lógica hasta sus últimos límites, para que hiciera aparecer de nuevo la relación entre obreros y patrones como pura relación de poder, de opresión de los segundos por parte de los primeros. De esta manera, la ampliación de los derechos de los productores sólo valía en tanto éstos sirvieran para arruinar la lógica capitalista y se colocaran en una contradicción frontal con ella. No se trataba aquí simplemente de subordinar lo económico a lo social, sino de destruir lo primero apoyándose en lo segundo.

Contra esa potencialidad subversiva de la democracia industrial surgieron todos los *neocorporativismos* del período entre ambas guerras, que pueden reagruparse en la expresión ahora enojosamente célebre de *democracia autoritaria*. No se trataba de que los protagonistas de esa corriente, por otra parte muy difusa, tuvieran el alma de Pinochet. A veces estaban muy lejos de eso. Pero en cada uno de ellos existía la sensación de que la sociedad sólo podría salvarse mediante un fortalecimiento de la autoridad del Estado, entendiendo el término autoridad en un sentido inverso al de poder. La ampliación del poder del Estado consistía, de cierta manera, en la idea de su redistribución entre grupos sociales de hecho a cargo del interés general. Mientras que el incremento de la autoridad del Estado sería su concentración en un ejecutivo fuerte, considerado como depositario único de la idea de sociedad.

Esas ideas neocorporativistas surgían en el seno de una

nebulosa que comprendía a los neosocialistas, con Marcel Déat y Henri de Man, a la nueva derecha de la época, con Arnaud Dandieu y el equipo del Nuevo Orden y, al menos en parte, a la revista *Esprit* y a las primeras teorías de François Perroux.²¹ Sin procurar en modo alguno asimilarlos a la dimensión totalitaria que, por otra parte, producirán los equivalentes de esta corriente neocorporativista, sólo se puede comprobar una gran similitud en sus puntos de partida. Para todos ellos, el problema residía en esa separación reciente entre el obrero y el trabajo, en esa ruptura moral que instituía la desmoralización de la sociedad. Al colocar el interés del obrero exclusivamente en el salario, ese corte engendraba una “desocialización”, un fortalecimiento del individualismo. Y las satisfacciones del individuo ya no se podían buscar sino fuera del trabajo. Las mismas lo impulsaban a reivindicar la ampliación de la esfera privada, la del salario y el consumo, a expensas de la esfera pública. De esta manera, el obrero perdía su singularidad de productor orgánico para ingresar en una masa anónima hecha de individuos atomizados, cuyo aislamiento social, como su correlato —la fusión identitaria en una masa ciega—, se prestaba a las maniobras políticas de quienes harán del sistema de producción el único responsable de su insatisfacción básica.

Los neocorporativistas emprendían un doble proceso contra el modelo “norteamericano”, que engendraba ese individualismo, y contra el modelo comunista, que explotaba tan fácilmente sus consecuencias. El remedio a aplicar estaba en su principio, que era el mismo para todos los neocorporativistas, pese a que lo variaran según infinitos dosificaciones. Dado que el drama surgía de ese corte entre el obrero y el trabajo, entre el derecho social y la racionalidad industrial,

²¹ El inspirador original de toda esta corriente fue ciertamente Henri de Man, con su crítica al marxismo en *Au-delà du marxisme* (1927), su investigación acerca del informe obrero sobre el trabajo, *La Joie au travail* (1930) y el acercamiento que producía entre el socialismo y el nacionalismo. *Nationalisme et Socialisme* (1932). Marcel Déat se inspirará en *Perspectives socialistes* (1930), así como el equipo del Nuevo Orden, sobre todo sus dos dirigentes, en tres libros que tuvieron una gran repercusión a comienzos de la década de 1930: Arnaud Dandieu y Robert Aron, *Décadence de la nation française* (1932), *Le Cancer américain* (1932), *La Révolution nécessaire* (1933). François Perroux desarrollará un análisis de la empresa cercano al de estos últimos y al de la revista *Esprit*, que procedía al mismo tiempo a una igual revalorización de las nociones de comunidad y de autoridad en *Capitalisme et Communauté de travail* (1938).

entre lo social y lo económico, dado que resultaba en vano esperar que un futuro lejano produjera su armonización, ya que el tiempo que nos separaba de él operaba en beneficio de una estrategia que los hacía enfrentar entre sí y que ahondaba el abismo que los separaba para producir una explosión fatal, ¿por qué no actuar desde entonces para la reconciliación entre el obrero y el trabajo? ¿Cómo? Imbricando la exigencia estatutaria del obrero en la de un mandato renovado de la empresa. De esta manera, se podría recrear una *comunidad de trabajo* en la que cada cual sabría cuál era su lugar en la empresa, obtendría un legítimo orgullo profesional y aceptaría experimentar una *autoridad* no menos legítima. Y sobre esa sociedad hecha de comunidades restauradas reinaría un Estado seguro de su fuerza, consolidado en su autoridad y sabiendo ejercerla para mantener el buen orden de la sociedad, sin enredarse en excesivas precauciones relativas a la pretendida neutralidad a donde se la había confinado para mejor paralizar su necesidad. Según los términos de Dandieu y Aron en *La Révolution nécessaire*, "Para nosotros, la idea de revolución no es separable de la idea de orden. Cuando el orden ya no se encuentra dentro del orden, es preciso que esté en la Revolución, y la única revolución que encaramos es la Revolución del Orden".²²

Puesto que el problema era la falta de incidencia del Estado en el curso de la sociedad —se decía en ese bando—, se asegurará esa incidencia mediante un incremento de su autoridad, mediante una concentración rigurosa de la misma y una extensión de sus manifestaciones a la esfera económica y social. Una *extensión de su autoridad* y no una *dilapidación de su poder*, como reclamaban los partidarios de la democracia industrial. Oficialmente, la posición del Estado consistía en tratar de equilibrar las relaciones entre lo social y lo económico. En vez de esto, se veía cómo se separaban peligrosamente, en particular ante los contradictorios embates de las fuerzas sindicales. Al aumentar su autoridad, se haría reinar el principio del orden social por encima de los intereses partidarios. Era la fórmula, esta vez, de lo político promulgando su ley a lo económico y a lo social, reduciendo desde el exterior y por la fuerza la diferencia que los separaba, imponiendo la subordinación de lo social a lo económico en nombre de la subordinación de este último a lo político.

Pero, ¿cómo evitar que esa vía no desembocara en un

²² Dandieu y Aron, *La Révolution nécessaire*, op. cit.

nuevo despotismo, que el principio de autoridad no avanzara sobre su fundamento democrático, dado que el espacio que le quedaba al debate de ideas e intereses se vería también sustancialmente restringido? Esa dirección cerraba la puerta a la subversión. ¿Pero no era para crear un orden peligrosamente fijo? Reducía la separación neurálgica entre lo económico y lo social, pero ¿el precio de ese beneficio no era una peligrosa autonomización de lo político? Junto a Italia y Alemania, los ejemplos estaban a la vista para mostrar a dónde podía llevar esa tentación.

En esta reseña, por cierto que rápida, de la cuestión del Estado en el período entre ambas guerras se habrá reconocido una suerte de eco prolongado y caricaturesco de la polémica entre Duguit y Hauriou anterior a la Primera Guerra Mundial. Cada vez que se demostraba o se volvía a demostrar la imposibilidad de basar el Estado tan sólo en la soberanía política, surgía entonces como puro poder, amenazante y amenazado al mismo tiempo: *poder de hecho o poder trascendente, simple poder de coacción o autoridad legítima; imposición que era preciso justificar socializándolo o autoridad que había que validar concentrándola*. La idea de progreso le proporcionaba a una de estas tendencias un ritmo y a la otra, un objetivo. Las congregaba lo suficiente como para que el Estado no pudiera inclinarse ni demasiado hacia la anarquía ni demasiado hacia el autoritarismo. Esa idea caerá en descrédito tan pronto ambas tendencias se desboquen y alimenten sueños políticos en los que la democracia se pierde con la neutralidad del Estado. En todo caso, en las décadas de 1920 y de 1930 se hizo evidente que, para gobernar, al Estado le era preciso un incremento de la incidencia sobre la sociedad que no le aseguraba el solo basamento en el sufragio popular y que su función de garante de la solidaridad de la sociedad carecía trágicamente de los medios necesarios para concretarse.

A partir de allí tal vez comprendamos mejor la formidable acogida que recibirá el keynesismo para salir de ese período. Una primera razón obedecerá a que, entre lo económico y lo social, la "teoría general" permitía establecer un vínculo que no implicaba en su principio ninguna subordinación del uno al otro, pues proponía congregarlos mediante un *mecanismo circular*. En efecto, esa teoría hacía de lo social el medio para "sacar a flote" lo económico cuando éste padeciera un debilitamiento de la demanda; también lo reanimaba en alguna

medida mediante la inyección artificial pero eficaz de una creciente capacidad de compra y empleo en la sociedad. Esa economía así mantenida en constante estado de buen funcionamiento se convertía también en el medio para asegurar la continuidad de una política social que le procuraba a los trabajadores condiciones que servían para mantenerlos en estado de disponibilidad a los efectos de la producción, en vez de dejarlos hundirse eventualmente más allá de un umbral de miseria que los volviera inaptos para reanudar la actividad económica cuando ésta pudiera volver a funcionar. De esta manera, se podía preservar la neutralidad del Estado republicano: no había que optar por lo económico o lo social ni, por lo tanto, manifestar preferencia alguna por las fuerzas que se perfilaban tras esas instancias. Podía y debía conformarse con *articularlas* eficazmente.

Una segunda razón del atractivo del keynesismo para el Estado democrático obedecía al medio que le ofrecía esa doctrina para escapar a la enojosa alternativa en que se encontraba colocado, entre congelar a la sociedad haciendo pesar sobre ella una creciente autoridad, o dejarla descomponerse redistribuyendo su poder en la multiplicidad de actores que en ella desplegaban sus contradictorias estrategias. Para hacer que la sociedad fuera mejor gobernable, la teoría general abría un camino intermedio entre esas dos tentaciones, que era su *regulación mediante el tiempo*. En efecto, la teoría aportaba una capacidad de anticiparse a los fenómenos de crisis mediante la acción sobre los signos que la anunciaban, así como la facultad de salir de las mismas gracias a incentivos cuya acción combinada redujera el margen de fluctuación entre los períodos de equilibrio y los de desequilibrio. Proporcionaba el principio del *gobierno de las variables*, donde podían leerse las tendencias de la vida económica y social, y prevenir sus crisis, así como preparar los equilibrios. En tanto primera teoría económica que tomaba en cuenta al tiempo, el keynesismo ofrecía al Estado republicano el medio para controlar el curso de la sociedad manteniéndose en una posición extrínseca con respecto a ella.

Para mantener el ideal que lo había fundado, el Estado republicano tenía que convertirse en garante del progreso de la sociedad. Y por haber ofrecido el flagrante espectáculo del fracaso en esa misión, la República había estado en peligro durante el período de entreguerras. Con la solución de inspiración keynesiana que entraba en acción a fines de la Segun-

da Guerra, en cierta manera se podía estimar que el problema quedaba resuelto. El Estado disponía entonces de los medios para asegurar el curso de ese progreso, del que era garante. En todo caso, ofrecía todas las pruebas de su éxito, y sobre todo los signos exteriores, mediante la panoplia de esos nuevos medios, de estar gobernando la sociedad mediante la manipulación simultánea de esas variables económicas y sociales que dominaba ostensiblemente, aunque quizá conociera ingenuamente mediante los organismos de estadística y planificación. Mejor aun, se podría decir que entonces prácticamente encabezaba ese *progreso del que no era más que el garante externo* y tan a menudo deficitario. Para garantizar el progreso, sin duda que no había otros medios que hacerse cargo del mismo, que convertirse en su *responsable efectivo*, pero, al mismo tiempo, ¿no se procedía a una inversión en las relaciones entre el Estado y la sociedad? Sin duda que el Estado se mantenía siempre en una posición de neutralidad frente a los conflictos sociales. Pero para encarnar, desde su posición extrínseca a ésta, el destino de la sociedad. El Estado asistencialista no tomaba partido en las opciones ideológicas que dividían a la sociedad, pero tomaba a su cargo las palancas de su destino, haciendo oscilar hacia el lado del Estado la incidencia en el futuro, *privándola de la misma a la sociedad*.

Se planteaba el interrogante de cómo, en qué medida y a qué precio la República había podido superar las contradicciones que afectaban a su instrumento por excelencia, ese lenguaje del derecho sobre el que había basado la promesa de una sociedad reconciliada consigo misma. De hecho, como consecuencia de las acepciones contradictorias a las que se prestaba ese lenguaje del derecho, el Estado republicano ya había estado paralizado, entrampado de alguna manera una primera vez, por el doble mandato, por una parte, de reorganizar la sociedad para adecuarla a las esperanzas colocadas en la proclamación del derecho al trabajo y, por otra parte, de abstenerse, en nombre de la defensa del derecho de los individuos, de la seguridad de los bienes y de la libertad de las personas, de cualquier intervención en la sociedad.

El medio de esa intervención se encontró finalmente a fines del siglo XIX en lo que se llamó el lenguaje homogéneo de la estadística, tal como lo manejaba la técnica aseguradora aplicada a los problemas sociales. Así como el lenguaje clásico

del derecho era absoluto en su principio y contradictorio en sus efectos sobre la sociedad, el lenguaje de la estadística era relativo en su enunciado y homogeneizador en sus efectos. Ante lo absoluto de la oposición entre el derecho al trabajo y el derecho a la propiedad, proponía el cálculo relativo de los riesgos y las oportunidades. A la división de los trabajadores y los capitalistas, respondía con el mecanismo de una compensación común, de una reparación colectiva de los perjuicios experimentados en el marco de la colectividad que formaban. Los llamados derechos sociales consecutivos al empleo de esa técnica no eran derechos absolutos, sino relativos y circunstanciales. No comprometían al Estado en la vía de una transformación partidaria de la sociedad, sino a la colectividad en la reparación de sus carencias y excesos.

Considerada en su *impacto* sobre las relaciones sociales, dicha solución venía a desarticular el dispositivo de sometimiento de la clase obrera a sus empleadores, dado que éste contrastaba con la proclamada igual soberanía para todos los miembros de la sociedad. Golpeaba el poder paternalista de los patrones en su mismo centro, allí donde se apoyaba en la singularidad de la empresa para organizarse según procedimientos de dominación que convertían al contrato de trabajo en un contrato de dependencia. La universalidad de las normas rompía la arbitrariedad del poder personal del patrón. Mediante la desarticulación del gobierno paternalista de la empresa a través del derecho social, se producía, pues, un reequilibrio de las relaciones entre obreros y patrones. Pero según una disposición que no engendraba por ello una nueva armonía, una tranquila transparencia de las respectivas posiciones. Pues unos se apoyarán sobre esa normalización para ampliar indefinidamente la esfera de la protección estatal del trabajador, mientras que los otros se valdrán de ella para establecer una racionalización de la producción con el solo fin de aumentar su rendimiento.

En cuanto al *precio* político de esa operación, comenzó a medirse durante el período de entreguerras cuando se advirtió el crecimiento de las organizaciones que adherían exclusivamente a esa racionalidad social y a esa racionalidad económica. Los sindicatos, por un lado, los cártels y monopolios, por el otro, pretendían imponer su ley al futuro de la sociedad, contener en sí mismos, y cada uno más que el otro, la vocación de concretar el interés general. Y todo eso con el trasfondo de un Estado que parecía más impotente que neutro. La decisión

de pagar el precio se tomó ante el auge de los peligros fascista y comunista que basaban en el antagonismo de esas dos racionalidades la esperanza de imponer por la fuerza su reconciliación, bajo forma de sometimiento de una a otra. El precio consistía en hacer del Estado el responsable efectivo del futuro de la sociedad mediante la articulación en su campo de lo económico y lo social, según la fórmula keynesiana, que implicaba la ventaja de encadenarlos de alguna manera circularmente y, por lo tanto, manteniendo al Estado equidistante de las fuerzas rivales que pretendían, cada una de ellas, imponer su destino a la sociedad. Pero, al mismo tiempo, al despojar a la sociedad de toda incidencia directa sobre su rumbo, hacía que el Estado apareciera como un poder ya no sólo protector de su solidaridad, sino como administrador efectivo de su progreso, como agente de su destino.

Aquello que el Estado garante del progreso no había hecho más que teorizar, el Estado-providencia lo concretaba, pero invirtiendo el lugar donde se encontraba en relación con la sociedad. Siempre se había tratado del fortalecimiento de la solidaridad de la sociedad para que pudiera proseguir su propio progreso. Ahora se trataba, para el Estado, de instruir el progreso, de hacerse su responsable efectivo a los efectos de determinar los medios para asegurar la promoción social de la sociedad, de erradicar de ella las fuentes del mal —miseria y opresión— que le impedían corresponderse con su ideal. La sociedad ya no era tanto el *sujeto de su futuro* sino el *objeto de una promoción* concebida por encima de ella, orientada a aportarle a cada cual la libertad y la seguridad a todos.

En la base de ese giro de las relaciones entre el Estado y la sociedad se encontraba esencialmente una operación de *elisión de la noción de responsabilidad* en el campo de las relaciones sociales.

Al suprimir la referencia a esa noción, se pudo encontrar un remedio eficaz para los problemas sociales, un medio para desdramatizarlos aportándoles una solución relativa. Al implicar a toda la sociedad en el mecanismo de reparación de perjuicios experimentados de hecho por los individuos, se evitaba la imputación a algunos, en particular a los empresarios, de la responsabilidad por los sufrimientos experimentados. Se demostraba que se podía encarar la economía de una reorganización de la sociedad mientras se solucionaban las perturbaciones engendradas por su organización actual. Se

reemplazaba lo absoluto de la justicia de organización por lo relativo de un procedimiento de reparación. Pero esa propia relatividad de los riesgos y las oportunidades que venía a reemplazar lo absoluto de los errores y los méritos, ¿acaso no contenía en germen el principio de la inflación de las expectativas y las demandas? Si era *relativamente*, entre sí, como las diferentes categorías sociales podían hacer valer el derecho a una compensación por los daños y perjuicios que experimentaban en el marco de la división del trabajo, ¿dónde aparecía un límite posible al incremento de esas demandas? Ya no se decía “es culpa de los patrones”, sino “es una cuestión (entendámonos: culpa) de la sociedad”. Y para compensar sus carencias, ¿qué había que hacer? ¿Hasta dónde era preciso llevar la promoción de lo social?

Asimismo, al suprimir o reducir los efectos anteriores de esa noción de responsabilidad en la organización del trabajo, se pudo conjurar el enfrentamiento del trabajo y el capital. Al promulgar normas universales en la esfera de las relaciones de producción, se pudo arrancar de raíz la opresión patronal de tipo paternalista, tal como se apoyaba en el afianzamiento de su responsabilidad singular en todas las cosas y en todos los seres relativos a su empresa. Se pudo reemplazar el enfrentamiento directo entre el capital y el trabajo, la violencia inmediata que de ello se desprendía, por la necesidad de compatibilizar lo económico y lo social. Pero transfiriendo esa necesidad al Estado, haciéndolo *responsable* del futuro de la sociedad.

Existía, pues, un precio, y de magnitud, en esa habilidad que permitía, mediante la elisión de la responsabilidad, encontrar una solución práctica a los problemas sociales, escapando tanto a las certezas liberales como al chantaje socialista. Y de ese precio se comenzará a tomar conciencia a comienzos de la década de 1960. Al eliminar la responsabilidad de la esfera de las relaciones sociales, se disponía al Estado y a los individuos de tal manera que uno debía efectuar *atribuciones* a todos como precio de esa promesa de progreso de la que se había hecho cargo, mientras que los otros se instalaban en la *reivindicación* permanente frente a ese Estado como compensación por esa incidencia sobre su futuro, de la que los había *despojados*. Entre el Estado y los individuos, ya no había sociedad.

Hace unos diez años el Estado-providencia fue oficialmente declarado en crisis. Empeñado por el fuerte crecimiento de los treinta años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial —los “Treinta gloriosos”, según la expresión de Jean Fourastié—, la figura de un Estado capaz de asegurar simultáneamente el progreso económico y el progreso social se encontraba condenada a desaparecer con dicho crecimiento. Al no disponer más de un crecimiento importante y continuado de los recursos nacionales, el Estado-providencia ya no podía cumplir con sus promesas y continuar “ocupándose de lo social” con el mismo ritmo que antes. Si pretendía continuar por ese camino dispendioso, recargaría tan pesadamente los resortes liberales de la economía que arrastraría irreversiblemente al país hacia el socialismo estatal. De esta manera, recientemente se ha visto el resurgimiento —por cierto que arropadas con prefijos refrescantes y epítetos tranquilizadores, pero intactas en lo esencial— de las ideologías (neo)liberales y socialistas (“con los colores de Francia”): al disipar la crisis las ilusiones del progreso, nos será preciso elegir de una vez por todas entre esas dos doctrinas. Recorrimos, pues, todo ese camino tan solo para volver a nuestro punto de partida... La crisis, al volver a cero los contadores de la Historia, nos enfrentará de nuevo con los términos del mismo dilema fundamental: liberalismo o socialismo, que hasta ahora in-

¹ La elaboración de este capítulo se produjo en el marco de discusiones e investigaciones realizadas en común con Jean-Paul Curnier, quien por su parte lleva adelante un estudio más específicamente dedicado a la formación permanente.

tentábamos eludir, pero en vano, mediante medidas puramente dilatorias.

Queríamos aquí proponer una interpretación sensiblemente diferente de la crisis del Estado asistencialista, en verdad totalmente contraria a la, prolongadamente predominante, que acabamos de reseñar. Tras haber visto a qué daba solución el Estado-providencia y en qué consistía ésta, ahora podemos interrogar a la así llamada crisis en cuanto a su significado y a su apuesta frente al problema planteado desde el comienzo a la República —la famosa “cuestión social”—, en vez de caer en la moda que tendería a devolvernos a las ideologías del siglo pasado. Mediante esta perspectiva, trataremos de demostrar que la “crisis” del Estado asistencialista es mucho menos la prueba de un fracaso, entre revolución y tradición, de la línea intermedia del progreso que, de alguna manera, justamente la sanción de su éxito estratégico. Asimismo, presentaremos la crisis —cuantitativa— de lo social no como una dramática interrupción impuesta a las técnicas de la solidaridad, sino como la ocasión para un salto cualitativo de dichas técnicas. De hecho, veremos cómo la crisis consiste hoy sobre todo en una crisis de la política, de sus perimidos repartos ideológicos, de sus dogmas y de su lenguaje, en desfase en relación con las formas de lo social, que es cada vez más necesariamente autónomo.

Se debe vincular la aparición del Estado-providencia con la necesidad de “solidarizar” a la sociedad contra las dos tentaciones —revolucionaria y conservadora— cuyo antagonismo absoluto y apasionado amenazaba en todo momento con arruinar los fundamentos de la República. La sumisión de la sociedad ante esta necesidad era pagada con una promesa, la de un progreso cuyos beneficios debían concretar pacíficamente el ideal republicano del desarrollo del individuo tanto como la armonía de la sociedad. Sin embargo, ¿no era en la misma proporción de la victoria estratégica de esa doble voluntad de conjura (de la revolución, de la tradición) cómo se efectuaba, tras unos veinte años, la denuncia ideológica de esa política llevada adelante en nombre del progreso?

Con la perspectiva de la que disponemos hoy, el movimiento izquierdista de la década entre 1965 y 1975 parece haber sido determinado por la verificación del éxito material del progreso, lo que implica la extinción de la hipótesis clásica de una revolución impulsada en el nombre de la pobreza. A partir de esa comprobación es que el izquierdismo cuestiona-

rá al Estado-providencia por no haber mantenido la promesa de concretar las aspiraciones del individuo, denunciará el repertorio de engaños que lo llevó a renunciar, en nombre del progreso, a su soberanía y exigirá que se *cambie la vida* de una vez por todas, en vez de “postergarla” indefinidamente.

Asimismo, el movimiento reformista que nace con los clubes de la década de 1960 (Jean Moulin, Ciudadano sesenta...) se apoyará en la comprobación de que la estrategia del progreso lo había llevado a la hipoteca tradicionalista. E interrogaba a esa política en cuanto a sus efectos a corto plazo sobre la solidaridad social, denunciando la apatía política y la decadencia del civismo, que eran el precio de ese progreso regido por el Estado, y reclamando que se *cambiara la sociedad* en vez de pretender, desde arriba, satisfacer sus necesidades.

Como mecanismo de resolución de la cuestión social, el Estado-providencia descansaba por entero en la eficacia del compromiso que organizaba entre el registro del imaginario político y el de las realidades de la sociedad civil. Entre esas dos acepciones —política y comercial, utópica y cínica— del modelo contractual en la organización de la sociedad, el sistema de gobierno del Estado-providencia consistía de alguna manera en contener (en nombre de imposiciones inherentes al progreso) los peligrosos sueños alimentados por la primera, pero también en compensar (gracias a los beneficios de ese progreso) las formas de miseria y opresión mantenidas en la sociedad por el realismo cínico de la lógica comercial. Este fue el mecanismo que se vio cuestionado durante el transcurso de las dos décadas anteriores mediante una doble denuncia al Estado: como expoliador de la soberanía del individuo en nombre del progreso (versión izquierdista), como destructor de toda responsabilidad en la sociedad a expensas de ese mismo progreso (versión reformista).

A partir de entonces todos comienzan en mayor o menor medida a convenir en que el Estado ya no podía, ni debía, comportarse como único agente del progreso para imponer las obligaciones y distribuir sus beneficios. Y la conjugación de ese rechazo desde abajo y de esa comprobación desde arriba hacía posible y necesario al mismo tiempo una *autonomización del Estado* , es decir, una confrontación directa en el seno de la sociedad de los medios del progreso y sus finalidades. Desde hace unos quince años, el término *cambio* ha

venido a reemplazar en el vocabulario político al término *progreso*, demasiado sospechoso, por una parte, de servir como coartada a la dominación del Estado sobre la sociedad y, por otra, de mantener a ésta en la espera pasiva de sus beneficios. Pues bien, ¿a qué corresponde concretamente este término *cambio* si no a la puesta en práctica de *procedimientos de implicación* de cada uno y de todos en el devenir de la sociedad, mediante la renegociación de la relación entre soberanía del ciudadano y solidaridad de la sociedad, mediante el establecimiento de una confrontación directa entre la autonomía del individuo y su responsabilidad colectiva, en todos los lugares de la vida económica y social?

Si se consideran sus efectos en la política, la fuerza del Estado-providencia respondía a su capacidad (mediante la técnica keynesiana) de integrar en un dispositivo único de gobierno las opciones antagónicas del liberalismo y el socialismo. El establecimiento de una circularidad positiva entre lo económico y lo social —cada una de esas dimensiones alimentando a la otra— permitía reducir la oposición de las ideologías políticas predominantes. Semejante técnica de gobierno, que sometía a una y otra de esas políticas a la exigencia de una persecución regular del progreso, formaba parte, por cierto, de la especificidad de cada una de ellas, pues esa circularidad podía establecerse dándole prioridad tanto a lo económico como a lo social. Pero, si la apuesta de la crisis del Estado-providencia era la autonomización de lo social —la remisión a la propia sociedad de la determinación de las condiciones y las finalidades del progreso—, ¿qué modos de manifestación quedaban abiertos para esas posiciones políticas adversas? Y si la salida de la crisis pasaba por la cancelación de la separación entre lo económico y lo social por medio de una movilización de la sociedad, ¿cómo podría ésta concretarse en el marco de una vida política aún marcada en su totalidad por esas divisiones heredadas de otro tiempo? Todos los partidos políticos recurrían de manera ostensible al vocabulario del cambio pero, a pesar de esa concesión verbal a la modernidad, en la práctica mantenían las viejas recetas del Estado-providencia. Y como éstas ya no funcionaban, se dejaban agitar por espasmos ideológicos en tiempos de elecciones para luego volver, con aspecto moroso, a la gestión cotidiana de la crisis. ¿Cómo no leer todo esto como el signo flagrante de un *malestar en la política*?

En este último capítulo, quisiéramos demostrar cómo la crisis del Estado-providencia nos retrotrae al famoso problema del *vacío social* entre el individuo y el Estado, ya diagnosticado a mediados del siglo pasado. Y pretendemos sostener que ninguna solución es posible sin una reabsorción de las certezas antagónicas surgidas con este problema y que sólo se mantienen por la persistencia de éste.

I. CAMBIAR LA VIDA

El izquierdismo de las décadas de 1960 y 1970 se puede enfocar de dos maneras. Una lo vincula al campo comunista, a su historia, a la lógica de radicalización que lo rige, al imperativo de eficacia revolucionaria que le resulta esencial. La otra lo conecta con la coyuntura de desarrollo económico y social que se abrió en la última posguerra. Estos dos enfoques separan, por otra parte, con mucha claridad en dos conjuntos a los autores habitualmente clasificados bajo la categoría de izquierdismo. Por un lado se agrupan los autores que vuelven a los teóricos revolucionarios del siglo anterior con la inquietud de reencontrar la pureza original, para tomar de ellos el rigor teórico, para quitarles el polvo acumulado por el paso del tiempo, para denunciar las inflexiones “revisionistas” infligidas por tal o cual corriente dentro del campo comunista. A este primer grupo pertenecen los análisis trotskistas o maoístas, que tienen como figura de proa de esa rigidez teórica a Louis Althusser.

Por otro lado es posible identificar un conjunto de obras que enfrentan el ideal revolucionario con el espectáculo de la modernidad, a los efectos de reevaluar el contenido de dicho ideal en función del rechazo, por lo menos, que parece destinarle la evolución de la sociedad; se encuentran allí autores como Guy Debord, Raoul Vaneigem, Henri Lefebvre, Herbert Marcuse. Allí donde los primeros querían reencontrar el valor original de la revolución, éstos entienden efectuar una revolución de los valores. De esta manera, designaremos aquí a la primera corriente como simple expresión de un extremismo —formulación extrema de un movimiento en su extremismo último— y reservaremos el término izquierdismo para la segunda corriente, la que inflexiona en la línea revolucionaria para confrontarla con el mundo moderno.

Esta distinción se presenta tanto más fundada en cuanto

el punto de partida del izquierdismo propiamente dicho reside en la invalidación de los presupuestos económicos de la estrategia revolucionaria, sobre los que el extremismo continúa funcionando. La voluntad revolucionaria se alimentaba con la miseria; ésta demostraba la necesidad de la revolución al poner en evidencia los perjuicios de la economía capitalista. La persistencia de la miseria bajo los regímenes democráticos proporcionaba hasta entonces un argumento decisivo en contra de éstos: era la prueba que demostraba que servían como coartada formal para la opresión. Ahora bien, el discurso comunista —y extremista— por más que machacara con el dogma marxista de la tendencia a la pauperización creciente de la clase obrera, así como con el de la proletarización de capas cada vez más amplias de asalariados, ya no prendía más que en los incondicionales. El crecimiento, pese a que sus frutos no siempre fueran equitativamente repartidos, se mostraba entonces como un hecho evidente. Además, se desarrollaba sin necesidad de recurrir a la disciplina y al adoctrinamiento que reinaban en la patria del socialismo y de sus satélites: resultaba inútil, pues, pretender criticar seriamente a las democracias burguesas en ese plano, el del progreso material y del mejoramiento del nivel de vida.²

Pero, y tal es el punto de partida del verdadero izquierdismo, ¿qué surgía si se confrontaba ese crecimiento —y sus efectos— con la exigencia contenida al comienzo en el ideal de la República? Durante largo tiempo el progreso sólo había existido a título de hipótesis, cuya concreción sin drama se esperaba en una sociedad armoniosa, conforme en todos los puntos con el ideal del primer día. El progreso era esa promesa, hecha por el Estado al individuo, de una forma superior de armonía social, así como de desarrollo individual para cada uno: era una promesa necesaria para lograr la suspensión de sus exigencias inmediatas. El individuo, como precio por la renuncia al ejercicio espontáneo de su soberanía, veía por cierto que su nivel de vida mejoraba. Pero, ¿qué ocurría con su *modo* de vida? A fin de cuentas, ¿no había abandonado la presa política, conquistada después de tanta

² Sobre el izquierdismo, no existe, hasta donde conocemos, un estudio sintético. La obra de Richard Bombin, *Los Orígenes du gauchisme* (Seuil, 1971) busca las raíces lejanas de una ideología según él en vías de constitución, mientras que el izquierdismo operaría más bien —según nosotros— un trabajo de “descomposición positiva” de la ideología revolucionaria. El esquema que proponemos aquí podría tener, pues, valor de esbozo.

lucha, por la sombra de un confort estatalmente programado, colocado sobre su vida hasta ahogarla, ignorando su movimiento espontáneo?

En vez de una soberanía impracticable en la realidad, se le había propuesto al individuo que confiara en el tiempo, en la facultad de éste para traerle, lenta pero pacíficamente, las formas cumplidas de su proclamada soberanía. Ahora bien, esa confianza requerida, ¿no se había convertido en el presente en el instrumento de una dominación en nombre del tiempo y de sus exigencias, en el medio, pues, para colocar todo en cada uno, en una espera indefinida? El progreso había permitido promover lo social, ampliar las manifestaciones de la solidaridad desde la sociedad a todos sus miembros. Pero, en nombre de esa realización de máxima de la seguridad de todos y de la libertad de cada uno, ¿lo que aparecía no era una forma solapada de control social de los individuos, un sometimiento de éstos a las exigencias de un progreso concebido por encima de ellos, al que estaban destinados a servir más que a utilizar?

Punto de partida del izquierdismo: la crítica de la sociedad de consumo. Ésta aportaba un simulacro de satisfacción a la esperanza que había animado los movimientos revolucionarios del siglo XIX. En efecto, ¿de qué valía esa clase de satisfacción, proporcionada bajo forma de mercaderías compradas en cuotas, que se consumían rápidamente, que movilizaban constantemente toda la energía humana para adquirirlas, pero que ocasionan una frustración perpetua, la sensación de una posesión que nunca se podía contemplar, que nunca podía transformarse en goce efectivo, debido a la enorme desproporción entre el proceso de difusión de la mercadería y la realidad de la satisfacción que aportaba? ¿Y cómo podría haber una verdadera satisfacción cuando la lógica del consumo exigía que incesantemente se crearan nuevas necesidades? Bajo su aparente racionalidad, ese sistema era irracional, puesto que no se orientaba hacia la satisfacción y la felicidad, sino a una especie de confort superficial. Por cierto que los individuos se declaraban felices con ese confort. Pero se manifestaban igualmente preocupados y lo hacían sentir, preocupados por no tener más, por no tener lo que era preciso tener, preocupados por perderlo, preocupados por todo y por nada. ¿Y de qué valía esa conciencia feliz, pero enajenada de sí misma? ¿No era la prueba de la

alienación de los individuos en esa sociedad, la pérdida de sentido crítico que caracterizaba a la conciencia feliz?

Miseria de alienación antes que de la explotación, más temible aun, debido a la lenta desnaturalización que producía en el individuo: pérdida de su dignidad, de ese espíritu de soberanía que había constituido la grandeza de las epopeyas revolucionarias en beneficio de un repliegue egoísta que al mismo tiempo privaba al individuo de los demás y lo alineaba mecánicamente con todos los demás mediante los bienes ofrecidos a su codicia, entrampándolo en un orden que modelaba uniformemente los deseos y las necesidades de los hombres. ¡Para ese resultado la República había reprimido su exigencia de soberanía! ¡Resultado que iba en camino de destruirla en su fuente más profunda, en el corazón del propio individuo! “Porque la miseria de la que se alimentaba la voluntad revolucionaria con una superación radical se fue atenuando, una nueva miseria se hizo presente, una miseria hecha de renunciamientos y compromisos. Abandono de la miseria y miseria del abandono”.³

¿Miseria del abandono de qué? De la auténtica vivencia del individuo, de esa riqueza que poseía como tantas otras virtualidades, cuya fulgurante revelación sólo él a veces tenía: la riqueza de esos gestos de audacia y de corazón, muy a menudo inacabados, pero que contaban más que el gesto insensible de un crecimiento mecánico. Abandono de la vida cotidiana, de esa fértil capa de la verdadera vida, a la que una tecnología fría venía a devastar, drenando todo valor respetable hacia entidades lejanas, inaccesibles: la estética concentrada en el arte reconocido, la política devuelta a los debates políticos, la filosofía confinada en las universidades. Abandono del sentido del presente, de la sensación que procura de una totalidad vivida, ignorante de la duración, pues todo sentimiento verdadero se veía anulado por su inserción obligada en el moroso entramado de una temporalidad que se llevaba todo hacia un futuro que no era más que el pasado aritméticamente multiplicado.

Todo eso era abandonado por un señuelo, por artefactos, por fetiches, por lo consumible, o sea, por lo destructible. “La riqueza de bienes de consumo empobrece la auténtica vivencia. Ante todo, dándole su contraparte en cosas; luego, porque resulta imposible apegarse a esas cosas dado que es preciso

³ Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, 1966.

consumirlas, o sea, destruirlas”.⁴ Contra una admiración fascinada por la omnipotencia de la técnica y del Estado “Los ciudadanos abdicar su libertad y su individualidad. Y el Estado se convierte en lo mismo que la técnica: una segunda naturaleza. El hombre se debilita y se siente débil; goza de su debilidad desarmada frente a la segunda naturaleza que le inspira una sensación religiosa de temor y admiración”.⁵ Abandono del presente contra una especie de supervivencia. Pues “lo que se gana por un lado se pierde por el otro. Vencida cuantitativamente por el progreso en materia sanitaria, la muerte se introduce cualitativamente en la supervivencia.” De manera que “ante la ausencia de verdadera vida, se ofrece el paliativo de una muerte a plazos”.⁶

De esta manera, el oro puro de la soberanía se cambiaba por la moneda falsa de los objetos de consumo. La renuncia del individuo al ejercicio inmediato de su soberanía, exigida por él en nombre del progreso, no encontraba como recompensa sino la pacotilla de un universo de mercaderías que mezclaba indisociablemente necesidades verdaderas y falsas, que arruinaba en el individuo el principio de su determinación propia, en vez de darle los medios para realizarse. Lo que el izquierdismo denunciaba ante todo era el *mercado de engaños* en que consistía el pacto implícito entre la República y los ciudadanos, con la sustitución de la creencia en el progreso por la exigencia inmediata de soberanía.

De ese desigual trueque —una soberanía fundamental a cambio de una seguridad tarifada—, ¿cuál podía ser el resultado sino el sometimiento del individuo al imperio mercantil y estatal de quienes habían sido los instigadores del trueque? El antiguo dominio se apoyaba en una explotación y en una opresión muy visibles. Concentraba el poder y las riquezas, mostraba su fuerza y los medios con los que la ejercía. El nuevo dominio se realizaba de manera casi inversa, mediante la difusión generalizada de una tecnología funcional, adecuada para inducir un conformismo sofocante, segregado por los mismos que caían en sus redes. Pues la ilusión de funcionalidad del sistema llevaba a quienes creían en él a denunciar cualquier manifestación de una singularidad viva como el saldo de una irracionalidad rezagada. “La originalidad de

⁴ *Ibid.*

⁵ Henri Lefebvre, *Introduction à la modernité*, Minuit, 1966.

⁶ Vaneigem, *op. cit.*

nuestra sociedad reside en la utilización de la tecnología antes que el terror para lograr la cohesión de las fuerzas sociales, mediante un funcionalismo aplastante y la creciente alza del estándar de vida".⁷

Incluso en función del desarrollo de ese conformismo mediante el confort, se veía cómo disminuía progresivamente el valor de uso de la libertad en beneficio de su valor de intercambio: se lo intercambiaba por la utilización de mercancías estandarizadas. Y mediante ese proceso es cómo se instalaba el dominio; gracias a una organización del uso de las riquezas que reducía el uso de la libertad, que neutralizaba el gusto y los medios para utilizarla en vez de desarrollarla, mediante la resignación así organizada ante el transcurso de un tiempo programado, que despojaba a los individuos de todo deseo de tener incidencia sobre ese transcurso.

Contra ese dominio solapado del individuo por parte de la sociedad tecnocrática de consumo dirigido, ¿qué se podía hacer? Marcuse proponía volver a los valores iniciales de la Revolución, a la intensa imaginación utópica anterior a la formulación del socialismo denominado científico. Éste había puesto fin a la reflexión sobre el modo ideal de organización de la sociedad en beneficio de un pensamiento exclusivamente estratégico. El dogma marxista de la revolución había venido a subordinar el advenimiento de una sociedad armoniosa a la acumulación lineal de las fuerzas productivas. Había hecho de ese advenimiento una consecuencia lógica del progreso; mediante la aceleración del mismo no se hacía más que acercarse al socialismo. Ahora bien, el progreso, incluso por su fetichización técnica y política, parecía más bien operar "una movilización total de la sociedad establecida contra la posibilidad de su propia liberación".⁸ En consecuencia —sostenía Marcuse—, era preciso apoyarse en las tendencias anárquicas, desorganizadas, espontáneas, que anunciaban la ruptura total con las necesidades de la sociedad represiva. Por el Gran Rechazo que ponían en juego, esas tendencias pretendidamente utópicas no eran en absoluto utópicas, sino que constituían la única negación eficaz del orden existente. Esas tendencias provocaban una toma de conciencia de las nuevas posibilidades de liberación de la sociedad, porque

⁷ Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Minuit, 1968 [*El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz, 1965].

⁸ Herbert Marcuse, *La Fin de l'utopie*, Seuil, 1969 [*El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1986].

revelaban las fuerzas que se les oponían, incluso en los partidos de izquierda, incluso —y quizá sobre todo— en quienes pretendían ser revolucionarios.

Se trataba casi de la misma opción de Henri Lefebvre, al proponer que la investigación utópica operaba "una reconquista de la vida cotidiana, una recuperación mediante la cotidianeidad de las fuerzas alienadas en la estética, en la política, perdidas en la abstracción, despegadas de lo posible y de lo real".⁹ La misma propuesta volvía a encontrarse en los situacionistas, cuando insistían en la necesidad de revalorizar el instante plenamente vivido, con toda su fuerza subversiva, y proponían concentrar esa fuerza en situaciones que contuvieran la más fuerte carga explosiva contra el régimen de las necesidades tecnocráticamente administradas.

Una vez que se confundían todas estas tendencias, esos análisis proponían, pues, un mismo procedimiento que se concentraba en lo siguiente: frente a ese orden del tiempo en que se había convertido el progreso, se había vuelto urgente reapropiarse del *ejercicio inmediato de la soberanía*. Pues, si se caía en la fascinación de las sirenas del progreso, las demostraciones de su necesidad, el anuncio de sus beneficios venideros, uno se prestaba a una reificación de la vida, a la ruina de la propia idea de soberanía. "Porvenir, pasado, no son más que peones dóciles de la Historia que sólo encubren el sacrificio del presente. No hay que cambiar nada ni contra el pasado ni contra el futuro. Hay que vivir intensamente para sí en un placer sin fin. Hay que actuar como si el futuro no fuera a existir nunca".¹⁰ O sea, el principio de una *promoción del presente*, donde se restauraba la soberanía del individuo, contra el perpetuo aplazamiento de sus esperanzas y temores, que no hacía más que disuadirlo de las primeras y reprimir superficialmente los segundos. Pues "la vida, en sus momentos más felices, ¿no es un dilatado presente que rechaza el tiempo acelerado del poder, el tiempo que transcurre en años vacíos, el tiempo de la vejez?"¹¹

El rechazo del orden del tiempo tal como se instalaba en favor de la victoria estratégica del progreso, ¿acaso no era, con toda precisión, lo que significaba explícitamente el movimiento de Mayo del '68 para todos los poderes que se repar-

⁹ H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, t. 3.

¹⁰ Vaneighem, *op. cit.*

¹¹ Vaneighem, *ibíd.*

tían los beneficios de esa victoria? En efecto, ¿el movimiento izquierdista contra qué dirigía su rebelión en Mayo del '68? ¿Contra la pesadez tradicional de la sociedad? ¿Contra el dogma comunista de la Revolución que debería esperar que le llegara la hora manteniendo la obediencia al partido? ¿Contra el dogma estatal del progreso? De hecho, la rebelión era contra todo eso, pero sobre todo contra el compromiso que unía a todas esas fuerzas establecidas y les permitía postergar el pasaje de la sociedad a su etapa de mayoría de edad.

La estrategia del progreso debía trazar una línea intermedia entre los dos polos antagónicos de la Revolución y la tradición, para conjurar la amenaza que su enfrentamiento hacía pesar sobre la República. En Mayo se le reprochará que, de alguna manera, lo hubiera logrado muy bien, al integrar a una y otra de esas fuerzas en la producción del orden social, al reorientar solapadamente un régimen tradicional de autoridad a la familia y las instituciones, al desnaturalizar sutilmente el espíritu revolucionario sólo en beneficio de las satisfacciones cuantitativas. El progreso debía permitir una evolución autónoma de la sociedad, el cumplimiento de un proceso que la llevaría naturalmente hacia la realización de su ideal. Pero ese ideal —se dirá en Mayo— también se había convertido en la coartada de un orden, de un orden del tiempo que hacía del progreso un fin en sí, que ignoraba los sueños, los deseos, los conflictos, las contradicciones —toda la vida real de la sociedad—, en nombre de los imperativos abstractos del crecimiento. Mayo del '68 debe entenderse ante todo como una *insurrección contra el orden del tiempo*.

A menudo se ha destacado la nostalgia de 1848 que tenían los insurgentes de Mayo, la dimensión utópica de su temática, la afirmación insensata de que “todo es posible”, esa búsqueda de una armonía nueva más que el enfrentamiento con un enemigo bien determinado. Muy a menudo esa comparación con 1848 se realizaba para sugerir que una tentación de regresión histórica sería constitutiva del Mayo del '68. Huida hacia atrás, refugio en el sueño de una situación original, desertión ante las rudas apuestas del progreso, ignorancia de la necesidad de éste para evitar el regreso de la guerra civil. Pero, en esa reactivación del sueño original de la República, ¿no radicaba más bien la prueba de que la amenaza de guerra civil ya no tenía éxito, que a partir de entonces resultaba mucho más temible la prosecución de una política que, al agitar el fantasma del conflicto, asignaba la realiza-

ción de ese sueño republicano a un futuro indefinidamente postergado?

Por otra parte, Mayo del '68 hacía caso festivamente omiso de esa amenaza de guerra, invalidando toda su credibilidad mediante una parodia de sus formas trágicas del siglo anterior. Era una parodia eficaz; al reapropiarse ostentadamente de los símbolos de los grandes momentos revolucionarios del pasado (barricadas y banderas, retórica y folklore), los del '68 se los arrebataban al partido oficial de la Revolución y, al mismo tiempo, demostraban la incapacidad de éste para absorber sus rebeliones. El hecho era que ese partido no parecía tanto temer su movimiento como no poder encuadrarlo. Su declarado malestar descalificaba la posición de los tradicionalistas, o lo que de ella quedaba; en efecto, no podía justificar su rechazo del movimiento espontáneo de la sociedad sino arguyendo el riesgo de que los comunistas sacaran provecho de las nuevas libertades, al permitirles denunciar las instituciones y desestabilizar al poder legítimo. Ante una rebelión que se burlaba del partido de la Revolución tanto como de esa posición tradicionalista, ésta perdía toda credibilidad. Psicodrama más que revolución, se dijo y se repitió a propósito de Mayo del '68. Sí, pero *psicodrama en acción*, cuya dimensión paródica desdramatizaba el espectro de la guerra civil y de ese modo volvía perimida cualquier estrategia orientada a conjurar la expresión de las fuerzas vivas de la sociedad.

No se temía, pues, tanto el regreso de la guerra civil como al orden que se instalaría para conjurarla. Y si la “espontaneidad” pudo ser erigida en única doctrina del movimiento, fue porque significaba el rechazo en acción a la postergación indefinida de todo cumplimiento. “Uno no se enamora de una curva de crecimiento”: esa frase escrita en las paredes de la Sorbonne expresa bien la esencia de ese conflicto entre la exigencia enamorada de una libre comunidad reencontrada “aquí y ahora”, y una ideología del progreso que en definitiva se reducía a la adoración de curvas abstractas. La movilización del sueño inaugural de la República iba acompañado por el rechazo a todo chantaje futuro, viniera de donde viniese: “Rechacemos categóricamente la ideología del rendimiento, la ideología del progreso. Rechacemos las ideologías del hombre total y todos esos discursos que nos proponen un objetivo último y esto siempre en nombre de la ideología del progreso. Ataquemos, asumamos nuestras responsabilida-

des hacia nosotros mismos y hacia los demás. El progreso será lo que nosotros queramos que sea".¹²

El progreso pretendía ser al mismo tiempo la Razón de la Historia y el triunfo de la Razón en la Historia. Tras esa pretensión, el izquierdismo y Mayo del '68 denunciaban la instalación de un orden fijo, que encubría e incluso mantenía las frustraciones y contradicciones existentes en la sociedad. Era una denuncia eficaz: ya nadie, después de esa fecha, se atreverá a afirmar que podía mantener juntas a la Historia y a la Razón. Era el fin de una ilusión: según los protagonistas de ese movimiento, había llegado el momento para que cada uno se reapropiara de la capacidad de expresión de sus deseos y rechazos: es lo que llamarán *cambiar la vida*.

Cambiar la vida, ¿no era ante todo restituirle esa riqueza instintiva que constituía su poder histórico, esa fuerza de afirmación que la racionalización de la sociedad, llevada a cabo en nombre del progreso, daba la impresión de haber reprimido? Es lo que parecen indicar los movimientos y las investigaciones que, en las huellas de Mayo del '68, emprendían una especie de *recuperación de lo históricamente reprimido por el progreso*. Había llegado el momento de volver a hablar de los olvidados de la Historia, de las víctimas del progreso, de todos aquellos a los que no se había querido tomar en cuenta, a los que se les había retaceado la expresión y negado la palabra, en nombre de una positividad arrogante y dominadora. Todo lo que el progreso, con la fuerza de su evidencia, había relegado fuera del curso legítimo de la historia, a los márgenes de la sociedad, a la sombra de los calabozos y los hospitales, pretendía subir a la superficie, para reclamar derecho de ciudadanía en la Historia, para reencontrar lugar en la sociedad, para lograr un reacondicionamiento de ésta luego de una forclusión de por lo menos dos siglos. Todo lo que el progreso, para asegurar su curso, había colocado bajo el juego de imposiciones, tras la apariencia de una racionalidad conquistadora, reaparecía bajo una luz cruda, una vez disipadas las certezas del progreso. Desde la prisión a la familia, pasando por las escuelas y las fábricas, se alzaban todas las rebeliones a comienzos de la década de 1970.

Esas rebeliones acompañaban una corriente de pensa-

¹² Comité d'Action de la Sorbonne, en *Les Idées de Mai*, Sylvain Zegel, 1968.

miento que, a cambio, alimentaba su voluntad de reapropiación de la Historia y de redescubrimiento de sus verdaderos arcanos, más allá de las cifras y la literatura de la doctahagiografía de la República. El considerable impacto político de los trabajos de Michel Foucault obedecía a ese desdén iconoclasta que manifestaba frente a la Historia oficial, a su "voluntad de saber" lo que se ocultaba detrás del ropaje utilizado por el humanismo racionalista. De alguna manera mostraba el revés de esa historia, la faz sombría de las Luces, la naturaleza arbitraria de los repartos que habían instituido el régimen del progreso, la dimensión política de las tecnologías de manipulación de la población que habían servido para condicionar a ésta, para estibarla junto al curso del progreso. Historia de las prohibiciones, de las imposiciones, de las técnicas de encuadramiento antes que grandes, generosas y vagas ideologías del progreso. Y esa historia de la represión política del progreso de paso hacía resplandecer los discretos fuegos de mil rebeliones sofocadas. Entreabría ante nuestros maravillados ojos una puerta, hasta entonces clausurada, que mostraba los tormentos y las bellezas de un salvajismo demasiado rápidamente olvidado en beneficio de una barbarie culta.

De esta manera, la intervención civilizadora del Estado en la sociedad no sería lo que pretendía ser. A su presentación según las normas de una voluntad transparente de promoción de la sociedad y del individuo, le correspondería un revés temible que denunciaban, a comienzos de la década de 1970, los mismos que en principio habían sido sus beneficiarios. Los jóvenes, y particularmente los del ciclo secundario, denunciaban que esa escuela era el equivalente de un cuartel, cuando, sin embargo, debía ser el instrumento por excelencia de su libertad social y profesional. El movimiento feminista denunciaba la familia o, más exactamente, el hecho de que el buen funcionamiento de ésta descansara principalmente en las mujeres y terminara por confinarlas a la vida privada. Los desviados e inadaptados de todo tipo se rebelaban contra las instituciones destinadas a encargarse de ellos, pese a que la expansión de las mismas invocara una solicitud más eficaz que la antigua —y tan turbia— caridad privada. Los regionalistas, finalmente, se rebelaban contra el aprovechamiento del territorio que emprendía el Estado, pese a que éste sólo procurara el mejor equilibrio posible entre las regiones.

A través de todas esas rebeliones, se cuestionaba el propio lenguaje de la acción social del Estado. Se había pretendido

que este lenguaje fuera *homogéneo* para paliar las acepciones contradictorias del derecho en la sociedad, se lo había querido *estadístico* para reabsorber, en lo relativo de los riesgos y las oportunidades, el absoluto antagonismo jurídico entre el derecho al trabajo y el derecho a la propiedad. Pero en ese momento eran estas mismas características, propias del lenguaje de lo social, lo que critica la sociología, que se apoyaba en los movimientos de ese final de la década de 1960, y las denunciaba como otras tantos instrumentos de una voluntad estatal de dominar la sociedad. La acción social pretendía homogeneizar las condiciones, pero esa pretensión era tan falaz en sus promesas como peligrosa en sus efectos. La acción social del Estado, según la sociología crítica, no había reducido sustancialmente las desigualdades, sino que más bien las reproducía encubriéndolas. El Estado realizaba muy mal lo que pretendía hacer mediante su acción social, pero cumplía muy bien, demasiado bien, un incesante trabajo de destrucción de las *diferencias* positivas, de lenta erosión de las singularidades regionales, sociales, sexuales, existenciales. Para eso, ponía en juego la ciencia estadística que, como su propia etimología lo indica, era una ciencia del Estado, que le proporcionaba al Estado un saber que le permitía ejercer más eficazmente su poder sobre el individuo, al permitirle clasificarlo y orientarlo según las necesidades del sistema y no en función de sus propias aspiraciones. En tanto saber-poder, la estadística permitía manipular al individuo en vez de ponerse al servicio de su *autonomía*. Del mismo modo, no era por casualidad que la figura del loco se convirtiera, a comienzos de la década de 1970, en algo así como en el patrón oro de la rebelión: conjugaba los prestigios de la autonomía más duramente escarnecida (por la coacción asilar) y los de la diferencia más violentamente rechazada por la sociedad.

“Cambiar la vida” consistirá, pues, en consolidar “en la base” la autonomía del individuo, así como las diferencias y singularidades sociales que la regulación central de la sociedad se proponía someter y reducir. Por otra parte, en Mayo del '68, ¿acaso no se veía a la sociedad negarse a que su destino se estableciera en las cumbres del Estado, según la buena voluntad de lejanos responsables? A diferencia de los acuerdos Matignon del Frente Popular en 1936, los acuerdos de Grenelle, en el '68, sólo aportaban la comprobación del desacuerdo acerca de las respectivas proposiciones de los

diversos actores sociales, a fuerza de lo imprevisible y sombrío que se había tornado el comportamiento de la base. La reanudación de las luchas, luego de Mayo, venía a confirmar con redoblada fuerza el rechazo a su confiscación por parte de la “instancia superior” que fuera. Las huelgas salvajes desconcertaban a los aparatos sindicales, establecían con los empleadores un enfrentamiento cuya apuesta parecía buscar por lo menos tanto el reconocimiento de la base como interlocutora legítima como satisfacer precisas reivindicaciones materiales. De alguna manera, las huelgas se localizaban, se territorializaban (así, la Junta Francesa en Bretagne, Lip en Besançon). Movilizaban las solidaridades regionales en contra de la lógica sindical de negociación central. Se singularizaban por anteponer los problemas de categorías sociales específicas (mujeres, inmigrantes), en vez de situarse dentro del gran y mítico combate de la clase obrera unida contra la hidra del capital...

El movimiento de Mayo había ridiculizado la ilusión estatal de la progresiva conjura de los conflictos mediante el único efecto del crecimiento económico. La explosión de las luchas luego de Mayo, su diseminación, la aparición de una voluntad de gestión autónoma de éstas, la revelación de la especificidad local o regional de los problemas, el afianzamiento de la diferencia irreductible de las condiciones, todo eso tenía razón de ser en otra ilusión, la del creciente dominio de los conflictos mediante los aparatos sindicales. El fracaso de una y otra de estas pretensiones, la de dominar los conflictos y la de emplearlos, por parte de los aparatos centrales en general, significaría una reapropiación por parte de la sociedad de su capacidad histórica, contra los metadisursos del progreso y de la Historia. Esto era al menos lo que explicaba Alain Touraine en una serie de obras donde acababa con las entidades míticas y se ocupaba de demostrar el surgimiento en la sociedad de una conciencia por completo nueva de sí misma, de una capacidad para operar su propia transformación y reducir por eso la pretensión de las elites, de los aparatos sindicales, de los partidos oficiales, del Estado, a pensar y decidir por ella.¹³ La Historia ha muerto —decía—, por lo menos la que se hacía en nombre de un orden superior, de un principio de evolución “metasocial” de la sociedad, la que veía en el progreso el triunfo de la Razón o en la Revolución el

¹³ Cf. A. Touraine *Le Communisme utopique*, Seuil, 1969; *La Production de l'histoire*, Seuil, 1971.

cumplimiento de su sueño. Que viva, entonces, otra Historia, la de los movimientos sociales que nacían sobre los escombros de esas grandes representaciones: ecología, feminismo, regionalismo, vida asociativa, etc., que ponían en juego las contradicciones de la sociedad y desplegaban en su centro una imaginación histórica proveniente de los grandes mitos del pasado.

Considerado en el conjunto de su itinerario, el izquierdismo se presentaba, pues, como un movimiento que *desagregaba la fuerza y los prestigios de la hipótesis revolucionaria para hacer ingresar al campo social todas las exigencias que la Revolución contenía en el imaginario histórico*. Sin duda, el izquierdismo procedía a retomar la crítica de la relación comercial, tal como ésta había alimentado en el siglo XIX la constitución de la posición revolucionaria. Pero era para oponer a la destrucción de la *socialidad* vehiculizada por ese tipo de relación el modelo de una *socialidad* espontánea, voluntaria, apoyada en las aspiraciones inmediatas del individuo y ya no programada por un Estado o un partido. Para rechazar las imposiciones del progreso, así como de las disciplinas de la Revolución. Ya no se trataba de subordinar nuestros sueños al lejano advenimiento de una sociedad diferente, de sacrificar nuestras exigencias más puras a esa promesa lejana, adaptándonos cobardemente a las renunciaciones que nos imponía la sociedad comercial, a las compensaciones que nos ofrecía el Estado asistencialista. Pues ese sistema había triunfado, por cierto, en cuanto a la posibilidad de una revolución efectiva, pero no en cuanto a la idea de la soberanía de cada uno, que se encontraba en el principio de la esperanza revolucionaria. Y era esa idea lo que había que reintroducir en la sociedad para develar la inconsistencia de sus lazos, para denunciar el control social que se ocultaba tras tan altisonantes palabras, para terminar con el poder de los aparatos, de los partidos y del Estado que, en nombre de la Revolución o del progreso, no hacían más que privarnos del ejercicio, aquí y ahora, de nuestra soberanía.

Todo transcurría como si el efecto principal del movimiento izquierdista consistiera en pasarle a la juventud este mensaje: sí, a las buenas o no, hay que reconocer que la Revolución ya no es lo que era, que el progreso tenía razón en los motivos por los cuales aquella se presentaba como el obligado instrumento de nuestras esperanzas. Pero eso no

justificaba en modo alguno que en favor de ese progreso se instalara una alienación solapada del individuo, un entumecimiento general en la sociedad, un control social de nuestras maneras de vivir y estar juntos. Era una razón adicional para reafirmar nuestra soberanía, para desplegar nuestras luchas fuera del amparo de las gastadas banderas, para hacer valer en todas las circunstancias nuestra autonomía y nuestras diferencias, en suma, para hacer que la vida cambiara.

II. CAMBIAR LA SOCIEDAD

En relación con el movimiento izquierdista, el movimiento reformista ocupa una posición que podríamos calificar como simétrica. También él planteaba el problema de la modernidad, pero no tanto desde la perspectiva de una soberanía insatisfecha sino desde la de una solidaridad amenazada. También él partía de la crítica a la sociedad de consumo, pero para analizar los efectos de ésta en la cohesión social, en el civismo de sus integrantes y ya no en el impacto sobre el individuo. El reformismo denunciaba la tecnocracia que se había puesto en acción en nombre del progreso, pero sobre todo en razón de la confusa mezcla de resentimiento de larga data y de explosiones brutales que constituía la contraparte de su pretensión racionalizadora. Pero no se lo verá ocupado en hacer resurgir lo reprimido del progreso, sino más bien operando una represión de la Historia, con mayúsculas, tanto de sus pretensiones de racionalidad como de sus tentaciones románticas.

Este movimiento comienza, a principios de la década de 1960, con el célebre florecimiento de los clubes. El club Jean Moulin, el club Ciudadanos Sesenta, así como otros menos conocidos, servían entonces como lugares donde se congregaba a expertos, sociólogos, sindicalistas y políticos que iban a darse como objetivo repensar las condiciones modernas de la ciudadanía, en un momento en que casi todos los partidos políticos se mostraban en situación de decadencia o, por lo menos, moderadamente descalificados por la instauración de la República gaullista, debido en lo esencial a sus querellas artificiales, a sus alianzas inestables, a su ineficacia gubernamental. La V República pondrá fin a ese juego estéril de los partidos, al reemplazarlo por el principio de un poder presidencializado, adecuado para asegurar la continuidad y la

fuerza del Estado y que relegaba a los partidos a un segundo plano. Pero esta operación, saludable en tanto restauraba la dignidad del Estado, parecía implicar un riesgo considerable para la República. ¿Qué quedaba, pues, de su dimensión democrática si los partidos se encontraban así reducidos, con el riesgo de la despolitización de la sociedad? ¿Qué sería del espíritu republicano si, sobre los escombros de la representación parlamentaria, no existía más que un Estado fortalecido, administrando una sociedad desprovista de toda voluntad política?

A comienzos de la década de 1960, las formas modernas de gobierno encontraban su consagración en ese desbande de los partidos, y se mostraban listas a reemplazarlo; esto se observaba en especial en la expansión del vocabulario tecnocrático, que por entonces invadía los medios de comunicación. Con la tecnocracia, el progreso cambiaba de rostro; ya no se presentaba como esa divinidad caprichosa que se ofrecía para la adoración de la República como la única a su medida, sin perjuicio, a veces, de abandonarla a los peores extravíos, como durante el período de entreguerras. El progreso encontraba por fin en el Estado republicano a su amo. O, más bien, se aferraba vigorosamente a las riendas del progreso, luego de haberse conformado durante demasiado tiempo con invocar su nombre. Pero, ¿qué ganaba, pues, el Estado al colocar de ese modo a la sociedad a la espera de los beneficios cuya producción y atribución administraba ostensiblemente? Podía vérselo hacer los cálculos de su poder para impresionar a una sociedad blandamente replegada en las delicias del confort material, a cuyo crecimiento se limitaría su horizonte. Pero, ¿eso estaba bien según su definición republicana? Ese Estado, al cabo de los años, había liberado a la sociedad de la tarea de dominar el progreso, que él se ocupaba de satisfacer, por cierto que bastante mal. Pero, ¿no había sido al precio de la aparición, en esa sociedad, de una especie de pasividad inquieta, al precio de la desaparición quizá fatal de todo espíritu de responsabilidad, al precio, pues, de la ampliación de una actitud que sólo podía perjudicar la continuidad de ese progreso?

Esa inquietud relativa a la despolitización de la sociedad, ese temor a una creciente pasividad de ésta frente a las exigencias del progreso eran los dos puntos de partida del movimiento reformista que lo distinguían, muy sensiblemente, del izquierdismo. Lo que temía no era la desaparición del

espíritu de rebelión, sino más bien la del gusto por los asuntos públicos, dado que el Estado, al administrar todas las cosas con arrogancia, debilitaba el sentido cívico de los ciudadanos. No era el progreso en cuanto tal, su triunfo visible, lo que lo inquietaba, sino la creencia en su carácter automático, expandido a causa de esa victoria, y la irresponsabilidad que todo esto corría el riesgo de engendrar, lo que significaba una grave amenaza para la continuidad, precisamente, del progreso.¹⁴

Esa diferencia entre izquierdismo y reformismo se verificaba especialmente en la manera en que este último consideraba a la sociedad de consumo. El análisis crítico de ésta no era patrimonio sólo del izquierdismo, como lo demuestran los trabajos de los clubes y, en particular, de Ciudadanos Sesenta. Sin duda que entre ambos tipos de crítica se encuentran similitudes: denuncia de la estandarización de los comportamientos y de los pensamientos debido a los modelos uniformadores de consumo, rechazo de la actividad humana orientada sólo a la adquisición de bienes materiales, de uso puramente privado. Pero, desde el punto de vista reformista, se trataba sobre todo de describir los efectos devastadores de esos fenómenos en la sociedad en tanto tal, en la calidad y solidez del lazo social, mucho más que en el individuo y en el principio de su soberanía. En este caso no se reprochaba al consumo que alienara al individuo, sino ante todo que engendrara un excesivo individualismo, que llevara a cada individuo a sólo pensar en sí mismo y para sí mismo, en ese mundo nuevo en el que los objetos eran reyes y donde cada uno sólo soñaba en llenar con ellos su palacio solitario. El individuo triunfaba, el sentido social languidecía.

Ya se advierte cómo la sociedad se volvía insensible a sus propias injusticias. Pues la nueva "era de la opulencia" no iba acompañada en absoluto por la reducción de las desigualdades, como era de esperar: en el centro de la sociedad persistía un importante sector de pobreza y, de manera general, las

¹⁴ Sobre la corriente reformista, considerada desde comienzos de la década de 1960 hasta nuestros días, tampoco existe un estudio de conjunto. Un análisis exhaustivo supondría una compilación de las revistas internas de esos agrupamientos. En este punto, nuestro trabajo se apoya en una relectura, casi completa, de las obras publicadas por los tres principales clubes: Jean Moulin, Ciudadanos Sesenta, Intercambios y Proyectos, así como de las publicaciones de personalidades conocidas por su cercanía con ese movimiento de ideas: Michel Crozier y Stanley Hoffmann.

desigualdades no eran tanto reducidas sino encubiertas por la omnipresencia de los objetos de consumo. Más bien era la sensibilidad a esas desigualdades lo que se reducía mediante una especie de cloroformización de las conciencias, debida a la brutal irrupción de una modernidad espectacular, pero que no modificaba sustancialmente la amplitud de las distancias sociales reales. De ahí una creciente apatía en el seno de la sociedad, la sorda diseminación entre sus miembros de una sensación de impotencia, de la idea de que ninguna intervención podía actuar con utilidad sobre un proceso que parecía más poderoso que todas las instancias que componían la vida social.

El triunfo del consumo llevaba a la sociedad a no organizarse ya sino en función de reivindicaciones estrechas de sectores, a despolitizarse hasta el punto de no establecer ya relaciones con el Estado sino a través del canal de los sindicatos, al parecer los únicos que habían escapado a aquel desbande de los mecanismos representativos. Ahora bien, los sindicatos continuaban funcionando según el modelo reivindicativo tradicional, pese a que la relación entre el Estado y la sociedad sólo estuviera alimentada por las reivindicaciones procedentes desde abajo y las decisiones tomadas desde arriba. Estas reivindicaciones, decididamente sectoriales, sólo se orientaban a proteger o a incrementar las conquistas existentes, con la amenaza de recurrir al medio de presión que significaba desencadenar conflictos, en una situación tendiente a la guerra civil, lo que constituía la obsesión del Estado. Pero las organizaciones sindicales se desinteresaban de las posibilidades reales de la nación y limitaban todas las manifestaciones de solidaridad a los límites propios de cada profesión, a cada grupo de intereses, estrechamente delimitados. El sistema de atribuciones por parte del Estado también constituía una especie de huida hacia delante: tomaba impulso en ese futuro que tenía la misión de preparar, pero que se encontraba comprometido por ese comportamiento arcaico e irresponsable de las organizaciones reivindicativas.

Si la sociedad se despreocupaba hasta ese punto de su propio progreso, era porque dicha despreocupación se la había impuesto desde afuera el propio Estado. "Ocultándose de los ciudadanos, engañando a los productores, alejando a los sindicalistas de los centros de decisión", así era como el Estado se había comprometido, tardíamente, en la vía del

progreso. De manera que "lo que debía ser tarea de la nación se había convertido en cosa de técnicos".¹⁵ El Estado adoptaba el aspecto de un maestro del futuro, con sus servicios de previsión y planificación que empleaban un nuevo lenguaje oficial, constituido por signos doctos y atiborrado de cifras, un lenguaje de iniciados, completamente esotérico para la mayoría de los ciudadanos. Al mismo tiempo, el Parlamento perdía su función central en la elaboración de la política que se llevaría adelante: "Instrumento político forjado en la época del *laisser-faire*, se muestra poco adaptado para el ejercicio de múltiples funciones económicas y obstaculiza antes que ayudar al Ejecutivo a elaborar y a conducir una política económica. La complejidad de los problemas, su carácter técnico, la necesidad de reubicarlos en la totalidad espacial y temporal encuentran una clase política incapaz, con raras excepciones, de entregarse a otros ejercicios que no sean la detención de las adaptaciones necesarias".¹⁶ Pero, todos los niveles de la vida colectiva también se encontraban prácticamente desacreditados por esta perspectiva. Ante un poder tan centralizado como abstracto, las colectividades locales, las asociaciones y los sindicatos casi en todas partes renunciaban a desplegar cualquier espíritu de responsabilidad, replegándose a una actitud estrictamente reivindicativa.

Una sociedad apática, replegada sobre sus egoísmos sectoriales, indiferente a su propio progreso, tal era, según el reformismo, el revés de la sociedad de consumo. Para el izquierdismo, la sociedad de consumo nacía a partir de un mercado engañoso, entre el individuo soberano y la promesa estatal del progreso. Para el reformismo, era más bien el signo de una *victoria a lo Pirro* de ese Estado, portador de progreso, sobre las fuerzas retardatarias de la sociedad. El Estado había logrado imponer el progreso a esa sociedad, triunfar ante las resistencias que le oponía la tradición. Pero lo había logrado mediante un proceso que sólo podía volverse en contra del propio objetivo del progreso. Pues, al destruir los lazos necesarios para la cohesión de la sociedad y el civismo de los ciudadanos, al incrementar su propio poder, el Estado asistencialista sólo podía provocar la proliferación de las demandas para que se hiciera cargo prácticamente de todo, debilitando de esta manera las oportunidades del desarrollo económico futuro.

¹⁵ Club Jean Moulin, *L'État et le Citoyen*, págs. 35-36, Seuil, 1962.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 48.

¿Qué le ocurrirá al final —se preguntaba Tocqueville en el siglo XIX— a una sociedad atrapada por el “demonio” de la democracia, una democracia que aspire a una felicidad igual para todos, a la medida de la igualdad política de todos? Era la misma pregunta que reformulaban explícitamente los miembros del club Jean Moulin. “Entre el individuo-ciudadano y el poder-Estado, los intermediarios, los custodios de los valores poderosos, lograban amortiguar las cosas. Cada cual encontraba en su entorno humano, en la familia, en la profesión, en la escuela, en el pueblo o en la parroquia, el lugar para el ejercicio de sus objetivos y sus modos de comportamiento. En relación con ellos, planteaba su voluntad, su conformismo o su rebelión, su destino y su libertad... ¿Qué quedaba entonces de todo ello? ¿Hasta dónde había llegado en las conciencias y en los hechos la reivindicación abstracta de igualdad que al final dejaría solos, cara a cara, los átomos sociales y la sociedad total, es decir, en lo inmediato, a los individuos y al Estado?”¹⁷

La pregunta venía de lejos, pero la respuesta estaba a la vista —sostenían los protagonistas del movimiento reformista—: la consecuencia al final de esa lógica democrática era, según la expresión de Michel Crozier, “el bloqueo de la sociedad”, al que se asistía. Pues, el más inquietante precio de ese desarrollo no consistía tanto en el incremento del dominio por parte del Estado sobre los individuos, como pretendían los izquierdistas, sino la aparición de una *sociedad bloqueada*, por un efecto de desarticulación de las relaciones sociales que “deja al ciudadano solo frente al Estado, pero en una posición tanto de opresor como de oprimido, oscilando constantemente entre la rebelión y la apatía”.¹⁸

Sociedad bloqueada: la expresión alude a un doble fenómeno. Ante todo, al del mantenimiento de las viejas creencias y posturas rígidas en el seno de la sociedad, incompatibles con la perdurable continuidad del progreso, al mismo tiempo que se desarrollaba una expectativa desmesurada ante los beneficios de ese progreso administrado por el Estado. Porque temía a los ciudadanos, a la contradictoria expresión de sus deseos, el Estado había impuesto el progreso fuera de la sociedad, pese a ella. Del mismo modo, había dispuesto las viejas creencias y las nostalgias tradicionales, así como la escatología revolucionaria, haciendo que se mantuvieran

¹⁷ Club Jean Moulin, *L'État et le citoyen*, op. cit. pág. 97.

¹⁸ *Nationaliser l'État*, Seuil, 1968, pág. 200.

mucho más allá de lo que habría permitido un serio enfrentamiento con las realidades del progreso. Pero, por otra parte, el Estado había hecho creer que todo, a partir de entonces, podía pasar por él, había enarbolado la certeza —solapadamente opresiva para el ciudadano— de que era capaz de comandar el futuro, y sin vergüenza alguna había reiterado, en ese comienzo de la década de 1960, ser el demiurgo del progreso y el benefactor abstracto de la sociedad.

Del doble efecto de esa apatía cívica, que engendraba el afianzamiento del poder del centro, y de la desconfianza frente a él en razón del mantenimiento de las viejas creencias en el seno de la sociedad, resultaba el bloqueo: era la parálisis mutua del Estado y de la sociedad. Bloqueo de las iniciativas estatales, por temor a despertar los antagonismos sociales, a dar libre curso a las furiosas certezas que quemaban aun bajo lo común de las reivindicaciones. Bloqueo de las iniciativas sociales a causa del espectáculo organizado del poder concentrado y lejano de un Estado tan ajeno a las emociones de la sociedad que desalentaba profundamente, en los ciudadanos, cualquier tentación de control. De ahí una oscilación entre dos riesgos extremos: el de una implosión de la sociedad, de una desagregación total de los lazos sociales por efecto del poder estatal, y el de una explosión, por los atropellados reencuentros de la sociedad con sus creencias de otra época, en la denegación del progreso y el rechazo del Estado.

Según los reformistas, los acontecimientos de Mayo aportaban a este diagnóstico una manifiesta confirmación. Las interpretaciones que enseguida propusieron Michel Crozier y Stanley Hoffmann, en particular, se presentaban como inmediatas ilustraciones de esa teoría. Por otra parte, esa congruencia entre el acontecimiento y la teoría le valdrá a ésta poder conquistar una audiencia decisiva entre las elites de la administración y de la política.

Su análisis de Mayo del '68 tiende a ver dicho movimiento como el desencadenamiento de un irracionalismo comunitario contra un racionalismo autoritario. “La sociedad bloqueada estaba basada en el miedo al cara a cara y a una concepción jerárquica de la autoridad. Pues bien, la crisis será el festival del cara a cara y de la impugnación de la autoridad.”¹⁹ Durante casi un siglo, el enfrentamiento entre revolución y tradición había sido contenido, antes que resuelto. Sólo había

¹⁹ Michel Crozier, *La Société bloquée*, Seuil, 1968, pág. 171.

sido conjurado al precio del enquistamiento de esas dos posiciones, tan arcaica una como la otra, en el corazón de una sociedad en vías de modernización económica. A partir de ese hecho, el cambio sólo podía provenir desde arriba, desde el Estado, y según un modo de imposición intrínsecamente tecnocrático, unilateral y autoritario. "La sociedad francesa ha respondido al desafío del mundo moderno mediante intervenciones muy tecnocráticas, y en consecuencia torpes, de los dirigentes de diversos sectores de actividad, todos ellos procurando imponer el cambio desde arriba, en el estilo mismo del sistema. Esa modernización se ha cumplido, pero en medio de la confusión, en la irresponsabilidad y al precio de considerables tensiones. El reformador autoritario, que es el único personaje motor del sistema, está obligado a decidir a ciegas, es decir, a imponer un costo material, y sobre todo afectivo, insoportable a los que siempre impulsa en contra de su voluntad".²⁰ Ese modo de imposición del progreso no podía sino suscitar resistencias, incluso mantenerlas, haciendo de manera que el resto de la sociedad llegara a paralizar la acción del Estado en vez de asumirla. Al actuar de esta manera, no se procedía tanto a regular los conflictos, sino a transferirlos al plano de las relaciones entre lo privado y lo público, entre la sociedad y el Estado.

Luego de permanecer larvado por lo menos durante dos décadas, este conflicto estalló en 1968. Pero para proyectar, durante el tiempo de un espasmo, un sueño ideológico que no hacía más que invertir los datos de ese modo de gobierno. "Con una obstinación sistemática se procuraba suprimir toda barrera y toda imposición a la comunicación. Del universo de lo secreto, se pasaba al de la total exposición... Se creía, en efecto, que se podía quebrar la autoridad, como si fuera un tabú, y tomar la palabra, como si se tratara de la Bastilla".²¹ Pero ese giro estaba condenado a no triunfar, a ser una fiesta sin futuro. "Porque así no se salía del sistema que se estaba impugnando. Al final, era en su sistema que los franceses se daban una gran fiesta, donde todo era posible sólo porque se trataba de una fiesta. Cuando volvieron en sí, embriagados y agotados con su aventura, nada había cambiado. Nada podía haber cambiado en los hechos".²²

En ese sentido, Mayo del '68 constituía, pues, un aconteci-

²⁰ *Ibíd.*, pág. 175.

²¹ *Ibíd.*, pág. 171.

²² *Ibíd.*, pág. 172.

miento útil por su forma, pero estéril por su contenido. Era una insurrección útil en tanto mostraba el rechazo de la sociedad a continuar siendo gobernada como antes, es decir, por una mezcla de prácticas modernas de la racionalidad y vestigios de un modo arcaico de autoridad, de una autoridad que, por otra parte, crecía sobre todo en torno a su propio miedo a los conflictos, pretendiendo dejarlos pendientes o aniquilándolos a falta de saber enfrentarlos y poder utilizarlos. Sin embargo, era una insurrección estéril, dado que sólo oponía a ese modo de gobierno el sueño ingenuo de su derrocamiento, el despliegue de un imaginario social fusional, desprovisto de cualquier imposición así como de cualquier autoridad, solución aun más inadecuada para el mundo moderno que la que pretendía impugnar. Pero el principal efecto de ese movimiento radicaba, a juicio de los reformistas, en su función de revelador del rechazo generalizado de ese modo superado de gobierno, así como de la inadecuación de las ideologías de reemplazo, que se remontaban a las filosofías de la historia surgidas en el siglo XIX. "Si en Mayo del '68 se escarnecieron y se parodiaron los libros de historia quizá fuera porque se estaba muy cerca de cerrarlos. El general de Gaulle había querido ser Richelieu y Luis XIV. Los insurrectos de Mayo le respondían con los grandes ejercicios de 1793 y 1848. Pero, entonces, cuando la partida del general indicaba bien que el tiempo del espectáculo había acabado, era posible preguntarse si esos diez años de luz y sonido que concluían con la apoteosis de Mayo no habían tenido sobre todo un efecto de exorcismo. Tal vez se diga más adelante que los grandes cambios de las costumbres francesas datan de ese período".²³

Si se quería desbloquear la sociedad a los efectos de que pudiera por fin integrarse con su siglo, ¿qué había que hacer? Era preciso —respondían los reformistas— *cambiar la sociedad* y, para ello, había que cambiar la relación que la propia sociedad mantenía con el cambio. Para clausurar esa costosa alternancia entre períodos de pasividad sumisa y de rebelión brutal, era necesario terminar con el evolucionismo de un progreso pretendidamente natural, que fundamentaban los primeros, y con las metafísicas de la Historia, que autorizaban a los segundos. El cambio debía afectar no al regreso a las pasiones de la Historia, sino al conjunto de las modificaciones a aportar a la sociedad para liberarla de esa tentación por la

²³ *Ibíd.*, pág. 178.

Historia. En el mismo momento en que el izquierdismo se aplicaba a efectuar la recuperación de lo que el progreso había reprimido en la historia, el reformismo trataba de proceder a una *represión de la Historia*, represión de todos los discursos magistrales sobre la Historia, ya fuera el del progreso deificado como sujeto racional del futuro o el de la lucha de clases presentada como su necesario motor.

La República se había hundido en un atolladero debido a su mística del crecimiento y a su búsqueda parcial de satisfacciones de corto plazo, que era en lo que había terminado por resumirse el juego de lo social. Era importante sacarla de esa posición, pues ya las luchas de Mayo y del post Mayo jaqueaban las certezas previsionales sobre las que se basaba esa mística; por otra parte, la crisis económica que comenzará en 1973 pronto hará caso omiso de lo que quedara de ellas. Pero esas luchas demostraban asimismo el error que se cometía al querer continuar organizando el curso de la sociedad según el mismo racionalismo autoritario del que había dado muestras el Estado hasta entonces. ¿Qué se había logrado de ese modo sino uno de los mayores desórdenes nunca vistos, combinado con el resurgimiento de los sueños milenaristas que apartaban a la sociedad de todo sentido del esfuerzo? ¡Y todo eso en vísperas del estallido de una crisis económica perdurable!

De esta manera, el positivismo racionalista y el milenarismo irracional se sustentaban mutuamente. Eran como la cara y la ceca de la misma moneda, hermanos gemelos antes que enemigos, pues compartían la misma representación de lo que debía ser la acción histórica. Entre la gestión revolucionaria y la tecnocrática existía un importante rasgo común: su voluntad de fundar la pretensión racionalizadora del Estado, ya fuera en nombre de una legitimidad acordada por la Historia o sólo en nombre de los prestigios de la Razón. Esos dos discursos sustentaban una mezcla de expectativa y resentimiento hacia el Estado, de donde resultaba el bloqueo de la sociedad. Estos dos discursos debían morir juntos.²⁴

El reformismo militaba en contra de esa confianza en el tiempo, requerida por la sociedad en nombre del progreso, de la que se había podido comprobar cuántas segundas intenciones mantenía, cuántas funestas recaídas producía. Por lo tanto, esta corriente apelará a una imaginación voluntaria, pero no voluntarista o fatalista. Para aprovechar las leccio-

²⁴ *Ibid.*

nes de dicho acontecimiento —decían luego de Mayo los reformistas— y, más aun, para hacer frente a la crisis —explicarán más adelante—, era preciso difundir en la sociedad el principio de un nuevo civismo basado en la efectiva toma en consideración del tiempo, de los plazos que conllevaba la realización del progreso material y social, así como de la multiplicidad de las direcciones más o menos agradables que se ofrecían a la sociedad. Era preciso atemperar el entusiasmo de los predicadores de un progreso previsible y seguro —por gracia de la técnica, de la Revolución, o de ambas al mismo tiempo— y reemplazarlo por una reflexión flexible sobre los inciertos porvenires que se nos ofrecían, mediante la explotación de las posibilidades y las obligaciones.

La prospectiva constituía la disciplina nueva con la que la corriente reformista iba a poder alimentar la renovación que proponía en cuanto a nuestra relación con el tiempo, oponiéndose al pensamiento “retrospectivo”, que no hacía más que prolongar los lineamientos procedentes del pasado, previsión racionalista o profetismo revolucionario. La prospectiva, por el contrario, imaginaba el futuro a partir del presente, no del pasado. No presuponía, ni siquiera implícitamente, ninguna creencia en un sentido de la historia, fuera cual fuese. Contra todas las actitudes de confianza o de resentimiento hacia el curso de los acontecimientos, ofrecía una visión del campo de direcciones en las que había más oportunidades para desarrollarse, opciones posibles, con sus respectivos costos probables. El reformismo se apoyará en el impulso de “la administración prospectiva” para tratar de introducir cambios sociales que no imaginaba en absoluto que pudieran provenir de una clase política que se había vuelto, a su juicio, muy arcaica.²⁵ Al apostar al impacto de esa nueva actitud frente al tiempo, algunos, como François Bloch-Lainé, incluso se daban a soñar con una “nueva ciudadanía” donde el individuo pudiera “disponer de su destino calculado”, estableciendo él mismo su “balance prospectivo particular”. De esta manera, cada cual podía aceptar la ley de la democracia con conocimiento de causa. Pues la prospectiva “permite razonar, distenderse, aflojar a cada grupo de intereses legítimos. Mientras que la retrospectiva, al acrecentar las quejas, fortalece el temor al movimiento”.²⁶

²⁵ Lucien Sfez, *L'Administration prospective*, 1971.

²⁶ Bloch-Lainé.

La prospectiva apelaba, pues, al surgimiento de una nueva actitud frente al tiempo; ya no existía una confianza pasiva ni una resistencia retráctil, menos aun una espera mesiánica del acontecimiento decisivo —la Revolución—, sino una desconfianza eficaz con respecto a los plazos que nos acechaban, un manejo voluntario de las opciones que se ofrecían a nuestra imaginación, un cálculo realista de nuestras oportunidades de ir en tal o cual dirección.

Cambiar la sociedad será, entonces, introducir esa nueva postura dentro de comportamientos individuales y sociales, militar contra las peligrosas costumbres introducidas por el Estado-providencia. Es preciso terminar —decían los reformistas— con la costumbre de siempre esperarlo todo del Estado y al mismo tiempo de sospechar siempre de él. Pero esto suponía que el Estado renunciara a presentarse como responsable del destino, como distribuidor patentado de los beneficios de un progreso considerado como asunto sólo suyo; luchemos, por el contrario, por restaurar no la soberanía del individuo o las singularidades sociales —como reclamaban los izquierdistas—, sino el sentido de la responsabilidad, tanto entre los individuos como en el seno de los grupos interdependientes que componen la sociedad, combatamos los egoísmos individuales y sectoriales.

La aparente tranquilidad con la que el Estado había gestionado el desarrollo tenía el precio, en efecto, de la instalación en los individuos y en los grupos sociales de comportamientos que constituían al presente un grave peligro para la continuidad misma del desarrollo. De este modo, era posible deplorar en primer lugar la *crispación estatutaria* de sujetos que se ocupaban exclusivamente de defender y mejorar los privilegios específicos que el Estado les había reconocido por méritos particulares, o por su sobreexposición a ciertos riesgos. Ya fuera como compensación a diversos discapacitados o como sanción de esfuerzos meritorios, ese reconocimiento particular acordado por el Estado tendía a invertirse en otros tantos privilegios y a favorecer el inmovilismo profesional y la inercia económica, dado que se convertían en la única motivación de los individuos. Un buen ejemplo de esa búsqueda por parte de los individuos de la sombra que sobre ellos proyectaba el Estado era la desmesurada valorización del diploma: “La sociedad francesa es todavía una sociedad adscriptiva, donde los exámenes y concursos desempeñan el papel de derecho de nacimiento. El

diploma tiene como misión social realizar *ese tour de force* que consiste en mantener la jerarquía social tradicional al tiempo que asegura la igualdad de todos ante la educación [...]. Cada cual ve cómo se le atribuye un lugar y una función, no en función de lo que ha realizado ni de lo que parece capaz de realizar, sino en función de su estatuto y de su rango de origen”²⁷ De esta fetichización del estatuto sólo podía resultar un rechazo más o menos declarado, en los individuos, a las exigencias dinámicas del nuevo mundo industrial, que conmovía necesariamente las capacidades reconocidas y las situaciones adquiridas.

La famosa inflación de los gastos en seguridad social proporcionaba otro ejemplo de esa creciente irresponsabilidad de la sociedad frente a los problemas que planteaba su propio desarrollo. Desde comienzos de la década de 1960, los gastos en salud aumentaban dos veces más rápidamente que el producto bruto interno, fenómeno que no podía dejar de repercutir en la capacidad de la sociedad para invertir a los efectos de asegurar su futuro económico. Pero este problema importaba menos a las organizaciones sectoriales que el de la protección con la que se beneficiaban unas en relación con otras.

El movimiento reformista retomaba, entonces, muy a su cuenta la vieja crítica liberal de los efectos nefastos del régimen democrático sobre el civismo de los individuos, la cohesión de la sociedad y la fuerza del lazo social. El peligro al que aludía era el mismo que denunciaban, en el siglo XIX, Tocqueville y sus epígonos, el de una degradación de los lazos sociales, duplicada por un crecimiento acelerado del papel del Estado, dado que se admitía un igual derecho a la felicidad para todos los individuos como consecuencia de su igualación política. Los individuos esperaban, entonces, todo del Estado y ya no gran cosa de la sociedad en cuyo seno vivían. Y el Estado, por su parte, ya no tenía que ver con una sociedad verdaderamente viva, sino con individuos aislados, o con colecciones abstractas de individuos, más reunidos por una búsqueda común de los beneficios del Estado que por un proyecto propio para darle vida a la sociedad. Y frente a esa devastación del sentido social, el reformismo apelaba también a un rearme cívico y moral.

Si el reformismo retomaba así un tema caro a la vieja de-

²⁷ Michel Crozier, *La société bloquée*, op. cit.

recha liberal, sin embargo lo defendía en el contexto de una desarticulación de la posición tradicionalista, incluso condenándola explícitamente. Pues la crítica ya no apuntaba en este caso a organizar una defensa contra el progreso en el Estado democrático, sino para servirlo. La crítica del individualismo engendrado por el nuevo fundamento político del poder ya no procuraba defender estructuras sociales tradicionales, sino promover la solidaridad en toda la sociedad. No se retomaba la noción de responsabilidad para proteger a los principales beneficiarios del orden liberal, como en el siglo XIX, sino para implicar a cada uno en el logro de un progreso que nos concernía todos. Así como el izquierdismo había procedido a una reinversión en el campo social de las exigencias que la posición revolucionaria había forjado en el imaginario histórico, se podía decir que el reformismo reintroducía en las relaciones sociales los mismos valores cívicos y morales en nombre de los cuales la derecha liberal y tradicionalista se había opuesto al movimiento del progreso, pero esta vez para favorecerlo.

Todo transcurría como si la corriente reformista expusiera a las elites dirigentes el siguiente discurso: sí, el progreso permitió levantar la hipoteca que la tradición hacía pesar sobre el futuro de la sociedad, triunfó frente al catastrofismo de los conservadores, que no veían en la aventura social de la República más que una carrera hacia el abismo. Pero por ello no había que disimular las erosiones que también había producido ese racionalismo triunfador: la apatía en la que se atascaba, el irracionalismo reactivo que se había dado en cultivar y, sobre todo, ese sistema de esperas pasivas, de inercia de los intereses, de retención de las imaginaciones, que se había instalado a la sombra del Estado-providencia. Por eso, precisamente, si se quería que la sociedad por fin cambiara, era preciso reinsuflar en el cuerpo social las responsabilidades que abusivamente se habían hecho refluir hacia el Estado.

III. LO SOCIAL SE VUELVE AUTÓNOMO

Considerado a través de las críticas que se le formulan desde hace veinte años, el Estado asistencialista entrega el significado de su actual crisis: concebido *en nombre de lo social*, el Estado asistencialista se fue desarrollando *a expensas de la vida efectiva de la sociedad*.

En nombre de lo social, entendido como *principio superior al individuo*, se establecieron los *deberes* de éste, se consolidó la necesidad de que renunciara a las manifestaciones irascibles de su soberanía para plegarse a las reglas de la solidaridad del conjunto de la sociedad, condición para su progreso. En función de ese progreso, se disciplinaron sus energías, se normalizaron sus comportamientos, se adoptaron sus costumbres. Todo esto pudo realizarse prometiéndoles a los ciudadanos que mediante ese progreso, precisamente, su soberanía podría desarrollarse en una sociedad por fin armoniosa, en vez de enfrentarse entre sí. Pero en el presente, cuando el progreso ya había desplegado todos los signos de sus logros, ¿qué era lo que se comprobaba? Se comprobaba —decía el izquierdismo— más bien la extinción de la soberanía y no su concreción, la pérdida de la consistencia de la sociedad y no el logro de su armonía. El Estado, en estrecha imbricación con los grandes aparatos de la economía, se había apropiado de todo el sentido del futuro. Se lo había despojado a una sociedad que ya no era más que el reflejo exangüe de esa racionalidad económica, una sociedad que se encontraba condicionada para funcionar sólo en vistas del consumo de los objetos que ella misma producía, consumo que remitía al individuo sólo a la esfera privada, privándolo así de toda expresión social directa de sus deseos, de sus emociones, de sus rechazos, de sus voluntades.

En nombre de lo social entendido como *principio correctivo de los defectos de la sociedad*, de los perjuicios que éstos ocasionaban a los individuos, se establecieron los derechos de éstos, sus derechos sociales, precisamente. A título de la solidaridad del conjunto de la sociedad, se emprendió la compensación de las desigualdades de todos aquellos que padecían en la sociedad una situación desfavorecida, a los efectos de aumentar las oportunidades de desarrollo de todos. Para llevar a buen puerto esta promoción social del individuo, se había dejado de lado la noción de responsabilidad. Esta noción prohibía cualquier acción del Estado en beneficio de las categorías sociales cuyos sufrimientos eran visiblemente debidos al hecho objetivo de la división social, y no a las incapacidades subjetivas de los individuos que las integraban. Asimismo, esta noción servía como coartada al dominio de aquellos que habían tenido más oportunidades al comienzo sobre quienes, no obstante, corrían mayores riesgos en el marco de ese reparto de las tareas. De la compensación de los

defectos de la sociedad, del aumento de las oportunidades del individuo, se deducía así la pacificación represiva de las relaciones sociales y la feliz emulación de los individuos, para el mayor logro del progreso. Pero, ¿cuáles eran los efectos de esa política en el presente? Sobre todo, había aportado —decía el reformismo— la extinción de la vida social, la muerte del espíritu cívico. Al eliminar la responsabilidad de la vida individual, sólo se había logrado transferirla al plano del Estado, haciendo de éste el único responsable del destino de una sociedad que sólo vivía de la búsqueda de los favores de ese Estado, sumiendo a la sociedad en la indiferencia con respecto a las condiciones de realización de ese progreso.

En el centro de la crisis del Estado-providencia se encontraba, entonces, el famoso vacío social entre el individuo y el Estado, lo que constituía, desde mediados del siglo XIX, el fondo de la cuestión social. Y esa crisis revelaba el atolladero en que se encontraba el modo de gobierno basado en el Estado-providencia. Ya no se quería ser gobernado como antes: es lo que decía el izquierdismo. En nombre del progreso, el Estado se había convertido en un poder dominador de la sociedad, que privaba al individuo de cualquier soberanía efectiva. Contra ese dogma del progreso que se había convertido en el instrumento de nuestra sumisión, rechazamos todas las autoridades, las obligaciones, las disciplinas, pero también los miserables favores y las falaces promesas de ese orden que abolía al individuo, y reconstruyamos la sociedad en función de este último, en función de sus exigencias inmediatas, de sus atracciones espontáneas y de sus declarados rechazos. No se podía gobernar como antes: es lo que decía el reformismo. Por su asunción tecnocrática del progreso, el Estado había vaciado de toda sustancia a los organismos representativos, las asambleas centrales y, más grave aun, a los escalones intermedios que daban cuerpo a la sociedad. Sólo había dejado frente a sí a los mecanismos reivindicativos tradicionales, preocupados exclusivamente por las satisfacciones sectoriales, mientras se desarrollaba en la sociedad un sordo resentimiento hacia ese Estado que visiblemente procuraba más conjurar su expresión que solicitarla. De esta manera, se veía a los individuos oscilar peligrosamente entre una reivindicación inflacionaria para que se hiciera cargo de todas sus necesidades y una rebelión brutal contra esa instancia estatal sobre la cual ya no tenía incidencia

verdadera. Si se quería, pues, evitar que el progreso no diera cortas vueltas bajo los efectos de ese mutuo bloqueo del Estado y la sociedad, era preciso reintroducir muy rápidamente el sentido de las responsabilidades en cada uno y el gusto en todos por la determinación del movimiento de la sociedad.

Cambiar la vida y cambiar la sociedad: estas dos consignas expresan bien la apuesta de la crisis o, más bien, esbozan, en la distancia que las separa, el perfil impuesto a cualquier formulación de un nuevo modo de gobierno, más allá de los callejones sin salida del Estado-providencia. Desde hacía unos quince años, las iniciativas y las búsquedas en ese sentido no habían estado ausentes. El tema del cambio había invadido progresivamente todos los sectores de la vida social; no existía campo de la existencia privada, profesional, pública donde no se propusiera vivir de otra manera, trabajar de otro modo, gobernar de manera diferente. La expresión *cambio* se convirtió en la clave de todas las exhortaciones y de todos los reproches. Pero, de hecho, ¿qué significaba cambiar, para nosotros, entonces?

Un nuevo tejido institucional que se proponía proporcionar el armazón del cambio estaba por nacer. Entre el Estado y el individuo se intercalaba a partir de entonces una multiplicidad de dispositivos de encuentro entre interlocutores sociales y locales. Formales o informales, perdurables o efímeros, esos dispositivos instituían siempre el principio de confrontación de los grupos en torno a los problemas de formación de la población o de desarrollo regional. Esos *procedimientos de implicación* se orientaban a conseguir soluciones propias que evitaran recurrir sistemáticamente al Estado para las decisiones económicas o para la obtención de compensaciones sociales. Pero, ¿por qué esas nuevas fórmulas habrían de tener más éxito que las anteriores?

El cambio era, sobre todo, un discurso procedente de las ciencias humanas en su última modalidad, que pretendía relegar al desván de las antigüedades todas las viejas certezas del positivismo racionalista así como las inversas, las del discurso crítico. Se les reprocha mantener a la sociedad en una concepción metafísica de la temporalidad. Pero, ¿qué propiedades tenía, pues, ese discurso como para permitirle semejante pretensión?

Mediante esos recientes dispositivos y ese moderno *discurso del cambio*, se nos proponía reorganizar las relaciones

sociales en torno de la negociación erigida como ritual principal de la vida social. Pero, ¿en qué medida esta práctica de la negociación podía bastar para superar la distancia entre el sueño de un cambio radical mediante la política y la necesidad de orden en la sociedad civil?²⁸

El reciente tejido de animación de la vida socioeconómica nació a partir del fracaso del modo de regulación centralizado impuesto hasta fines de la década de 1960. Se pensaba que desde el centro era más fácil determinar racionalmente las necesidades y arbitrar eficazmente los conflictos. Mejor aun: las satisfacciones aportadas por un desarrollo tan bien programado deberían apagar progresivamente los conflictos al liquidar en la base su razón de surgir. La crisis del Estado-providencia le asestará un doble golpe a este hermoso sueño.

La modalidad de regulación descentralizada de la vida económica y social no ha logrado reducir visiblemente la importancia de los conflictos en la sociedad ni incluso ha permitido facilitar su arbitraje. A comienzos de la década de 1970, se asistía, por el contrario, a la multiplicación de conflictos cuyos protagonistas mostraban una creciente desconfianza hacia las soluciones promulgadas centralmente. Contra la racionalidad económica que el Estado procuraba imponer, se alzaba toda una serie de luchas refractarias al encuadramiento sindical, al mismo tiempo

²⁸ Para el análisis de los *procedimientos de implicación*, nuestro trabajo de base consistió en un metódico escrutinio de las principales revistas y publicaciones vinculadas con la formación permanente y la animación socio-económica:

- *Éducation permanente*, revista editada por la ADEP, agencia para el desarrollo de la educación permanente.

- *POUR*, revista editada por el GREP.

- "*Travaux et recherches de prospective*", publicación de la DATAR para la documentación francesa.

Para el análisis del *discurso del cambio* y su posicionamiento en relación con el discurso funcionalista y el discurso crítico, la referencia básica es, evidentemente, Michel Crozier y Friedberg, *L'Acteur et le Système*, Seuil, 1977.

Sobre el desarrollo de la *negociación* como modelo de relación social, se emplearon sobre todo las obras de Jean-Daniel Reynaud, *La Négotiation collective en France, évolution et perspectives* (en colaboración con Gérard Adam y Jean-Marie Vedier), Éditions Ouvrières, 1972; *Les Syndicats, les Patrons et l'État*, Éditions Ouvrières, 1978; *Conflit et Changement social*, PUF, 1981, así como la obra más "aplicada" de Dominique Chavlin, *L'Entreprise négociatrice*, Dunod, 1980.

que surgían el movimiento regionalista, el movimiento ecológico, en lo que parecía ser una renovación de la vida asociativa. Estas luchas y movimientos tenían en común que rechazaban la mediación de los aparatos centrales, que se apartaban de ellos tan claramente que los problemas que planteaban ya no podían conseguir efectos con la antigua regla de juego. El centro se encontraba condenado globalmente por sus rigores y sus frialdades, por su alejamiento de la base y la incomprensión de sus reacciones.

Fracaso existía también en la gestión central del desarrollo: los técnicos del Estado comenzaban a tomar conciencia de ello y a confesarlo a comienzos de la década de 1970. En el aislamiento de sus oficinas, no habían tomado en cuenta más que cifras y curvas, franjas de edades y niveles de calificación, recuentos de necesidades de mano de obra o de formación. Para "valorizar" el territorio, lo habían concebido como un espacio fluido y homogéneo, en el que sólo se trataba de facilitar los traslados de la población hacia los lugares de producción y adaptar unos a otros. Todo ello para caer en la cuenta muy rápidamente, aunque demasiado tarde sin embargo, que las grandes concentraciones económicas se entregaban a gastos excesivos en equipamientos, mientras que las regiones desfavorecidas se hundían en un subdesarrollo crónico, acumulando las carencias en cuanto a desarrollo con las reivindicaciones para que se hicieran cargo de ellas.

Pero estas comprobaciones, por más negativas que fueran, ¿acaso no contenían en esbozo los gérmenes de una solución? Dado que los conflictos se multiplicaban en la base y que las formas centrales y globales de transacción resultaban cada vez más desacreditadas, lo más simple parecía ser la transferencia hacia la base, precisamente, de los procedimientos de negociación. Asimismo, si resultaba cada vez más difícil adoptar, desde las cumbres del Estado, todas las decisiones relativas a los problemas económicos y sociales, más valía desplazar la sede de estas decisiones hacia los lugares precisos donde surgían los problemas, en términos concretos e inmediatos. Al mismo tiempo, se podían unir esos dos movimientos de transferencia, pues el fracaso de la pretensión del centro de pacificar los conflictos así como de determinar eficazmente las opciones económicas y sociales, ¿no le proporcionaba al Estado la ocasión para remitir a la base los problemas que ya no podían resolverse en la cumbre y para enfrentar las partes en conflicto a esos mismos problemas?

A comienzo de la década de 1970, un hombre sobre todo se hizo eco de estas preguntas y se convirtió en el apóstol de la respuesta: Jacques Delors.²⁹ El razonamiento que propuso entonces consistía en la inversión de un diagnóstico de fracaso en formulación de una solución. El fracaso de la regulación central de los conflictos era muy comprensible —decía—, pues los organismos representativos de las capas sociales en lucha se encontraban ante un penoso dilema: o bien aceptaban, como se les proponía a veces, participar del poder, incluirse orgánicamente en la instancia dirigente, lo que no podía dejar de volverlos sospechosos ante sus mandantes, o bien mantenerse a distancia del poder, en nombre de la lucha de clases, que los condenaba, a la inversa, a no tener ninguna incidencia en la naturaleza común de los problemas de desarrollo, de los que dependía la suerte de la sociedad en su conjunto. Y, por el contrario, a medida que se bajaba desde la cumbre hacia la base, se pasaba de una formulación ideológica de los problemas al reconocimiento de sus apuestas concretas. Se iba así del registro de la “división irreductible”, dogmáticamente afianzada entre organismos que pretendían imponer sus visiones parciales de la sociedad y de su futuro, al de la “disputa inevitable”, que permitía no obstante el establecimiento de acuerdos provisionales sobre las cuestiones salariales examinadas en el nivel de cada rama de actividad. Y, mejor aun, al de las “convergencias posibles” sobre cuestiones de formación, de desarrollo, de seguridad y de empleo, cuando se estaba colocado en el plano de la región o de la empresa. Por lo tanto, resultaba mejor organizar lo más localmente posible la confrontación de las fuerzas sociales, puesto que era allí, en el plano local, donde se comportaban más fácilmente como socias obligadas y ya no como adversarias obstinadas.

De hecho, era en función de esa filosofía “Delors” que se pudo ver la implementación desde hace unos quince años de una multiplicidad de *procedimientos de implicación* de los actores sociales y locales en la gestión de la vida económica y social. El manejo del territorio —el primero— había reorientado su acción según esta idea de una animación local de la vida económica y social, y ya no con la pretensión planificadora del centro. La multiplicación de comités regionales relativos a la formación, al empleo y al desarrollo convocaba a los actores

²⁹ Cf. Jacques Delors, *Change*, 1974, así como un comentario de la obra de este en Bodman y Richard, *Changer les relations sociales*, París, 1975.

sociales a debatir localmente las posibilidades y las necesidades de una región, a confrontar sus soluciones antes que a presionar al centro. La reciente ley de descentralización, votada en 1982, sólo confirma todo este movimiento comenzado a comienzo de la década de 1970, confiriéndole, es cierto, una dimensión política, por la elección de las instancias regionales y su dotación de recursos financieros propios.

La elaboración y el contenido de las leyes sociales siguieron un mismo movimiento. Las leyes de 1971 sobre convenciones colectivas, sobre formación continua, así como la que se orientaba a aumentar el papel de los comités de empresa, todas ellas fueron fruto de acuerdos previos celebrados entre la patronal, los sindicatos y el Estado. Todas tenían por efecto fortalecer el papel de las confrontaciones locales: patrones y delegados ya no sólo tenían que gestionar juntos las clásicas “obras sociales” del comité de empresa; también debían confrontar sus opciones y adoptar decisiones concertadas sobre los problemas de higiene y seguridad, sobre la modernización tecnológica y las posibilidades de mejoramiento de las condiciones de trabajo y de manejo del tiempo, sobre la estructura del empleo, sobre las necesidades y los deseos en materia de formación. Del mismo modo, las famosas leyes Auroux sobre la disposición de las condiciones de trabajo no hicieron más que ratificar todo ese movimiento de fondo.

La observación de estos nuevos dispositivos, y sobre todo del lenguaje que empleaban, revelaba la naturaleza del mecanismo que ponían en acción. Consistía en proponer una renegociación de la relación entre las obligaciones económicas y las aspiraciones sociales, apoyándose sobre las dos exigencias simétricas que aparecían desde la década de 1960 (cambiar la vida, cambiar la sociedad), para ocuparse de deducir de ellas la posibilidad local de articulación mediante la valorización de lo que tenían en común: la necesidad y el deseo de cambio. En efecto, en esa animación siempre era cuestión de tomar en cuenta el afianzamiento de las “singularidades”, de las “diferencias”, el deseo “de autonomía”, pero también la demostración de la necesidad de implicarse colectivamente, de medir las imposiciones del medio. Todo esto, para producir una “movilización de la sociedad por efecto de una mayor movilidad de los individuos, que consagraban su deseo de autonomía, aunado con la creciente implicación de todos, a las dificultades del lugar y del momento.

El propio principio de la formación permanente era muy

significativo de este mecanismo de articulación del deseo de cambiar la vida con la necesidad de cambiar la sociedad. El objetivo de la ley que instituía la formación permanente era explícitamente doble. Esa ley debía, en primer lugar, "permitir la adaptación de los trabajadores al cambio de las técnicas y las condiciones de trabajo" y, en segundo lugar, "favorecer su promoción social mediante el acceso a los diferentes niveles de la cultura".³⁰ La necesidad de aceptar los cambios impuestos por la evolución económica y las ganas de ver un cambio en la vida, de ver cómo se elevaba por el libre acceso a la cultura, eran colocadas así en el mismo plano. Se trataba, según la célebre expresión de Bertrand Schwartz, de "hacer de todo individuo un agente de cambio en un mundo en cambio".³¹ En función misma de su doble objetivo, la ley acordaba a todo asalariado el derecho a acceder a una formación, pero estipulaba que la oportunidad y el contenido de esa formación debían ser decididos en común por los representantes del personal y la patronal. En relación con la doble naturaleza de esa demanda, los organismos de formación, privados o públicos, eran convocados, pues, para que ofrecieran sus servicios en materia de cambio.

Sobre ese mercado completamente nuevo de la formación se desplegó una multiplicidad de discursos y técnicas determinadas por la necesidad de encontrar un plan homogéneo de articulación entre el deseo de desarrollo del individuo y los cambios de la economía. Para lograr ese objetivo, los organismos de formación disponían de una baza decisiva: el abandono cada vez más evidente de la noción clásica de adaptación en beneficio de la de *adaptabilidad*. Como consecuencia de la creciente obsolescencia de máquinas y técnicas, la capacidad de adaptación del hombre, su "adaptabilidad", comenzaba a contar en el trabajo mucho más que su adaptación o inadaptación reconocidas de una vez por todas. La capacidad del individuo para adaptarse sucesivamente a diversas técnicas, para *involucrarse* en el dinámico proceso de la producción se volvía más importante que la capacidad que se le había definido al comienzo de su relación laboral. El valor potencial del individuo era más determinante que sus diplomas, apenas pusiera ese *potencial* al servicio de la empresa. Y si se

³⁰ *Journal Officiel*, 17 de julio de 1971.

³¹ Bertrand Schwartz, ex consejero para la Educación permanente en el Ministerio de Educación nacional, en momentos de poner en marcha esa ley.

quería llegar a ese fin, sería preciso hacer valer ante el individuo el medio de una mejor *realización de sí mismo* mediante la inversión de su potencial en el marco del éxito de la empresa. Así, se podía mancomunar el deseo personal de desarrollo con la realidad del movimiento de las técnicas y de la economía.

Asimismo, la noción de inadaptación perdía su rigidez y progresivamente se veía reemplazada por la de *desventaja*. Como ya no se disponía de criterios fijos para la *adaptación*, podían existir desventajas relativas. Era un cambio importante: la expresión desventaja cancelaba la impresión de fatalidad asociada con las nociones anteriores de invalidez, inadaptación o desvío. Y, sobre todo, era susceptible de una diseminación muy amplia en cuanto a su contenido, al permitirle a cada uno definir así el conjunto de dificultades que limitaban más o menos su horizonte, apelando a tomarlas en cuenta por realismo, pero suscitando, al mismo tiempo, los deseos de superarlas. Así, se podía enseñar a cada uno a tener en cuenta sus desventajas físicas, familiares o sociales con más realismo y también con mayor audacia. La formación destinada a los desempleados consiste en la actualidad en explicarles que el desempleo es "una oportunidad, penosa, pero una oportunidad pese a todo", pues el desempleo le revela a los individuos desventajas que ignoraban, pero también les da un objetivo —el de superarlas—, abrevando en el potencial de sus capacidades abandonadas, aprovechando, pues, la ocasión para recomenzar sus vidas para concretar dimensiones hasta entonces olvidadas en la bolsa de la rutina.

La fabricación de esas nociones de potencial y de desventaja, su acople con las consignas de realización de sí mismo y de inversión en la realidad, sólo constituían un ejemplo del nuevo lenguaje de la vida social, tal como se había producido en el marco de la formación permanente, vehiculado por el conjunto de los dispositivos de animación. Y, en todas partes, ese lenguaje se empleaba para unir las dos críticas que se habían alzado a fines de la década de 1960 contra el orden anterior. La exigencia de autonomía, afianzada contra los efectos del control social producido por la solicitud demasiado vigorosa del Estado, se veía acoplada con la denuncia de las equivocaciones engendradas por la forma *estatutaria* de la protección social. El desarrollo del individuo pasará por su renuncia a ese repliegue aterido en las posiciones adquiridas,

a las que se había acostumbrado demasiado. Asimismo, la voluntad de incluirlo en la dinámica económica requerirá tomar en cuenta la exigencia de realización de sí mismo. El redespigüe de las *diferencias* en la sociedad, en contra del lenguaje homogeneizador del social-estatismo, se encontraba de la misma manera conectado con la crítica de la concepción *tutelar* del Estado, de la propensión de éste a fabricar una sociedad de asistidos. El afianzamiento de las singularidades sociales y regionales proporcionaba un punto de apoyo evidente para el tratamiento local de los problemas económicos y sociales.

¿Quieren vivir en el país —decían los nuevos animadores—, desarrollarlo sin alienar su especificidad, quieren realizarse en tanto mujeres o bretones o lo que fuera? ¡Muy bien! Entonces, inventaríen el potencial de vuestra región o de vuestra individualidad, desarróllenlo adoptando iniciativas, colaboren con todos los grupos que se orientan en la misma dirección. Antes que reivindicar siempre más ayuda del Estado y denunciar al mismo tiempo su abusivo imperio, extraigan todas las consecuencias de vuestras rebeliones y todos los recursos de vuestros particularismos. La escasez de los medios de la administración central, en esta coyuntura de crisis, constituye de hecho para vosotros una “oportunidad”, a la que deben sacarle el mejor partido. Por otra parte, en esa perspectiva, la administración central los ayudará según una gestión que, en proporción de sus escasos recursos, ya no se orientará tanto a imponer el desarrollo económico y a reparar socialmente los eventuales perjuicios, sino a incitar, estimular, acompañar un desarrollo concebido en el lugar y por parte de los primeros interesados. En la actualidad, para ella se trata menos “de hacer que de saber cómo hacer para que otros hagan”.³²

Los apóstoles del cambio apelaban a esta nueva regla del juego social. Invitaban a poner fin a la retención de la imaginación, a invertir todos los recursos de ésta en el campo efectivo de la vida económica y social, a confrontarlos con lo real antes que a embaucarlos con las promesas de la historia. Proponían sacudir la inercia de los intereses, ya no conformarse con protegerlos, so pena de frenar el movimiento de innovaciones técnicas y sociales. Y, sobre todo, intimaban a

³² François Bloch-Lainé, en la conferencia nacional del manejo del territorio de 1978, *La Documentation française*, 1979.

todas las fuerzas presentes a negociar permanentemente su lugar en una organización, el lugar de esa organización en relación con otras, negociar los rechazos, los temores, las esperanzas, los proyectos, vivir en la negociación y, por lo tanto, hacer vivir a la sociedad gracias a ella.

Sin embargo, ¿por qué aceptar ese juego y no otro? El tema monocorde del cambio hacía que todo pasara por la búsqueda de un nuevo compromiso. Pero esa quizá fuera la forma de encubrir las apuestas esenciales, comenzando por la de la posesión efectiva del poder y la finalidad de su ejercicio. En relación con la pregunta acerca de quién tenía el poder y qué se hacía con él, ¿qué significaba esa orden de cambio? ¿Era el nuevo disfraz de las fuerzas que ya estaban en el poder o la superación de una concepción caduca en cuanto a la naturaleza y al ejercicio del poder?

Los propagandistas del cambio sólo eran los inventores y los difusores de un lenguaje. También disponían de una teoría forjada en lo esencial a partir del *análisis sistémico*, en la que veían el medio para superar los razonamientos clásicos basados, en la derecha, sobre la denegación del poder y, en la izquierda, sobre la necesidad de conquistarlo, de apropiárselo realmente para poner en marcha un verdadero cambio.

Durante mucho tiempo, el discurso en las ciencias humanas había sido de tipo *racionalista*. Hasta la década de 1960, la psicometría, la psicología industrial, la sociología funcionalista parecían aportar técnicas modernas, establecidas científicamente, para la gestión de las relaciones sociales. El concepto maestro de esas disciplinas era, en consecuencia, el de *norma*, que establecía cada individuo, cada grupo, en una relación de conformidad ideal con una función. Estar dentro de la norma era ser funcional. No estarlo significaba amenazar el triunfo de la racionalidad y la edificación del progreso. Las manifestaciones de rechazo o perturbación de una organización aparecían bajo esa iluminación como los signos de una racionalidad insuficiente de la organización o bien de la irracionalidad de quienes la perturbaban. Estos comportamientos reclamaban, en consecuencia, una acción correctiva: la búsqueda de una mejor distribución de los hombres, la preocupación por una mejor explicación de las tareas. Pero, en tanto tales, las rebeliones y los rechazos no planteaban la cuestión del poder en el marco de los discursos racionalistas. En esas resistencias sólo existía el signo de una insuficiente *normalización* de la organización y de sus agentes.

El descrédito en el que cayó desde entonces ese discurso racionalista obedecía precisamente a su incapacidad para dar cuenta del auge de las resistencias que acompañaban al movimiento de normalización de los comportamientos. Ese discurso trataba a las resistencias como si fueran residuos arcaicos, como el simple producto de un apego a conductas superadas. Ahora bien, dichas resistencias no sólo no disminuían con la modernización, sino que iban a adoptar formas nuevas a fines de la década de 1960, ya fueran formas larvadas, con el ausentismo, el aumento del *turn-over*, o formas declaradas, con la proliferación de huelgas salvajes. Y, sobre todo, esas resistencias se planteaban explícitamente como objetivo los métodos y los discursos de la normalización industrial de los comportamientos.

Contra ese discurso racionalista se fue desarrollando todo un movimiento de reorientación crítica de las ciencias humanas durante la década que transcurre entre 1965 y 1975. Ciertamente el uso del psicoanálisis (el freudomarxismo), una concepción "subversiva" de la psicología (el análisis institucional de René Lourau, por ejemplo), la sociología crítica (a menudo con la conexión de una posición marxista y análisis de tipo foucaultiano, por ejemplo en Robert Castel) sirvieron para demostrar en la inadaptación manifiesta de las normas, en las nuevas formas de resistencia y la multiplicación de los conflictos, un único y mismo rechazo al dominio que se ejercía sobre el individuo, el grupo o la clase, en nombre de una pretendida racionalidad industrial. El *discurso crítico* le oponía a esa racionalidad el deseo reprimido del sujeto, la espontaneidad creadora del grupo, la irreductibilidad de la lucha de clases. En ese saber normalizador, el discurso crítico sólo veía poder, la forma refinada de un dominio que no se atrevía a decir su nombre y que, por lo tanto, era preciso erradicar de todas partes.

Ese discurso crítico pronto reveló limitaciones simétricas en relación con el anterior. Contra todas las formas de opresión encubiertas tras el saber positivista, el discurso crítico racionalizaba el retorno de lo reprimido, la resistencia contra las normas, la rebelión contra el "sistema". Pero, ¿para qué proyecto? ¿Para el rechazo de cualquier racionalidad impuesta, según la concepción utópica de una armonía natural de las relaciones sociales, dado que toda fuente de opresión sería denunciada o destruida? ¿O bien para la concreción histórica de la lucha de clases, para el triunfo de la Revolu-

ción, según la lógica marxista, la conquista del poder por parte de los oprimidos, y luego la dictadura ejercida en su nombre? El discurso crítico valorizaba el derecho, contra la norma estatal o industrial. ¿Era para rechazar la intervención del Estado o para ampliarla aun más? En un contexto marcado por los primeros efectos sociales de la crisis económica, la posición crítica no podía sino estallar en la opción de una u otra de esas direcciones.

Entre un funcionalismo fijo y un discurso crítico enredado en sus contradicciones, el *análisis sistémico* constituía una tercera vía a la que cada vez más parecían recurrir las ciencias humanas desde mediados de la década de 1970. Según el enfoque sistémico, todo ocurría como si fuera preciso en primer lugar renunciar a las pretensiones de la razón —que ya no tenía razones para mostrarse tan triunfal— e incluir los fenómenos de resistencia en la inteligibilidad de la organización social donde se producían. El fuerte empeño en querer imponer un modelo racional de comportamiento impedía comprender las resistencias a este modelo, así como los conflictos en una organización de otro modo que no fuera el de otras tantas manifestaciones de irracionalidad. Asimismo, antes que pretender *sistematizar los comportamientos* a los efectos de hacerlos corresponder con un modelo preestablecido, valía más la pena *sistematizar las relaciones*, es decir, deducir los mecanismos de funcionamiento de una organización del conjunto de las relaciones efectivas entre todos los actores que intervenían en ella. Mediante este método, la racionalidad dejaba de ser el monopolio de quienes se encontraban en posición hegemónica; todos los actores daban muestras de una cierta racionalidad en sus conductas, todos perseguían objetivos racionales en relación con su situación efectiva en la organización.

De golpe, el poder dejaba de ser el objeto de una apropiación, denegada por unos, denunciada por otros. El poder estaba en todas partes, pero nadie lo poseía, puesto que se manifestaba en el conjunto de las relaciones entre todos los actores, puesto que él era ese conjunto de relaciones. A partir de esto, el problema no era terminar con el poder puesto en juego en esa organización, en nombre de un ideal de armonía natural, sino buscar las mejores condiciones para que esas relaciones de poder actuaran de manera de facilitar la vida del conjunto que constituían, permitiéndole, pues, cambiar empleando los impulsos procedentes de los diferentes actores

para recomponer permanentemente la organización, para hacerla vivir por el propio cambio, en vez de petrificarla según un modelo fijo, que no hacía más que alzar contra ella todas las fuerzas de renovación.

Resulta fácil comprender el favor del que gozaba esa forma de análisis entre los agentes de la animación socioeconómica. Les aportaba una racionalización casi hecha a medida, dispositivos mediante los que se aplicaban a incitar al cambio a los actores sociales. Si los comportamientos clásicos de los actores sociales, antes precisamente de ser denominados de esta manera, tenían algo en común, esto era la representación del poder como un tener. De un tener que era preciso conservar a toda costa, así fuera pretendiendo negar su existencia, o apropiárselo a cualquier precio, ya fuera pretendiendo destruirlo. Los unos, con el tema de la *participación* (nueva versión de la "democracia autoritaria" de la década de 1930), querían obtener el reconocimiento definitivo de su posesión legítima del poder, dado que todas las demás fuerzas no hacían más que participar de su poder. Los otros, a la inversa, con el tema de la *autogestión* (nueva versión de la "democracia industrial" de la misma época) reclamaban su igual redistribución entre todos. Pero en ese juego, la posesión del poder constituía siempre la única apuesta y según esos mismos adversarios la única razón de ser de su antagonismo, que debería desaparecer con el triunfo completo de una u otra de esas ideologías.

Con los procedimientos de implicación, se estaba frente a algo muy distinto a la apropiación del poder; se podría decir, más bien, que se estaba frente a su *diseminación*. Estos procedimientos ya no concentraban el poder al servicio de unos, ni tampoco lo redistribuían al servicio de otros. Ni lo negaban ni lo otorgaban, sino que lo hacían aparecer como el *modo mismo de la relación social*, como una necesidad insoslayable, como una sustancia de la que nadie se podía apropiarse. El modo de funcionamiento de estos procedimientos de implicación suponía el reconocimiento de relaciones de poder entre los individuos y los grupos como un hecho irremediable. Pero ese reconocimiento de la realidad del poder en las relaciones sociales colocaba precisamente la consistencia de éste en la relación, en vez de asignarla normativamente a uno u otro de los términos de la relación.

De este modo, la posesión del poder ya no podía constituir la *finalidad*, la apuesta de los antagonismos. El reconoci-

miento de la existencia del poder en la relación convertía más bien al poder en el medio del juego social, en el principio dinámico del movimiento social. Pues, si el poder se objetivaba así, se banalizaba de alguna manera, ya no era posible cubrir un determinado estado de las relaciones con el alboroto de la autoridad legítima para fijar esa disposición en un modelo último. La autoridad ya no podía valerse de un orden cualquiera de la sociedad, perdido y a reencontrar, o venidero y a instaurar. Se despegaba del ejercicio inmediato de las relaciones de poder, dejándolas así hacer su juego, pero para situarse en la realidad circundante, en el intento de coacción común que esa realidad ejercía sobre todos los actores del juego, en razón de que significaba precisamente lo no negociable para cada uno de ambos.³³

¿Por qué —nos preguntamos— jugar a ese juego del cambio? Porque en caso de rechazarlo se corría el riesgo —ahora se lo ve con claridad— de dar la impresión de negar la existencia de los otros, la legitimidad propia de sus objetivos, la necesidad que se tenía de integrarlos para la concreción de nuestros propios designios; esto implicaba también negar las obligaciones que provenían de la realidad y que le imponían a todos producir, a través de la diversidad de intereses y por la multiplicidad de conflictos, las condiciones para que viviera el conjunto que constituían, en vez de encomendarse a un árbitro supremo, a un Estado que pudiera satisfacer las necesidades de todos sin que éstos tuvieran que enfrentarse entre sí y con la realidad. En relación con ese nuevo espíritu introducido en las relaciones sociales, los comportamientos clásicos de reivindicación, de abajo, y de atribución, de arriba, daban la impresión de encontrarse confundidos, colocados en falso con respecto al nuevo juego que se les proponía como remedio a la crisis, un juego que no podían rechazar en su principio y que no podía desarrollarse sino destruyéndolos. Para convencerse de semejante efecto, bastaba con considerar la extraña mezcla que constituía el lenguaje de los actores sociales, esa incesante oscilación entre la complicidad de los expertos y el antagonismo de los doctrinarios, donde se

³³ Acerca de la denuncia del poder concebido como un tener, resulta interesante señalar al convergencia de los dos principales líderes, respectivamente del "izquierdismo" y del "reformismo": Michel Foucault en *Surveiller et punir*, Gallimard, 1974 [*Vigilar, castigar*, México, Siglo XXI, 1976], así como en *La Volonté de savoir*, Gallimard, 1977 [*La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977]; Michel Crozier, *L'Acteur et le Système*, Seuil, 1977 (con Erhard Friedberg).

expresaban tanto la dificultad como la necesidad de la autonomía de lo social.

Ahora se puede comprender mejor la naturaleza de la respuesta que aportaban esos procedimientos de implicación y el discurso del cambio a la crisis del Estado-providencia. No se trataba tanto de renunciar a la construcción de lo social como de abandonar los andamiajes estatales que habían servido para construir sus contornos, para organizar directamente en el seno de la sociedad el enfrentamiento entre las exigencias del progreso y la distribución de sus beneficios, para contraponer los sacrificios y los beneficios para crear las condiciones de una autonomía de lo social.

En nombre de lo social, se le había requerido al individuo el sacrificio de su proclamada *soberanía*, o más bien el confinamiento de la misma sólo a la práctica electoral. Sólo podía existir progreso mediante el mantenimiento solidario de la sociedad, por la sumisión del individuo a las exigencias de la cohesión social, es decir, por el reconocimiento de lo social como principio superior al individuo. Como recompensa a esa renuncia a las formas "antisociales" de su soberanía, el individuo recibía la promesa del cumplimiento a término, mediante el efecto pacífico del progreso, del sueño de una sociedad totalmente al servicio de su desarrollo. Era una promesa mentirosa —decían los izquierdistas—: con el progreso, no era la soberanía lo que por fin se realizaba, sino que su propia exigencia desaparecía en beneficio de una nueva forma de dominio, sutilmente negadora de la autonomía de los individuos. Los procedimientos de implicación respondían a esa interpelación tomándola al pie de la letra, pero para inscribir sus efectos en la perspectiva de que los propios individuos se hicieran cargo de las obligaciones del progreso. ¿Se quejan de los efectos del progreso, de la inconsistencia de esa sociedad de consumo que ha engendrado, del precio que significa en cuanto a la alienación de la soberanía del individuo? Muy bien —se decía en esos ámbitos—, entonces recuperen la soberanía. Pero aprovechen, ante todo, para demostrar su capacidad de autonomía, para terminar con esos comportamientos tan poco soberanos que llevan a los individuos a esperar todo del Estado, a dirigirle sus necesidades sin preocuparse en buscar por sí mismos las soluciones. En ese juego, el Estado los ayudará. Les dará los medios de sus medios, los ayudará a hacer por ustedes mismos lo que de

todos modos no podría por sí mismo. O sea, la conversión de la exigencia de soberanía en mandato de autonomía. La *autonomía* ya no era el *fantasma socialmente útil* de una *soberanía irascible y dispendiosa* al mismo tiempo, que quemaba sus últimos fuegos a fines del siglo XIX. Los amotinados de Mayo de 1968 le rendían un último homenaje a esa parcela divina, alucinada en cada uno de nosotros, antes de comprometerse en la realización propia y de convertirse en los mejores misioneros de la autonomía de lo social.

Asimismo, en nombre de lo social se hacía intervenir al Estado en la sociedad civil para compensar sus defectos, que perjudicaban al individuo, que alteraban demasiado su libertad y su seguridad. El derecho clásico hacía del individuo el único responsable de su felicidad o de su desdicha. Prohibía toda intervención correctora que no estuviera basada en el reconocimiento de una falta individual, manteniendo así a la sociedad en la sensación de una lucha inexpiable entre los que padecían la organización social y los que gozaban de todos sus beneficios. También había sido preciso reemplazar la noción de *responsabilidad individual* por la de socialización del riesgo. Al hacer recaer sobre todos el deber de reparar los defectos de la sociedad que padecían más particularmente ciertas categorías sociales se podía esperar la desdramatización de los conflictos sociales y desarrollar en cada uno de sus miembros el sentimiento de solidaridad necesario de todos y benéfico para todos en la realización del progreso. Ilusión culpable —dirá el reformismo—. En vez de semejante programa, lo que se instaló fue la indiferencia generalizada hacia las condiciones del progreso, el corporativismo mezquino de todos los sectores, la apatía de la sociedad, el resentimiento solapado del individuo hacia el Estado. Y la respuesta era semejante a la que había recibido el izquierdismo: ¿se quejan de los efectos negativos de la extinción de la noción de responsabilidad en la sociedad, de la creencia en la automaticidad del progreso que ha engendrado el abandono de esa noción, de la apatía que de ello resulta y de la amenaza que ésta hace cernir sobre el futuro de la sociedad? Perfecto, entonces implíquense en la realización del cambio y, sobre todo, impliquen a los otros: sepan insertarlos en el movimiento de la economía, tomando en cuenta sus aspiraciones para enfrentarlos mejor a sus limitaciones objetivas. También aquí la nueva noción de *implicación colectiva* aparecía como la sombra socializada de la vieja noción de responsabilidad individual.

Entre la puesta en práctica de las imposiciones necesarias para la concreción del progreso y la distribución de los beneficios de éste, el Estado asistencialista constituía el único árbitro. En nombre del progreso, contenía la exigencia política de una reorganización de la sociedad orientada a adaptarla a la proclamada igualdad de sus integrantes. A título de los beneficios del progreso, corregía los defectos de la sociedad asociados con la concepción comercial de las relaciones civiles. Es decir que entre las dos acepciones —política y civil— de la noción de *contrato*, el Estado establecía un compromiso, tomando de alguna manera de una para corregir los efectos nefastos de la otra. Y ese compromiso significaba el continuo crecimiento del papel del Estado, la progresiva pérdida para la sociedad de toda incidencia en su destino. La crisis del Estado asistencialista resultaba de la comprobada imposibilidad, así como del rechazo declarado, de dejar al Estado determinar por sí solo las modalidades y finalidades del progreso. Ese arbitraje, que ya no se podía lograr sólo en el nivel del Estado, debía realizarse entonces en el seno de la sociedad y esto implicaba la promoción de un nuevo modelo cultural de relación social, capaz por sí solo de controlar los efectos negativos de la noción de contrato: la *negociación*.

La fuerza de este modelo de negociación promovido por el discurso del cambio consistía en no alinearse en el registro político ni en el civil, sino que reunía esos dos registros en una sola práctica, generadora de la autonomía de lo social. De esta manera, el modelo de la negociación se oponía al mito del “poder único”, que podía ser poseído por una sola instancia en virtud de su legitimidad política. Según esta teoría, el poder nunca era objeto de una posible apropiación, sino que siempre era lo que alimentaba la relación conflictiva entre una multiplicidad de instancias. En consecuencia, no podía haber orden social basado en el derecho e inmutablemente prorrogable. Esto valía, por supuesto, contra la representación patronal clásica, que hacía de la negociación sólo el resultado de un fallo en el reconocimiento de un orden basado en el derecho, el fruto, de alguna manera, de un exceso de la autoridad, que la negociación sólo servirá para restaurar con los menores costos. Pero esa concepción se orientaba también a la estrategia revolucionaria, que trataba toda negociación como un simple armisticio en el marco de una lucha que debía resolverse con el exterminio del otro campo. El poder era

múltiple, pero no podía ser igual y constantemente repartido, puesto que correspondía al sistema dinámico de relaciones entre instancias que se encontraban, de hecho, siempre más o menos subordinadas las unas a las otras. De ahí que el discurso del cambio denunciara la concepción civil del contrato, su representación de un acuerdo libre establecido entre partes supuestamente iguales, es decir, el mito de una posible “eliminación de las relaciones de poder”. La desigualdad y el conflicto estaban ineluctablemente presentes en toda relación social. Este razonamiento valía, por supuesto, contra los sueños patronales de un entendimiento armonioso de todas las fuerzas que competían en el marco de la empresa. Pero también valía contra el sueño autogestionario de una posible determinación de ese marco por la eliminación de toda posición de poder en unos en relación con los otros.

Entre el modelo de la guerra y el del comercio, entre el modelo de un orden históricamente fundado y el de un orden natural, el modelo de la negociación trazaba una línea intermedia que trataba de poner el reconocimiento de la ineluctabilidad del conflicto al servicio de la incesante reparación de un orden imposible. Del mismo modo, la negociación sólo podía ser *permanente*, como única condición para que hubiera un orden en medio del desorden. La autonomización de lo social suponía, pues, ese permanente desgarramiento de la sociedad de su deseo de encontrar un fundamento estable, un objetivo último. Era el fin de lo religioso...

IV. MALESTAR EN LA POLÍTICA

La sociedad era el mundo de la *profundidad*. Dicha profundidad amenazaba constantemente lo que en la superficie, en el lenguaje regulado, coherente y racional del derecho, se decía de ella. Bajo la representación de intercambios equitativos entre partes iguales, bajo la apariencia del consentimiento electoral al orden político de las cosas había llagas espantosas, sufrimientos ignorados, fuerzas misteriosas, designios ocultos, imprevisibles, temibles. La mitología de los bajos fondos, el mesianismo histórico, se habían alimentado con ese revés de las cosas, con esa inquietante profundidad, con los ruidos sordos que se alzaban de ella. A esa profundidad de la sociedad, lo social le oponía entonces la organización *en la superficie* de los lazos sociales, la visibilidad de la

interdependencia de las partes que la componían, la atenuación de sus sufrimientos, la extenuación de sus fuerzas. No tenía un discurso sobre ella para encubrir sus perturbaciones con una racionalidad manifiesta. Lo organizaba en torno a su expresión. Diciendo todo de sus sueños, de sus temores, de sus deficiencias y de sus diferencias.

Y ahí estamos, en esa reinención de la vida social, a la búsqueda de esa esencia de la vida social, tan bien perdida que se ha hecho de ella una necesidad rotulada, la *necesidad societal*, última de las necesidades registradas, pero primera en el *hit-parade* de los productos ofrecidos para abordar la década de 1980. Mediante la animación, todos se aplican a esa necesidad reconocida de autonomizar lo social, de devolverle los medios para que tenga una vida propia, para que de alguna manera pueda abandonar el andamiaje estatal que sirvió para su elaboración. Y a esa vida se la negocia desde la puesta en comunicación sistemática de las energías liberadas hasta sus resortes más ínfimos, con un rigor en sí mismo apartado de las viejas fuentes de autoridad, que se localiza en todos los planos concéntricos de la "realidad" con los que puede enfrentarse el individuo, desde su entorno inmediato hasta la evolución de la economía mundial.

Tal vez se diga: esa esperanza en una sociedad que pudiera funcionar mediante la introducción en su seno de todos esos procedimientos de negociación, de todas esas técnicas de comunicación, ¿no es acaso un sueño brumoso, una utopía más? En el fondo, ¿no estamos asistiendo a un retorno a las antiguas utopías, como si la reducción mediante lo social de las asperezas de la sociedad y la superación de sus lagunas de golpe hubiera hecho de ella una superficie disponible para la experimentación de sus recetas, las mismas que hasta ayer eran denunciadas? Smith se encuentra en esa idea de un Estado que debe facilitar el movimiento propio de la sociedad más que dirigirla, Saint-Simon está en el industrialismo, en el despliegue y el empleo de todas las energías, de todas las potencialidades a las que apela el cambio, Fourier está tras ese gusto declarado por las combinaciones de relaciones, en esa pasión societal en la que el cambio encuentra su valor supremo, arrebatándole hasta el propio término. Pero, ¿por qué esas fórmulas funcionarían mejor ahora que en las épocas en las que fueron propuestas? Se las requiere para colmar un vacío antes que para concretar una esperanza. Se presentan como una necesidad surgida de los problemas de

gobierno antes que como la aspiración profunda de una sociedad oprimida que sueña con la libertad. Entonces, ¿resultan creíbles?

Comenzamos a dudar seriamente de ello a fines de la década de 1970, cuando desde el otro lado del Atlántico nos fueron llegando denuncias muy incisivas sobre el afligente *narcisismo* en el que la evolución de lo social sumía al individuo, en vez de instaurar en él una nueva conciencia de ciudadano. Esos análisis se encaminaban según el modelo de la psicología histórica propia de la tradición norteamericana del liberalismo pesimista, cuya figura más eminente por mucho tiempo fue David Riesman, más recientemente seguido por autores como Christopher Lasch y Richard Sennett. Los mismos tuvieron un vasto eco en Francia en la sociología crítica de inspiración marxista, que en ellos encontró el medio para orientar bajo otra versión la denuncia de un nuevo control social en el que se apoyaban, a su juicio, las apuestas del cambio.

Para todos ellos, el discurso del cambio producía en el individuo un efecto tan negativo que allí podía advertirse su falta de realismo y la falsedad de sus soluciones. Conminado a movilizarse por un cambio presentado de todas maneras como una necesidad, instado a invertir todos los recursos de su pasado, sus aptitudes adquiridas y su imaginación en pos de objetivos tan limitados como la transformación local de un marco de vida o de trabajo, invitado a renovar el conjunto de sus pensamientos y la panoplia de sus posturas en consonancia con los cambios del conjunto en el que vivía, tironeado desde todas partes por acuciantes solicitudes de una organización social que le prometía, por cierto, ayudarlo a realizarse, pero en un conjunto donde tendría que agotar todas sus potencialidades en fines que no arraigaban en él mismo y que ninguna trascendencia venía a nimbar con una aureola propia como para inspirar el espíritu de sacrificio, el individuo contemporáneo oscilará cada vez más entre la adhesión forzosa a este modelo, hasta el extremo de perder su alma en la empresa, y la práctica de una especie de exilio interior, de inmediata huida de ese sistema. El pragmatismo sólo sería aceptado entonces como medio para cultivar a esta alma, con el único fin de su contemplación narcisista, mónada gloriosa y fútil errando en una sociedad abandonada por todo lo que constituye la fuerza de un pueblo.

Con el auge de un pragmatismo cuyas simplificaciones disuelven lentamente todos los rituales, todo el simbolismo que constituía la riqueza y el espesor de la vida social, también se encontraría en vías de marchitarse el imaginario de nuestra sociedad. Las apuestas de la vida social y política, los enfrentamientos que la agitaban, las tensiones que la dinamizaban—tal como ese desfasaje entre el ideal que la funda y la realidad que constituye, tal como ese apasionado debate sobre los mejores medios para alcanzar ese objetivo ideal, la creencia en la tranquila eficacia del progreso o la sumisión a las terribles leyes de la Historia—, todo eso, al desaparecer en el tema monocolor del cambio, dejaría exangües a nuestras sociedades, quitándoles ese fluido que irrigaba sus tejidos y alimentaba su futuro. Con el derrumbe de la metáfora del progreso en la realidad procedimental del cambio sólo quedaría la supervivencia de un orden que ni siquiera puede ya nombrarse, puesto que ya no nos propone sino conjurar su muerte mediante un movimiento erigido al mismo tiempo como medio vital y finalidad última. Y sobre esa dimensión de lo social, privada de sus resortes profundos y totalmente instrumentalizada con el solo fin de su propia reconducción, se asistirá al nuevo florecimiento de lo religioso, al gusto por lo irracional, a la proliferación de las sectas, como otros tantos precios donde se sumerge la pretensión que se apoderó de nuestras sociedades de volver negociable todo lo que constituía la materia enigmática de su historia: objetos, afectos, sueños, memoria, destinos, esperanzas.

Evidentemente, esos análisis tenían con qué seducir. Además, llegaban en el momento en que, por primera vez, un presidente de la República, Giscard d'Estaing, hablaba de cambio; fue innegablemente el primero, y de entrada, en reconocer que no se trataba simplemente de orientar en tal o cual sentido una modalidad de gobierno, sino más bien de cambiarla y de hacer de ese cambio el asunto mismo de la política. Lo hizo con su estilo propio, que a muchos les pareció adjudicar al cambio una finalidad descarnada, donde intereses, creencias, esperanzas y desesperanzas perdían toda posibilidad de representarse. La realidad en el cambio se asentó en principio de autoridad. Hizo de ella la materia de un ejercicio televisual regular de pedagogía de las obligaciones, y sólo nos propuso como objetivo la inscripción en el cuadro de honor de las naciones bien educadas, las que se aplican para merecer los consejos de sus gobernantes, de

modo de permitirles brillar en los periódicos encuentros entre jefes de Estado, modalidad que acababa de inaugurar.

Contra la desolación de los espíritus engendrada por semejante discurso, el presidente siguiente, François Mitterrand, emprendió la amplia tarea de dar un contenido tangible a la palabra cambio. Para su antecesor, el cambio no era más que la apelación a inclinarse ante la realidad y sus imposiciones, la morosa contemplación de las curvas de crecimiento comparadas de las naciones civilizadas. Con Mitterrand, el cambio reencontraría una razón de ser en el cumplimiento de una misión histórica contenida durante demasiado tiempo, la realización del socialismo democrático. O quizá deba decirse más bien que el cambio fue el vocablo a cuyo amparo avanzaba el vocablo socialismo, su taparrabos de alguna manera, tanto que era posible dudar que en esa época, que acaba de ser declarada posmoderna, el término socialismo fuera todavía una apuesta sensible para la mayoría de la población. Sea como fuere, se trataba sobre todo—y se nos lo decía en voz bien alta— de volver a darle nervios y tripas a ese proceso de cambio, a la descentralización del poder y a la intensificación de los procedimientos de negociación, inyectándoles las aspiraciones populares demasiado largo tiempo colocadas bajo el verbo helado de los tecnócratas almidonados, que sólo habían logrado desalentar a la sociedad para que fuera ella misma, haciéndole creer al individuo que era incapaz de ocuparse de sí mismo.

¡Vaya! Contra esa segunda versión del cambio, muy rápidamente se vio surgir un nuevo mal, peor quizá que el narcisismo. Como contrapunto del egocentrismo de los individuos, apareció en efecto el egoísmo de los grupos, de los sectores socioprofesionales, preocupados exclusivamente por sus intereses propios a expensas del interés general, en resumidas cuentas, el *corporativismo*. Y todo eso sobre el trasfondo de esa apelación, tan generosamente formulada desde arriba, dirigida a todos para invitarlos a la construcción del cambio. Construir el cambio, concertarse con los poderes del lugar, negociar con todas las fuerzas sociales: ¡sólo deseábamos eso!—dirán en las esferas de la sociedad habitualmente agrupadas bajo la bandera de la ideología liberal—. Pero, ¿todo no queda falseado dado que ustedes asignan previamente una finalidad a esa concertación, a esas negociaciones, al propio cambio? En nombre de nuestra ideología liberal, estamos en todo derecho, de denunciar—y

con un éxito visible en la opinión pública— el carácter de obstrucción al cambio, al dinamismo de la sociedad, que implica el socialismo. Para defender las oportunidades del cambio, defenderemos, pues, claramente todos los sectores que ustedes atacan, todos los privilegios que ustedes amenazan. ¿No será demasiado pronto —se decía en las filas del “pueblo de izquierda”— para que el cambio sea nuestro, para que por fin adopte el nombre de socialismo por el que generaciones de oprimidos combatieron y consolidaron todas las conquistas sociales que lo fueron preparando, que acaba de consagrar? ¡Vamos, no es el momento de que vengan a reclamarnos que volvamos a cuestionar los derechos adquiridos, como si fueran privilegios! Eso significaría hacer que el cambio jugara en contra del socialismo. No tiene sentido extenderse más en la comedia de los corporativismos que se desencadenó cuando el cambio adoptó los colores del socialismo.

Provisto de una finalidad masiva o reducido a una pura y vacía imposición, el cambio adoptado por la política no “funciona” mejor, no consigue en un caso ni en el otro esa congregación eficaz en torno a las modificaciones necesarias en la manera de estar juntos en la sociedad ni en la manera de gobernarla. Más bien revela, desde ángulos opuestos, la inanidad de los lazos, el repliegue egoísta de los individuos, la mezquina clausura en sí mismos de los grupos de intereses, la necesidad del cambio, podría decirse, más que su modalidad. ¿Qué se puede concluir de semejante espectáculo: que es el cambio el que carece de sentido o que la política ha perdido el suyo?

Desde hace unos quince años, cada uno de los partidos más opositores nos ha propuesto así probar el cambio, sin distinguirse más que por la variada adjetivación con que se referían a dicho cambio. Con los liberales, vivimos “el cambio sin riesgos”, luego, con los socialistas, “la construcción del cambio”, asociados con los comunistas, partidarios por su parte de un “verdadero cambio”. Pero, bajo los esplendores de los nuevos ropajes, ¿cómo no comprobar la reorientación, por parte de la política, de sus viejas recetas de gobierno, de sus viejas creencias doctrinarias? Pues, cuando acceden al poder, todos los partidos al principio intentan volver a poner en marcha la clásica política del progreso, mediante lo que se conviene en denominar la “reactivación”, para advertir más o menos rápidamente su fracaso y tratar de limitar los

perjuicios recurriendo al “rigor”. Todos empiezan prometiendo trabajar mejor que sus rivales, para terminar en la simple gestión de los déficits generales, donde todos parecen perder parejamente sus especificidades. Desde hace algunos años también se asiste a un endurecimiento de estos partidos, ya que el reafianzamiento de sus certezas doctrinarias les sirve para compensar la pérdida de identidad que resulta de su enfrentamiento con una práctica de gobierno que los desconcierta desde que se cortó el mecanismo de regulación central de la vida económica y social. La reaparición de las doctrinas liberales y socialistas, incluso cargadas de prefijos modernistas, ahí está para demostrar la amplitud de dicha tentación. Ese retorno a las verdades iniciales de la política puede, por cierto, parecer una reacción necesaria, un fenómeno inevitable, si se lo refiere al fin de la política clásica del progreso, a la declarada imposibilidad de continuar “ocupándose de lo social”, a contener en el marco de esa promesa a la rivalidad de los partidos.

Pero apenas se vincula esa radicalización de los discursos políticos con el movimiento de autonomización de lo social surgido hace unos quince años como apuesta misma de la crisis —su solución y su beneficio, al mismo tiempo—, la política en su conjunto es la que aparece como totalmente *desfasada*. La exigencia de autonomización de lo social produce una crisis de la política ya que torna necesario volver a cuestionar el modo de formulación de las apuestas políticas. Si se quiere realizar la movilización de la sociedad reclamada por el cambio, es preciso, para el ejercicio del gobierno, ya no ocupar la posición de *árbitro* supremo ni de *tutor* lejano, que combinaba con el *Estado-providencia*, sino desplegar el *nuevo arte de un Estado-animador*, capaz de volver a darle a la sociedad la vida que se le había despojado mientras se moralizaban sus lazos, arte capaz también de provocar la negociación en su seno de la relación entre la autonomía de cada uno y la responsabilidad de todos.

Pues bien, al respecto, ¿no fue la política lo que resultó *deficitario* con Giscard d’Estaing? Una vez desaparecido el discurso del orden, el apego a las estructuras tradicionales de la sociedad, tan sólo se trataba, según ese presidente, de dejar que la sociedad evolucionara según las “leyes naturales” de la economía liberal. Y ese despegue explica sin duda la morosidad de la época, el repliegue narcisista de los individuos en sí mismos. Ya no había orden impuesto contra el que luchar, ni

formas vetustas a combatir, sino más razones para insertarse en un cambio presentado como una fatalidad o, mejor aun, como el medio que le permitiría a ese hombre exhibir ante sus colegas de todo el planeta las buenas notas logradas por la clase que tenía a su cargo. Es posible recordar cómo, al final de su mandato, Giscard d'Estaing, para manifestar su despecho por no haber sido reelegido, nos dejó contemplando una silla vacía en la pantalla de la televisión. Sin duda, quería significar la pérdida irremediable que nos ocasionaba su partida, pero la imagen resultaba inmejorable para revelar el "casi nada" al que había reducido la política.

A la inversa, con Mitterrand, ¿la política acaso no parecía *excedentaria*? La pesada finalidad socialista con la que el nuevo presidente cargaba el cambio era la que permitía manifestarse a todas las pesadeces de la sociedad, ya fuera reclamando ese objetivo o rechazándolo. En vez de enfrentarse a los grupos partidarios con las dificultades del momento, pretendió realizar el cambio "por decreto" y, culpable de ese pecado sociológico, vio alzarse contra él los estandartes de todos los corporativismos. Al sentir el atolladero al que lo llevaba esa manera de proceder, decidió formular un discurso cada vez más edulcorado sobre su socialismo, reducirlo a una vaga exigencia cultural, a un "no sé qué", con el que, sin embargo, es posible medir el actual abandono del pensamiento político.

Esta comprobación de un flagrante malestar de la política frente a las exigencias del cambio nos sugiere una hipótesis que quizá tenga el interés de proporcionar un marco de reflexión para ese período, que vivimos repartidos entre una inversión en lo social que no sabe bien cuál era su horizonte y el cansancio de esperar que la política contribuyera para redefinir nuestra relación con el futuro. Esa hipótesis supone distinguir con claridad entre los dos registros de *la política* y de *lo político*.

La política sería el dominio de la *representación* partidaria de los intereses. A los intereses que se oponen en la sociedad, la política les ofrecería el soporte de una legitimación mediante el afianzamiento de su correspondencia "natural" o "histórica" con el mejor modo de realización del ideal republicano: la vía liberal o la vía socialista. La política sería así el registro de las *verdades* absolutas, por ajustadas a la representación de un *orden* posible de la sociedad a restaurar o a instaurar. Sería el espectáculo del antagonismo entre esas propuestas de órdenes que se reparten la pretensión de realizar el ideal

de la República.

Lo político sería el conjunto de nociones, técnicas y procedimientos mediante los que la sociedad se torna *gobernable* en el marco de la democracia, a pesar del antagonismo de los intereses que la dividen. O sea, el conjunto de lo que se ha hecho en nombre de lo social desde hace poco más de un siglo. De la imposibilidad de obedecer al mandato político de la masa así como de acantonarse en la sola protección de la sociedad civil surgió ese registro híbrido: lo social.³⁴ Y ese movimiento segregó progresivamente una nueva relación con la verdad: ya no el enfrentamiento *de las verdades de la política*, sino la aparición de una exigencia *de verdad en política*, es decir, la relación en la sociedad de los fines y los medios sometidos a discusión, que se prefería al afianzamiento de los fines declarados en la política.

Entre *lo político* y *la política*, habría —algo así como en Marx se distinguen las fuerzas de producción y las relaciones de producción— un efecto de modificación de la segunda por parte del primero. De esta manera, la autonomización de lo social haría desaparecer progresivamente el modo pasional de expresión de las apuestas políticas para someterlas a una exigencia de verdad, en vez de someternos a las verdades de la política. Entonces, el final de las pasiones políticas no significaría el fin de las apuestas políticas, sino tan sólo que ha llegado el momento de su reformulación.

Por supuesto que sólo se trata de una hipótesis. Pero si estuviera fundamentada, convendría disponerse, como decía el divino marqués, para hacer un esfuerzo más por ser republicanos.

Bédoin, agosto de 1983

³⁴ Charles Fourier explicaba que, así como en gramática dos negaciones forman una afirmación, en el matrimonio el encuentro de dos prostituciones forma una virtud. La virtud de lo social, ¿no es también el resultado de una doble negación de esas dos seducciones tan mentirosas la una como la otra: un orden civil que se ajustaría a la Naturaleza y un orden político que cumpliría el sentido de la Historia?