

Pierre Bouretz, Olivier Mongin y Joel Roman*
Traducción: Franz Hensel Riveros**

Hacer la historia de lo político. Entrevista con Pierre Rosanvallon.

Abstract

Pierre Rosanvallon is actually one of the most stimulating French thinkers. He is professor of the College the France, his reflection illuminate a deep research space: the democracy as modern political order, the State personalities, the universal vote ant the citizen rising as a democracy figure. All these topics share a worry: the interest to undertaking the political and not the politic as research object. The study of the political is not then a research of the political ideas or their material demonstration. There is a need to undertake the political, would say Rosanvallon, not as an exterior totality, not depending from their actors actions but as a framework in which the representations and their material reality, their products themselves are intersected and juxtaposed. This interview reveals some aspects of the thought of this author and, by the way, offers an idea of the complex view of the French historiography today.

Resumen

Pierre Rosanvallon es uno de los más estimulantes pensadores franceses de la actualidad. Profesor del Collège de France, sus reflexiones iluminan un vasto campo de indagación: la democracia como orden político moderno, las figuras del Estado, el sufragio universal y la emergencia del ciudadano como figura de la democracia. Todos estos temas comparten una preocupación: el interés por abordar lo político y no la política como objeto de indagación, y la mirada histórica como condición para su entera comprensión. El estudio de lo político no es entonces ni una indagación por las ideas políticas ni por sus manifestaciones materiales. Hay que abordar lo político, diría Rosanvallon, no como una globalidad exterior, independiente de las acciones de los actores, sino más bien como un entramado en el que las representaciones y su realidad material, sus productos, se intersectan, se yuxtaponen. Esta entrevista revela algunos aspectos del pensamiento de este autor y, de paso, ofrece una idea del complejo panorama de la historiografía francesa hoy en día.

Key Words

Pierre Rosanvallon, History, Politic, Democracy, Historigraphy.

Palabras Clave

Pierre Rosanvallon, historia, política, democracia, historiografía

* Publicada originalmente bajo el título "Faire l'histoire du politique", *Esprit*, (Feb. 1995). El permiso de publicación fue concedido por el entrevistado.

** Centro de Estudios en Historia Universidad Externado de Colombia.

La consagración del ciudadano, subtítulo *Historia del Sufragio Universal en Francia*, se sitúa claramente en la prolongación del Momento Guizot, en tanto analiza los orígenes intelectuales de prácticas o actitudes políticas. Esta aproximación genealógica ha sido criticada por algunos historiadores, quienes señalan la necesidad de estudiar la génesis misma de las prácticas y los dispositivos materiales en los cuales se inscribe el derecho: en este caso, la emergencia del voto secreto, el ejercicio de la cabina electoral. De otro lado, el estatus de textos de pensamiento que has dado a debates parlamentarios, discursos políticos y manifiestos electorales trastoca los hábitos de una historia de las ideas que no conoce sino de grandes textos y autores ¿Podrías precisar las intuiciones de tu artículo¹ en la Revue de Synthèse, especialmente tu concepción de la historia intelectual y de su especificidad con respecto a la historia de las prácticas sociales y la historia de las ideas?

Pierre Rosanvallon – Primero, quiero señalar que las expresiones “historia intelectual”, o “historia conceptual de lo político”, que yo mismo empleé numerosas veces, quizá no son las más afortunadas. En efecto, el trabajo que intento llevar a cabo no se sitúa, en lo absoluto, al interior del debate — para mí arcaico y sin interés — que opone la historia de las ideas, incluso la historia contextual de las ideas (haciendo referencia a Skinner), a la historia social clásica. Me sitúo más allá de este debate. Lo que intento hacer es diferente en términos de objeto y de método. Mi intención es hacer una historia de lo político, no sólo una historia de la política o del campo político que se confundiría con una historia social o política, una historia cultural, una historia de las fuerzas, de las ideologías, de las prácticas o de las culturas. Mientras que la academia fracciona lo político (historia política, ciencia política, historia de las ideas políticas) mi interés es instituirlo en tema universal y global de investigaciones.

Es innegable que la historia política, principalmente la del periodo contemporáneo, ha conocido una renovación desde hace unos quince años. Ya no puede afirmarse, como lo señalaba Jacques Julliard² en 1974, que “la historia política goza de mala fama entre los historiadores franceses”. Después de esta fecha, la Universidad de París X-Nanterre y el Instituto de Estudios Políticos se convirtieron en un polo de reflexión muy dinámico, principalmente bajo el impulso de René Rémond. En *Pour une histoire politique*,³ estos académicos afirmaron su identidad

colectiva en términos bastante distintos a los de mi aproximación. Mientras que sus trabajos enfatizaban la comprensión separada de los grandes componentes estructurantes de la vida política (las elecciones, los partidos, los medios, los intelectuales, el lenguaje) yo trato de pensar en bloque lo político, de comprenderlo como el lugar de acción de la sociedad sobre sí misma. Estas son dos maneras diferentes de aprehender y abordar el objeto de lo político.

En el campo de la ciencia política, los politólogos clásicos se preocupan sobre todo por estudiar los comportamientos políticos, analizar las fuerzas en contienda, sondear la opinión e interpretar el resultado de los escrutinios. Su énfasis es de naturaleza sociológica. Así, las aproximaciones son evidentemente distintas. Una cosa es analizar la estructura y el funcionamiento ideológico de un partido comunista y otra es proponer una teoría del fenómeno totalitario (lo que queda bien ejemplificado en lo que distingue el trabajo de Annie Kriegel del de Claude Lefort).

De otro lado, la historia de las ideas políticas conoció un fuerte renacimiento en el marco de las facultades de derecho y los departamentos de filosofía. Los trabajos de Simone Goyard-Fabre, quien edita los *Cahiers de philosophie politique et juridique* de la universidad de Caen, los de Stéphane Rials que lanzó la revista *Droits* y la iniciativa de Charles-Yves Zarka (el editor de las obras completas de Hobbes) dan prueba de esta diversidad. A pesar de los esfuerzos de estos académicos, esta historia de las ideas políticas permanece la mayoría de las veces confinada a un comentario académico de los grandes autores, poco sensible a pensar la filosofía en su contexto histórico. Esta historia aprehende las grandes obras en sí mismas, sin comprenderlas como las tentativas más elaboradas de respuesta a las preguntas de una época determinada. Aquí, de nuevo, la diferencia con mi aproximación es bastante clara. La distancia se hace incluso más fuerte con la historia de las doctrinas, la cual se contenta habitualmente con rastrear la evolución de una “gran idea” en la historia (la idea de progreso, el liberalismo, el socialismo, el contrato social, la voluntad general, etc.). Concepción abiertamente finalista que consiste en una larga serie de supuestos “precursores”. Se parte de Rousseau, de Bentham o de Marx para situar a todos aquellos que los “anuncian”, los “prefiguran” o “marcan una etapa” en la formación de la doctrina que ellos encarnan. El lector ve desfilan enfrente de él capítulos en los cuales las obras no son interrogadas sino con relación a un punto de llegada ya conocido. En su versión erudita,

1 « Pour une histoire conceptuelle du politique », Revue de synthèse, n° 1-2, 1986. Para una versión más elaborada de este texto ver la conferencia inaugural en el Collège de France : Pour une histoire conceptuelle du politique: leçon inaugurale au Collège de France faite le jeudi 28 mars 2002. Paris, Ed. du Seuil, 2003. Traducción al español: Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France, Buenos Aires, FCE, 2003.

2 Faire de l'histoire, t. II.

3 Pour une histoire politique, París, Le Seuil, 1988, bajo la dirección de R. Rémond.

estas historias tienen al menos el mérito de reunir un verdadero acervo documental y contar con una cierta prudencia al darse límites lo suficientemente estrictos como para cumplir lo que prometen. En su versión vulgar, estas obras tienden inevitablemente a ampliar su campo, haciendo de la doctrina que estudian una obra que irradia toda la historia filosófica. Este es, por ejemplo, el caso de los historiadores del materialismo histórico que, partiendo de los filósofos de la antigüedad, elaboran minuciosamente una larga lista de todos aquellos que “se dieron cuenta”, con errores generalmente, de dicha doctrina hasta que ésta fue expuesta en toda su integridad por Marx. Aquí, las doctrinas son una especie de gérmenes que uno, de manera contemplativa, ve crecer en obras cuyo único interés es el de reflejar aquel camino tortuoso. Una historia de este tipo no tiene, paradójicamente, nada de histórico. En esto la historia intelectual de lo político tal y como yo la trato de practicar es profundamente distinta: es *a la vez* más histórica y más filosófica.

No es mi objetivo separar la filosofía —momento de reflexión, de formalización de las preguntas del presente—, de la historia, escena en donde, al mismo tiempo, se inventa y se relanza el problema de la institución de lo social. El objeto de esta historia global de lo político es comprender el surgimiento y la evolución de las racionalidades políticas, esto es, los sistemas de representación que gobiernan la manera como una época, un país o unos grupos sociales conducen su acción e imaginan su futuro. A diferencia de las mentalidades, no concibo estas representaciones como una totalidad exterior e independiente de la conciencia de los actores. Por el contrario, son resultado de un trabajo permanente de reflexión de la sociedad sobre sí misma, con un doble objetivo. En primer lugar, se trata de hacer la historia de la manera en la que una época, un país o unos grupos sociales buscan construir respuestas a eso que ellos perciben de forma más o menos confusa como un *problema* y, en segundo lugar, de hacer la historia del trabajo operado por la interacción permanente entre la realidad y su representación, definiendo campos histórico-problemáticos.

El objeto de esta historia es entonces identificar los “nudos históricos” en torno a los cuales se organizan nuevas racionalidades políticas y sociales, se modifican las representaciones de lo social atadas a las transformaciones institucionales, las técnicas de gestión y las formas del vínculo social. Es historia política en tanto la esfera de lo político es el lugar de articulación de lo social y de su representación. Es historia conceptual pues es alrededor de conceptos —la igualdad, la soberanía, la democracia, etc.— que se anudan y se ponen a prueba la inteligibilidad de

las situaciones y el principio de su activación. Esta definición permite explicar el énfasis en dos grandes “momentos” históricos: primero, el de la pérdida de sentido autónomo de lo social entendido como cuerpos: la historia de lo político en tanto ligada a la disolución de las representaciones orgánicas de lo social. Y segundo, el periodo propiamente democrático que le sucede. Estos dos grandes momentos se diferencian muy claramente. Hay, de un lado, una historia del nacimiento de las formas políticas modernas, del estado, ligado al advenimiento del individuo; y de otro lado, una historia de aquello que podría llamarse la “experiencia democrática”.

¿Podrías precisarme eso que tu has llamado el abismo de la oposición entre historia de las ideas e historia social para aprehender lo político?

La ambición es clara: la perspectiva es la de una historia global. Es hacia “una historia total” que deben dirigirse los esfuerzos para aprehender lo político en toda su complejidad. Las vías de renovación de la historia son múltiples hoy en día. Al respecto, son significativos los debates actuales sobre las fronteras entre la historia y la ficción y la renovación de la micro-historia. La historia necesita de estos interrogantes, de estas transformaciones. La historia de lo político retoma bajo una forma distinta el viejo proyecto de una historia total, de una historia que no separa en su principio mismo los diferentes instrumentos de los especialistas históricos. En este sentido, la historia de lo político puede apoyarse en la historia cultural, la historia social, la historia clásica del campo político y en la historia de las ideas. Pero aquello que le da su unidad, no es simplemente la cantidad de instrumentos que puede introducir sino su objeto mismo, un objeto particular, diferente de los otros campos históricos.

¿Cómo analizar la pluralidad de estos registros? Esta pregunta es importante pues frecuentemente se le reprocha a la historia, al confundirla con la historia de las ideas, no ser más que un relato de los grandes autores ¿Cómo diferenciar esta pregunta de una “alta” y una “baja historia”? Es necesario retomar el sentido de los textos clásicos. Si algunos textos parecen fundamentales, no lo son simplemente en tanto actos de pensamiento, sino como formalización filosófica y conceptual de un momento histórico, político o filosófico particular. No se trata únicamente de hacer una lectura del *Contrato social* a la manera de Leo Strauss —el *Contrato Social* como contribución filosófica—, lo que me interesa es el *Contrato Social* como uno de los modos de expresión de la pregunta por la institución de lo social en el siglo XVIII. Si el gran texto puede tener un estatuto particular en este tipo de historia es porque su calidad de gran texto

define justamente una adecuación entre un texto y un problema. Pero es evidente que uno no puede limitarse a los grandes textos. Si se quiere, por ejemplo, tratar de comprender la manera en la que se instaura una visión de la representación política moderna, no puede hacerse únicamente a partir de Sieyès o de Barnave, o incluso a partir de la oposición entre una representación arcaica a la Montesquieu y una crítica radical de la representación, a la Rousseau. Hay que analizar también la manera como una sociedad se hace esa pregunta partiendo de los folletos, de la iconografía, de las canciones (actualmente, yo trabajo sobre las canciones políticas de 1830). Cuando escribí la *Consagración del ciudadano*, tomé en cuenta tanto los textos clásicos como los materiales menos “nobles”.

Contrariamente a la historia de las ideas, el interés de esta historia conceptual de lo político no puede limitarse al análisis y comentario de las grandes obras aunque ellas puedan, en algunos casos, considerarse con razón como los polos cristalizadores de las preguntas que se hace una época y de las respuestas que ésta intenta formular. La historia conceptual de lo político toma prestada de la historia de las mentalidades la preocupación por incorporar en la reflexión el conjunto de elementos que compone aquel complejo objeto llamado *cultura política*: el modo de lectura de las grandes obras teóricas, las obras literarias, la prensa y los movimientos de opinión, los panfletos y los discursos circunstanciales, los emblemas y los signos. Uno no puede, por ejemplo, contentarse con aprehender la cuestión de las relaciones liberalismo/democracia durante la Revolución francesa suponiendo que esta consiste en una suerte de sofisticado debate entre Rousseau y Montesquieu. Vale la pena volver sobre aquello que habían retenido de estos autores aquellos que se reclamaban sus lectores, examinar la multitud de peticiones enviadas a las Asambleas, sumergirse en el universo de folletos y pasquines, releer los debates parlamentarios, penetrar en los clubes y comisiones. Igualmente, es preciso hacer la historia de las palabras y estudiar la evolución del lenguaje (por ejemplo, no se entiende la misma cosa en 1789 y en 1793 cuando se habla de democracia). Aún más ampliamente, la historia de los eventos y las instituciones deben considerarse seriamente y, en este sentido, no hay una materia propia de la historia conceptual. Esta consiste en recolectar el conjunto de materiales sobre los cuales se apoyan, de manera separada, los historiadores de las ideas, de las mentalidades, de las instituciones y de los acontecimientos.

Su originalidad reside más en su método que en su materia. Este método es a la vez interactivo y comprensivo. Interactivo pues analiza la manera como una

cultura política, las instituciones y los eventos obran los unos en los otros, componiendo figuras más o menos estables: análisis de los pliegues, de los desvíos, de las superposiciones, de las convergencias, de los vacíos que acompañan este trabajo y, especialmente, de los equívocos o ambigüedades y de sus formas de realización. Es comprensiva pues se esfuerza en tratar una cuestión resituándola en sus condiciones efectivas de emergencia. En estas condiciones es imposible sostener una aproximación “objetivista” que presupone que el historiador domina y opera desde el exterior un objeto inerte. La aproximación comprensiva busca aprehender la historia mientras esta se urde, se forja, cuando aún es posibilidad, antes de que sea establecida en su pasivo estatuto de necesidad. En el campo histórico, comprender, en el sentido de Max Weber (*verstehen*), implica reconstruir la manera en la que los actores hacen inteligibles las situaciones, situar los reclamos y los deseos a partir de las cuales ellos piensan su acción, dibujar el mapa de las sinsalidas y de las posibilidades que estructuran implícitamente su horizonte. Difícil método pues esta perspectiva supone la capacidad de retomar una pregunta *desde el interior*. Pero empatía naturalmente limitada por la toma de distancia que permite pensar en los puntos ciegos y en las contradicciones de los actores o de los autores, empatía controlada si se quiere.

Estos pequeños puntos de referencia que han permitido definir a grandes trazos el objeto y el método de una historia conceptual de lo político no conducen a rechazar las vías tradicionales de la historia de las ideas, de la historia de los eventos y de las instituciones o, de manera más reciente, de las mentalidades. Más bien, llevan a retomar sus preguntas y discusiones en una perspectiva diferente. Trabajo de reconstrucción que puede implicar, en ciertos casos, el riesgo de un simple retorno. Esto es particularmente visible en la historia de las ideas: en efecto, este campo ha estado por tanto tiempo abandonado que es preciso recomponer las preguntas clásicas antes de trabajarlas en una nueva perspectiva. Hay un doble esfuerzo de recomposición e innovación que, por la fuerza de las cosas, es necesario realizar simultáneamente.

El planteamiento es aún tímido, experimental. Comprendo que esta tentativa pueda quizá dar la impresión de que opone una “alta historia” a una “baja historia”. Éste es el escollo de este ambicioso proyecto en cuanto a su método y objeto. Hay que navegar entre aquello que podría convertirse en una simple historia, aunque mejorada, de las ideas y lo que sería simplemente filosofía política.

¿No te expones a la objeción straussiana clásica que podría acusarte de banalizar un texto como El Contrato social formalizando de este modo tu

relación con el texto, esto es retirándole su estatuto de gran texto para situarlo en una suerte de plano en el que Rousseau se encontraría al mismo nivel que cualquier otro ideólogo de la época?

No. El gran texto no se caracteriza simplemente por su lugar en una tradición filosófica. Éste también se define como una adecuación entre un momento histórico y una forma de expresión filosófica.

¿No hay riesgo entonces de reducir la filosofía, obra del espíritu, a un simple reflejo de la realidad social?

El término de reflejo es más o menos ofensivo según la profundidad que se le dé. Si el término de reflejo remite solo a un análisis social inmediato, si se considera la obra de Rousseau sólo como el reflejo de la burguesía media, se adopta una concepción estrecha de reflejo. Pero si se define el reflejo como correspondencia con un cierto tipo de experiencia histórica humana, la noción de reflejo deja de tener el mismo sentido y eso que era un absurdo metodológico se convierte en una cualidad heurística. Lo que es fundamental es la profundidad de campo con la cual se analiza una pregunta. En el fondo, es cierto que existe una utopía metodológica en la historia política tal y como yo la entiendo: encontrar el punto de intersección donde vendrían a superponerse casi exactamente historia política y filosofía política. Busco una manera de hacer filosofía política que no sea separable del oficio del historiador y una manera de ser historiador que sea al mismo tiempo práctica de la filosofía política.

Tomemos este problema desde el ángulo metodológico. Hay muchos vínculos, buena parte de ellos incluso filosóficos, con la obra de Rousseau. Con relación a la tradición filosófica interpretativa ¿cómo concibes la articulación del trabajo que puedes hacer sobre un texto de esta naturaleza? Hago referencia aquí a Philonenko o Cassirer. Philonenko escribió tres volúmenes sobre la reinterpretación del sentido mismo de la obra de Rousseau⁴ ¿Cómo integras tú este tipo de perspectivas?

Pueden considerarse tres aproximaciones diferentes. La de Riley⁵ en Estados Unidos, que intentó reformular una historia intelectual de la idea de la voluntad general en Rousseau, la de Philonenko y finalmente una aproximación desde la historia de lo político. La primera aproximación es la que puede denominarse como la clásica historia técnica de la filosofía. En la segunda, la de Philonenko, el interés es pensar la

obra de Rousseau como el despliegue de una gran pregunta. El trabajo es entonces rastrearla y reflexionar en torno a ella a lo largo de la obra de Rousseau. Finalmente, la interpretación no es nunca una interpretación directa de su obra, el acto de filosofar se confunde con el acto de interpretar, es pues pensar desde la interpretación. El problema que se plantea no es, solamente, el de un Rousseau para "cada ocasión"; lo esencial es ver cómo se despliega el trabajo de pensamiento del comentarista en el acto mismo de la interpretación. Además, sería ilusorio creer que detrás de esta interpretación habría una suerte de Rousseau fruto de una lectura esotérica desde la filosofía.

El enfoque desde la historia de lo político es diferente. Se trata de hacer el ejercicio de comprensión filosófica a través de un determinado tipo de experiencia histórica y de considerar el papel que juega este tipo de producción intelectual en dicha experiencia. Es también esta adecuación que representa el gran texto lo que le otorga un lugar particular, no solamente su inscripción en una tradición filosófica.

En algunos aspectos, esto parece cercano a lo que definía Foucault cuando intentaba hacer una historia de formación discursiva, a diferencia de que él subordinaba la cuestión política a las formas discursivas más fundamentales y profundas. Detrás de esta metodología se plantearía el problema de la articulación de los diferentes momentos, esto es cómo se pasa de un momento al otro, de la misma manera que Foucault aclaró el problema del paso de una episteme a otra ¿Es posible hacerlo, cualquiera que sea la filosofía de la historia?

Con respecto a la primera pregunta, la relación con Foucault es muy clara. En este tipo de proyecto de historia de lo político se retoma la intención original tal y como lo planteó con bastante claridad, a mi parecer, en *La historia de la locura* y más detalladamente en *Las palabras y las cosas*. Son también "racionalidades políticas" las que Foucault busca comprender (cf. su noción de *episteme*) en una perspectiva global. Pero Foucault queda preso, a mi juicio, de una lectura demasiado simple de lo político. Comprende lo político en términos psíquicos o biológicos: oposiciones de fuerzas, movimientos de acción y de reacción, etc. En este nivel Foucault quedó prisionero de una lectura muy estrecha de los fenómenos de poder. Para él, lo político se resume en una lucha por la emancipación. Si esta dimensión es inevitable, quizá no es la más importante. El campo político no sólo está estructurado por fuerzas (pasiones, intereses) claramente identificables. Es también

4 Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur, París, Vrin, 1984.

5 Cf. P. Riley, *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton University Press, 1986.

el lugar de experiencias y de tanteos. Para resumir, podemos decir que la democracia no es sólo una solución, cuya historia traería al mismo tiempo, y de manera brutal y sutil, progreso y reacción (Foucault hizo mucho por iluminar esta dimensión "sutil"): la democracia es también un *problema*, sentido como tal por los actores.

Sin embargo, aunque reúna los intereses de Foucault —su preocupación por franquear límites estrechamente disciplinarios y su afán por ser al mismo tiempo historiador, filósofo y ciudadano—, yo inscribo mi trabajo en el marco de una comprensión diferente de la naturaleza de la experiencia política. En mi trabajo, la idea de un progreso político es muy clara. No el progreso entendido como el paso de un estado incumplido a uno acabado sino como la llegada misma a un estadio en el que ya no hay disociación entre conocimiento y acción. Así, el progreso no es simplemente progreso del conocimiento o de las instituciones sociales o políticas: es, justamente, el movimiento por el cual la sociedad tiende a dejar de disociar el conocimiento de sí misma de la acción, con pleno conocimiento de causa, sobre ella misma. La democracia es un objeto susceptible de progreso. Este elemento es fundamental en esta visión de la historia de lo político. Evidentemente, si se considera la democracia como la suma de dispositivos institucionales uno puede luchar por instaurarla o defenderla, pero no se la entiende como un objeto de pensamiento ni como un objeto susceptible de progreso.

Foucault toma objetos más culturales que políticos y su trabajo no se inscribe en un marco nacional dado. Por el contrario, tu trabajo, se refiere a lo político, se refiere al Estado en Francia y se inscribe en una singularidad histórica: la Francia postrevolucionaria ¿De qué manera esta reflexión histórica sobre lo político que atraviesa la historia francesa puede darnos lecciones que desborden el marco de la singularidad francesa? Es una pregunta un poco tocquevilliana: ¿En qué medida trabajar sobre la sociedad francesa como una sociedad singular nos permitiría una reflexión más amplia sobre la democracia?

Primero, esta limitación a la historia francesa subraya un problema técnico: la posibilidad de manejar fuentes de forma equivalente para un conjunto de países. Sin embargo, este trabajo tiene sentido si puede inscribirse en un itinerario comparativo. Aunque es difícil pensar en una síntesis comparativa, este tipo de trabajo carece de importancia si no se nutre permanentemente de una "curiosidad comparativa" y de la consideración de dos países sobre los cuales

ya he venido trabajando: Inglaterra y Estados Unidos, las dos grandes figuras matriciales de la experiencia de la política moderna. Pero sería necesario ampliar más y tomar en cuenta especialmente los países en los que se produjo una radicalización de las formas de emergencia de la modernidad con relación al arcaísmo (especialmente América del Sur, único espacio en el que he hecho algunas cosas). Ahora bien, realizar este tipo de proyecto requeriría ampliar esta curiosidad comparativa a India, China, Japón y a los países africanos en los cuales se ha construido una estructura política idéntica a la nuestra. Así mismo, habría que encontrar especialistas cuyos enfoques permitan entrar en diálogo, en resonancia intelectual. Es el caso de América Latina donde hay académicos cuyo trabajo está en total sintonía con lo que hago. Pienso por ejemplo en François-Xavier Guerra.⁶ También me interesé en los trabajos de Jaffrelot y Galey sobre la India.

La naturaleza misma de este trabajo implica un mínimo de esta curiosidad comparativa. En tanto la ambición es comprender el movimiento general de esta modernidad democrática se debe plantear la relación entre los países modernos y los no modernos, el paso de lo arcaico a lo moderno y comparar los diferentes rostros de esta modernidad política.

Se está pues muy lejos de los debates en relación con los objetivos de libros consagrados a la historia de la cabina electoral. Pero, insisto en este punto, no desprecio la historia material que, en parte, yo practico. En el centro de la noción de historia total se halla la idea de que es la naturaleza del objeto escogido la que decide las técnicas que se requieren para su investigación. Comentar a Rousseau es esencial, pero hacer la historia del boletín del voto autógrafo también permite comprender cosas igualmente importantes.

¿En Francia, los defensores de esta concepción de la historia de lo político se sienten minoritarios? ¿Enfrentan resistencias?

Pienso que esto cambiará muy rápido. Actualmente hay un desfase inevitable entre este tipo de proyecto intelectual y los libros realizados que no son más que ensayos, tentativas de aplicación de esta ambición. Pero, como es un ejercicio muy difícil, esto puede mejorar. Evidentemente, no podemos decir que son ejemplos perfectos. Una historia económica del precio del trigo puede perfectamente ser escrita y lograda en el primer intento, aquí, hay una dimensión experimental que hace que no se cumpla necesariamente su programa. Es, en suma, el inicio de un trabajo.

6 Cf. Su artículo sobre representación antigua y moderna en América Latina en el primer número de *La Pensée politique*.

De otro lado, hoy día las propuestas que redefinen un marco sólido del oficio de historiador no son tan numerosas como antes. Una de las propuestas que sigue siendo fuerte es la de un retorno a la biografía y a la microhistoria, que encuentro más pertinente para las ciencias sociales clásicas. Creo que puede ayudar a renovar mucho la sociología pero soy más dubitativo en lo que toca a la historia (no hablo aquí de las propuestas sobre las nuevas relaciones entre la literatura, la ficción y la historia).

Además, no puede olvidarse que en la historia, más que en otros campos, el problema no es simplemente el de la teoría, sino también el del arte. Con las mismas ideas, pueden hacerse dos libros totalmente diferentes. Es un oficio muy artesanal que exige un trabajo de "jornalero-artesano". En este tipo de proyecto histórico, la habilidad cuenta de manera considerable, el libro puede ser un éxito o un fracaso.

Por otra parte, esta manera de concebir el oficio del historiador permite reconsiderar las relaciones entre el trabajo académico y la preocupación cívica. La fuerza de esta historia de lo político es que concibe el trabajo académico de tal forma que lo hace plenamente partícipe de la cuestión cívica. Así, se trata de una nueva forma de pensar el compromiso pues éste deja de ser definido en virtud de la *postura* del intelectual (el compromiso desde la autoridad que le confiere su saber especializado): pasa a ser de orden *sustancial*. La naturaleza misma del trabajo intelectual deviene compromiso político. Si la cuestión cívica se define no solamente como el combate político ordinario o como la adhesión a unos valores y a una utopía, sino como la capacidad de comprender de forma lúcida las aporías de las situaciones en las cuales los individuos se encuentran y las cuestiones que emergen, el trabajo del historiador político es entonces parte activa de esta cuestión cívica. El conocimiento deviene, en este caso, una de las formas de la acción.

Estamos en presencia de un enunciado bastante fuerte. En efecto, se trata de reconstruir la relación entre el trabajo intelectual y la política. El trabajo intelectual no sólo es un capital que podría ser reinvertido en función justamente de la visibilidad que da la posesión de un capital cultural —el cual conferiría credibilidad en el debate político—, es el contenido mismo del trabajo intelectual lo que es de dimensión cívica. Es por esto que, finalmente, pude salvar las distancias que se planteaban entre mis libros "militantes" y mis libros más "académicos". En efecto, existe una distancia entre un tema político puntual y un ensayo. Pero si se hace un esfuerzo grande creo que

esta distancia desaparecería. Por el contrario, existen diferentes niveles y formas de escribir pues se puede escribir de forma académica o ensayística. Así, uno puede expresarse con distintos niveles de tecnicidad y manejando volúmenes documentales y un trabajo de fuentes diferente. Mi deseo no es señalar la distancia: de un lado el ensayo militante y del otro, el imponente libro académico. Puedo decirlo hoy en día, pero debo reconocer que fue muy difícil explicarlo en los años ochenta después de mis primeros libros, los cuales eran más ensayos de intervención a los que quería dar un cierto estilo (*L'Âge de l'autogestion, Pour une nouvelle culture politique, la Crise de l'État-providence*).⁷ Yo quería hacer un tipo diferente de libros políticos y encontrar precisamente esta adecuación entre preocupación cívica y trabajo académico. Sin embargo, es cierto que esta posición es muy minoritaria en el campo universitario.

Tus primeros libros, L'Âge de l'autogestion, Pour une nouvelle culture politique (con Patrice Viveret), han estado marcados por una crítica de la cultura política dominante en Francia, centrada en el Estado, y por una firme voluntad de reevaluación de la "sociedad-civil". Incluso este era el caso, de cierta manera, de la Crise de l'État-providence, que veía en esta crisis la ocasión para volver a desplegar la negociación colectiva hacia procedimientos más contractuales. Luego, las obras siguientes parecieron, por el contrario, revalorizar el polo del Estado directa (L'État en France) o indirectamente, señalando la debilidad de uno de los componentes esenciales de la sociedad civil: el sindicato (La Question syndicale) ¿Debemos ver en este itinerario una autocrítica de la "segunda izquierda" que devuelve las armas a la cultura republicana? ¿Debemos leer allí una modificación de coyuntura, luego de estructura, el aumento de la exclusión vendría a señalar la importancia del anhelo de seguridad y la necesidad de estructuras estatales fuertes? ¿Debemos relacionar finalmente esta evolución con la apariencia general de estos libros, más "militantes" al principio y más "universitarios" al final?

Detrás de estos libros existe una doble preocupación. Una, de carácter propiamente política: redefinir un método reformista adecuado a la sociedad francesa de los años setenta. Ésta era, entonces, una preocupación metodológica por la acción. El reformismo podía permanecer simplemente centrado en el Estado u organizado alrededor de otro tipo de movilización de las energías; tratamos de reflexionar sobre las nuevas condiciones en las cuales había que movilizar las energías reformistas. Esto daba a la vez un

7 Existe traducción al español: *La crisis del estado providencia*, Madrid, Editorial civitas, 1995.

nuevo objeto, nuevas técnicas y nuevos medios de intervención militante.

Igualmente se intentaba redefinir la relación entre la idea socialista y la tradición liberal y democrática. Lo que ha caracterizado a estos libros es la tentativa de redefinición de la idea socialista. La visión socialista dominante, la que es llamada cultura política social-estatal, definía el socialismo como una ruptura económica con el orden liberal —definición esencialmente económica— a partir de los medios de producción, permitiendo así la transformación de las relaciones sociales. Para mí, el primer trabajo consistía en mostrar que más allá de las divergencias políticas inmediatas entre socialismo y comunismo, éstos se encontraban unidos por una misma cultura política: el social-estatismo. Pero, de otro lado, redefinir la idea socialista no era hacerlo como una ruptura económica con la tradición democrática liberal sino como realización política de esta tradición. En *L'Âge de l'autogestion* señalé que para entender el socialismo era necesario reflexionar menos sobre las rupturas económicas y leer más a Locke y a Hobbes.

Así, había un doble esfuerzo en la definición de esta orientación política intelectual: primero, redefinir un método reformista y, segundo, redefinir el socialismo en su relación con la tradición liberal y democrática pensándolo como un momento de este pensamiento y no como una ruptura con él. Se trataba del socialismo pensado como profundización de la democracia, de ahí el subtítulo de *L'Âge de l'autogestion: la política al puesto de mando*. Es un mal subtítulo pero corresponde bien a la época en la que fue escrito: se requería afirmar con fuerza que el problema a resolver era de orden político y no de orden económico.

Ahora bien, este esfuerzo, por razones de simplificación política, se empobreció por una reducida lectura de la segunda cultura política, que insistía únicamente en la oposición Estado-sociedad civil.

En *la Crise de l'État-providence*, mi trabajo de redefinición no se hizo de cara a la naturaleza de las relaciones entre liberalismo, democracia y socialismo, sino desde el punto de vista de la redefinición de un reformismo moderno. Esta es una reflexión sobre la energética social: cómo redefinir la captación, el establecimiento (mise en forme) y el desarrollo de las energías reformistas. Dejando de lado una visión macro-social de la energía reformista, algo como el "big bang revolucionario", esta definiría una visión del cambio social que puede estar articulada con el modelamiento de energías más débiles.

Ahora ¿qué es lo que cambió en los años ochenta? ¿Pasé de un elogio de la sociedad civil a una reflexión de nuevo centrada en el Estado? De manera evidente,

hay un retorno al Estado en los años noventa. Para mí, este retorno y esta reflexión provenían de preocupaciones muy diferentes.

La primera era ayudar a terminar con las formas caricaturescas y simplistas de la oposición estado-sociedad civil, esto es, la globalización de un combate frente a frente entre el Estado y la sociedad civil que parecía haber pervertido la discusión sobre el reformismo y la movilización de las energías. Era necesario complejizar el problema del Estado para comprender el movimiento de los años ochenta pues éste significaba la desarticulación de una cierta forma de Estado regulador de la economía.

Pero al mismo tiempo, quería mostrar que este tipo de estado no solamente seguía existiendo sino seguía desarrollándose: la dimensión higienista del Estado, el Estado "institutor de lo social", etc. El Estado está compuesto por múltiples caras, se debía entonces complejizar la visión del Estado con el fin de comprenderlo. Yo había intentado desarrollar un análisis que permitía a la vez *desideologizar* la aproximación de las relaciones entre Estado y sociedad civil y comprender esta contradicción de los años ochenta (1980): el ocaso general del Estado se acompañaba, en el nivel económico, de un crecimiento ininterrumpido de los impuestos. Teníamos, de un lado, una celebración de la crítica del Estado, y del otro lado, un Estado que no dejaba de crecer. Quería mostrar cómo podía comprenderse el Estado para explicar esta paradoja aparente.

En segundo lugar, esto correspondía también a otro tipo de movimiento de la sociedad, a finales de los años ochenta. Aunque lo esencial era movilizar las energías dispersas, la tarea de la cohesión social apareció como la de mayor importancia, se reveló la necesidad de la producción de la unidad social. La cuestión ya no era abordar el Estado regulador sino, justamente, a este Estado institutor de lo social, productor de sociabilidad, que no se diferencia de una formación (mise en forme) institucional del contrato democrático.

Así pues, quise a la vez *desideologizar*, en un primer momento, la cuestión de las relaciones Estado-sociedad y brindar una explicación de lo que pasaba en los años ochenta. Para ello, enriquecí la aproximación mostrando la existencia, de un lado, del ocaso del Estado (privatizaciones, etc.) y del otro, un desarrollo de la forma estatal moderna bajo la forma política de la institucionalización del lazo social, de reproducción del lazo social. Me interesé de tres maneras en el Estado: *desideologizar* un debate que devino contraproducente, comprender las contradicciones al interior mismo de las transformaciones del Estado

en los años ochenta en las sociedades occidentales, y aprehender la necesidad de retomar la reflexión alrededor del vínculo social.

¿Siguiendo con el Estado, cómo te situarías tú con respecto a otros autores, de tradiciones distintas, que lo han venido trabajando, por ejemplo alguien como Bourdieu? En La Miseria del mundo, realiza un problemático paso en el desarrollo interno de su obra. De una crítica radical del Estado y de un trabajo dedicado esencialmente a deconstruir la ilusión estatal a través de sus lógicas ocultas, se deslizó hacia una crítica del desmote del Estado.

En el fondo, esto vuelve a plantear la pregunta de cómo pasar de una ideología de la reproducción a una ideología de la denuncia del abandono social. Pero en esta inmensa empresa, no veo lo que me resulta de mayor interés: la producción de una visión constructiva y renovada de lo social. En su obra, se pasa de una ideología a otra sin hacer una re-comprensión de la cuestión social. *La miseria del mundo* es un libro que no hace el esfuerzo, en su forma misma, de una comprensión de la sociedad moderna. Ciertamente, no es un libro de sociología, es un libro de denuncia moral. Sin duda, quiso añadir a su bien construida imagen de académico-sabio la de apóstol de la compasión (cabe decir que uno encuentra este “reciclaje compasional” también en otros autores).

Existe una gran diferencia entre una simple denuncia del abandono social y una reflexión sobre la ciudadanía. El problema no es simplemente erigirse en la gran figura que denuncia este abandono, sino tratar de formular los términos de comprensión de este mecanismo de abandono con el fin de hacer posible la figuración de las respuestas institucionales, por lo menos en el marco intelectual y político en el cual los dispositivos institucionales pueden dar respuesta a estas cuestiones.

Además del debate Estado-sociedad civil, ¿no existe otra oscilación si se observa tu recorrido entre 1980 y 1993? Al principio de los años ochenta, tus textos defendían de forma contundente la autonomía individual, a la Castoriadis, podría decirse. Y a través de la crítica del Estado, se hacía la crítica del lugar productor de normas. Así pues, había una tendencia a oponer la autonomía y las normas, o sea un discurso bastante inocente.

Por supuesto, pero hubo una reflexión sobre una forma utópica de la autonomía del individuo, esto es, la idea de que era posible definirse únicamente contra las instituciones. Sin embargo, el individuo no se define solamente en contra de las instituciones, él se define de cara al otro, y si podemos imaginar

el combate contra las instituciones no podemos privarnos del otro.

También podemos diferenciar claramente —en términos de cultura política está marcado fuertemente— las sociedades con una cultura de individualismo jurídico de las sociedades con una cultura de individualismo cívico. En los dos casos, no podemos considerar de la misma forma la construcción de la relación con el otro.

El diagnóstico que tú hacías sobre la sociedad francesa en la República de centro era el de un déficit de deliberación. Desde tus últimos trabajos, has señalado la construcción de la representación en un contexto fuertemente marcado por la herencia absolutista y por una imagen rousseauiana de la voluntad general (La Consagración del ciudadano) ¿Puede hablarse, así, de un déficit de representación? ¿Cómo se articulan los dos déficits? ¿Qué remedios pueden hallarse? En particular, ¿la interferencia en la representación parecía muy ligada al papel de los medios, los cuales a la vez evitarían las derivas y confortarían su legitimidad?

No podemos abordar solamente las cuestiones de la representación en términos de identidad. La representación no puede abordarse pasivamente como producción y reproducción de la identidad. La identidad es en efecto algo por construir. En toda la literatura obrera del siglo XIX, se ve que la identidad ha sido creada por el sentimiento de alteridad radical con relación a los otros. Pero queda la pregunta de la construcción de sí. Esto es porque, en el límite, el problema de la representación se plantea más en términos cognitivos que en términos identitarios de interés. La representación es un proceso de conocimiento. Ahora bien, uno de los grandes problemas de la representación en nuestras sociedades es que, por numerosas razones técnicas, se han complejizado las tecnologías de la representación política, pero, al mismo tiempo, se ha empobrecido la dimensión cognitiva de la representación. Tomemos un ejemplo típico. Durante largo tiempo en el siglo XIX existió un derecho constitucional llamado el derecho de petición. Estas peticiones eran tomadas en cuenta por el cuerpo legislativo, y durante la revolución, las personas podían presentar una petición a la Asamblea. Había allí una confusión entre representación política y presentación de reclamos. Hoy día, este derecho está incluido en el de la libertad individual y ha dejado de ser un derecho constitucional. En efecto, a partir del momento en que el sufragio universal se instauró, este derecho se pudo suprimir al plantearse que la Asamblea representaba legal y correctamente el país: no había lugar para conservar estas “muletas” de la representación. Es, sin embargo, otro modo de

producción del conocimiento. En 1840 Eugène Sue formula esta extraordinaria expresión: los proletarios no tienen la representación política pero ellos tienen algo casi tan importante: la “representación poética”. En los diccionarios republicanos del siglo XIX, en el artículo “gobierno representativo”, se lee que éste aún no existe verdaderamente. De hecho, se aprehende la representación dentro de una economía más general del conocimiento social y de la identidad social. Y en esta economía general, los técnicos propiamente políticos juegan un papel, desde luego esencial, pero no puede olvidarse el resto. De cierta manera, absorber la identidad en la política es negar la democracia.

Tengo varios proyectos de investigación sobre la representación y, por ello, no puedo ir más lejos por el momento. Toda una línea de mi trabajo se interesa en la identidad y el conocimiento. Por último, quedan planteadas algunas preguntas: ¿de qué manera la representación presupone una formalización de lo social y cuáles son las formalizaciones implícitas de lo social? ¿Cómo se han impuesto las formas de utopía del gobierno directo?

Fecha de recepción: Octubre 21 de 2005

Fecha de aprobación: Noviembre 4 de 2005