

## 1879: LA INVENCION DEL ANTIGUO RÉGIMEN Y LA REVOLUCIÓN

Entrevista con JULIÁN MEZA

*Frente a los numerosos efectos negativos de las revoluciones comunistas del siglo XX, algunos críticos del totalitarismo han trazado diversas analogías entre aquéllas y la revolución francesa y, en ocasiones, han alojado en ésta el origen de las desventuras vividas en la URSS y en las llamadas democracias populares, hoy en proceso de transformación.*

*La celebración del bicentenario de la revolución francesa durante el año pasado marcó un momento propicio para que algunos historiadores establecieran también sus radicales diferencias frente a esa visión. François Furet, autor del Diccionario de la revolución francesa, ha sido uno de ellos. Durante su reciente visita conversamos con él sobre el tema.*

**J**ULIÁN MEZA: Comencemos por el principio: ¿De dónde viene la idea de revolución?

**François Furet:** Desde un punto de vista actual, moderno, pienso que viene de la revolución francesa, pero la palabra es anterior a esta revolución, con diversos sentidos. El más clásico es el astronómico: las revoluciones de un astro y el recorrido circular que le permite volver a su punto de partida, como ocurre con las revoluciones de la Tierra alrededor del sol. Este sentido estuvo acompañado durante los siglos XVII y XVIII de un sentido político. En el siglo XVIII francés a menudo se hablaba de revoluciones en Inglaterra, es decir, de las altas y bajas del régimen de ese país. Es una palabra que, aplicada a la historia política, se encuentra en Voltaire o en Montesquieu; pero para ellos no implica cambios radicales, ruptura absoluta del curso de la historia. Indica más bien sus altas y sus bajas, sus grandes horas y sus horas menos gloriosas. Es en el curso de la revolución francesa y, según yo, muy pronto desde sus inicios cuando el término adopta el sentido que ha conservado hasta hoy: ruptura radical de la historia de un país, volver a comenzar, hacer tabla rasa para reinstaurar la sociedad a partir de cero. Y esto es, por otra parte, algo difícil de comprender, pues ni la revolución inglesa ni la revolución norteamericana pueden ser pensadas como una tabla rasa. La revolución inglesa es un intento por reconciliarse con una edad de oro, con la Carta Magna, con la tradición constitucional inglesa, o aun con un orden todavía más antiguo: el religioso. Al final del siglo XVIII Norteamérica tampoco piensa su guerra de independencia como tabla rasa —aun cuando podemos hallar en Toynbee la idea de *new beginning*. Pero existe, a fin de cuentas, el sentimiento de que la revolución norteamericana es una revolución de súbditos del rey de Inglaterra, que exigen sus derechos, violados por la corona inglesa. En Francia, al contrario, muy pronto es evidente en 1789 que el concepto de revolución apunta a una reinstauración de la sociedad a partir de una tabla rasa, una ruptura, un rechazo del pasado, un intento por cambiar el conjunto de lo social tomando posesión de la esfera política. Este es el sentido que ha llegado hasta nosotros y que es aún el más fuerte. Hoy, cuando se habla de revolución se habla esencialmente de apoderarse del Estado para

modificar totalmente lo social y transformarlo de acuerdo con la razón o con la armonía social. Si se busca el exacto momento de la aparición del término durante la revolución francesa, pienso que no se encuentra en los *Cabiers* de los Estados Generales, redactados en febrero y marzo de 1789, precisamente porque aún no se había llevado a cabo la revolución; pero sí se halla a partir del verano. Yo diría que su fecha de creación se sitúa hacia agosto o septiembre, cuando como por azar el término *revolución* es lo opuesto al término *antiguo régimen*. Así, la revolución francesa inventa a la vez el antiguo régimen y la revolución para decir que ésta establece una línea de ruptura entre un antes y un después.

**J.M.** Pero ¿por qué la idea de revolución ha sido desde entonces una idea tan atractiva para mucha gente?

**F.F.** Un primer problema consistiría en saber por qué era tan atractiva para los franceses desde finales del siglo XVIII. Y esta no es una idea simple, aun cuando los franceses consideren la idea de revolución como algo simple y en sus libros escolares haya numerosos capítulos sobre el antiguo régimen, que se termina en 1789, y sobre la revolución, que se inicia en 1789. Es una idea extraordinariamente compleja y difícil de entender debido a que se trata de una idea de la discontinuidad histórica, y ningún historiador puede aceptar la idea de discontinuidad histórica sin renunciar a las condiciones epistemológicas de su profesión, pues por definición estamos encargados de explicar los acontecimientos a partir de aquello que los precedió. Por lo tanto, es un gran problema comprender por qué los franceses son ese pueblo que, al final del siglo XVIII, se puso a rechazar su pasado por corrupto, malo, totalmente maldito. En otras palabras, los franceses de 1789 pensaron que no había nada que aprender de positivo en su pasado, y esta idea de ruptura con el propio pasado, pese a su aparente familiaridad, es muy extraña. Uno de los grandes problemas de la historiografía de la revolución francesa consiste en saber cómo pudieron los franceses pensar la revolución en términos de reinstauración de la sociedad luego de hacer tabla rasa.

Después de la experiencia francesa es un poco más fácil comprender la idea de revolución debido a que existe un modelo. Es muy difícil de comprender en el caso de Francia

porque es la primera vez que ocurre en la historia humana. Después de la revolución francesa hay un modelo muy atractivo porque, efectivamente, es un modelo que permite superar ficticiamente cuanto hay de malo en el pasado, e imaginar un reinicio de la humanidad con fundamento en principios racionales o morales que permitan al hombre posterior a la revolución superar las contradicciones de su pasado. Toda esta idea de ruptura con el pasado es, en 1790, una idea naturalmente utópica, pues es un poco como la idea de un hijo sin padres. Pero después de la revolución francesa creo que es más fácil comprender esa idea en la medida en que el caso francés desempeña el papel de un ejemplo casi mesiánico, que puede ser imitado en nombre de la razón, de la voluntad o, como ocurre con las revoluciones marxistas, de la ciencia. La ciencia también proporciona una excelente plataforma para imaginar la reinstauración de la sociedad con fundamento en principios totalmente nuevos, pues son precisamente los principios de esta ciencia los que se utilizan contra la tradición.

J.M. Pero, frente a las ideas, ¿la revolución tiene un origen en los hechos?

F.F. ¿En la revolución francesa?

J.M. Sí.

F.F. Las ideas son fáciles de encontrar porque toda la filosofía política clásica, de Hobbes a Rousseau, no piensa sino de acuerdo con un modelo finalmente muy simple, que vacía la historia y la idea de la tradición histórica, es decir la idea del estado de naturaleza y la idea del contrato: gente que entra en sociedad para instituir un nuevo contrato social. Esta idea contractualista es, por definición, ahistórica, dado que equivale a decir bajo qué condiciones es justo que los individuos entren en sociedad, y en el fondo es portadora de la idea de que los individuos sólo pueden entrar en sociedad si ésta les garantiza sus derechos como individuos, es decir la libertad y la igualdad. En otros términos, es de las filosofías del contrato de la Europa clásica de donde surge la idea de una reinstauración del contrato social. Pero se trata de materias rigurosamente especulativas, filosóficas. Lo que hay de extraordinario en el caso de la revolución francesa es el hecho de que esta escena primitiva del contrato social fue representada a la escala de uno de los pueblos más viejos de Europa, titular de una de las historias más viejas como nación. Así, la paradoja de la revolución francesa, su carácter verdaderamente enigmático hasta hoy es: ¿cómo pudieron los franceses representar la escena de la asociación, de la fundación de un contrato proveniente de un pasado tan lejano, asentado sobre una historia tan vieja, sobre una concepción tan antigua de la nación? Si se compara Francia con los Estados Unidos de Norteamérica de aquella época se puede observar que, para éstos, la idea de romper con Inglaterra y fundar un nuevo contrato social es menos rara, menos extraña, dado que finalmente se encontraban mucho más cerca que los franceses de la hipótesis de un estado natural. Esta es, pues, una de las grandes interrogantes de la revolución francesa y creo que quien mejor puede guiarnos en el examen de este enigma es Tocqueville. Él explica que la razón profunda por la cual los franceses forjaron esta idea extraordinaria de reinstaurar por completo lo social está en el hecho de que, sin que lo hayan verdaderamente comprendido ni sabido, su revolución democrática fue precedida por la

revolución del absolutismo. Así, si Francia no tuvo una tradición en la cual apoyar su paso a la democracia moderna —pese a la gran indignación del liberal *whig* que era Burke—, si Francia no encontró nada que recuperar de su tradición se debió a que la tradición constitucional francesa fue objeto de una subversión previa a 1789: la subversión absolutista, que no es sólo de carácter político, pues el absolutismo quebrantó todas las instancias de la sociedad que existían en el antiguo sistema monárquico francés, como los Estados Generales. El absolutismo no sólo había transformado y tornado despótica una parte de las reglas tradicionales de la monarquía francesa; también había desarraigado ampliamente a la sociedad francesa. Si se toma en cuenta el problema de la nobleza en Francia (Tocqueville lo explica, y me parece que se trata de una explicación de fondo) se observa que ésta fue fácilmente excluida de la nación democrática en 1789 puesto que había sido permanentemente desarraigada de la nación por la monarquía. Esto quiere decir que el absolutismo ya había recorrido la mitad del camino. Dicho de otra manera, la cultura democrática en Francia no es simplemente el producto súbito de 1789, sino el producto de la igualación de las condiciones creadas durante los dos siglos anteriores por la monarquía y, también, el producto del desarraigo de los poderes locales, de los poderes políticos de la aristocracia. En el fondo, qué otra cosa es el absolutismo sino la constitución de una esfera política totalmente distinta de la social. El absolutismo lleva a cabo esa primera revolución que consiste sobre todo en separar completamente las esferas de lo político y de la sociedad. En la sociedad aristocrática lo político se halla indisolublemente ligado a lo social. El absolutismo, por el contrario, arranca el poder político a la sociedad. En consecuencia, la revolución democrática francesa puede ser vista como una sucesión. Basta con poner al pueblo en el lugar del rey para tener la revolución francesa. Pero era preciso que el lugar del pueblo, es decir la soberanía absoluta, hubiera sido decidido, llenado de antemano por la monarquía absoluta.

J.M. Por lo tanto, es difícil precisar los orígenes de una revolución.

F.F. No del todo. Creo que en Francia es absolutamente cierto que la idea y la práctica de la monarquía absoluta están en el origen de la revolución democrática absoluta a la francesa. Esto explica, por otra parte, que la sociedad francesa sea, en el fondo, la única que conoció un absolutismo acabado y, también, una revolución democrática en su forma clásica. Con esto no quiero decir que ya se haya hecho todo el trabajo para precisar los orígenes de la revolución. Creo que se debe profundizar, trabajar esta idea, pero también creo que Tocqueville vio con claridad el fondo de la cuestión.

J.M. Tal vez es más difícil, entonces, precisar el final de una revolución.

F.F. Sí, el final de una revolución es extremadamente difícil de precisar porque la democracia es fundamentalmente una promesa abstracta: individuos libres e iguales. Y como nunca habrá una sociedad en donde los individuos sean plenamente libres y, menos aún, plenamente iguales, dado que la naturaleza y la sociedad no cesan de producir desigualdades, la democracia es en última instancia un horizonte de sociedad más que una realidad. Por lo tanto, tal vez no es

posible pensar en un final de la revolución, de la misma manera que no es posible pensar en un fin de la historia. Estas ideas son tan peligrosas como la idea de consumir la democracia, es decir consumir la igualdad de los individuos, pues se trata de una idea que, si se toma en serio con el propósito de realizarla, conduce inevitablemente al despotismo. Para que los individuos sean iguales es preciso que confíen a uno de ellos el poder de hacer y de mantener a todos iguales, y esto no se puede llevar a cabo sino mediante un gran despotismo que suprime la otra parte de la exigencia democrática: la libertad. Por el contrario, si se quiere hacer a todos totalmente libres se crean desigualdades muy fuertes. En consecuencia, la promesa misma de la democracia es una promesa de conflicto, de tensión, que no creo que se pueda resolver. La experiencia de la gente que ha tratado de resolverla en el siglo XX ha tenido como resultado una catástrofe cuyas dimensiones vemos ahora. Por lo tanto, en ese sentido no hay final de la revolución. Por el contrario, en la medida en que se entiende por revolución la salida de un orden legal o legítimo y el intento de reinstaurar otro orden, en la medida en que se concibe el orden democrático como obra de la voluntad de los hombres se puede concebir un final de la revolución: el momento en que la revolución llega a un mínimo de consenso sobre las reglas del juego, sobre algo jurídica y legalmente constituido. Si tomamos como ejemplo el caso francés tenemos un primer fin de la revolución con Napoleón, cuando hay un consenso nacional sobre el Estado moderno, cuando hay esa especie de orden postrevolucionario que aporta Bonaparte durante sus primeros años. Pero este fin de la revolución muestra muy pronto no serlo verdaderamente debido a que Napoleón no cesa de exponer en el teatro exterior lo que ha ganado en el interior: el orden social. Es como si hubiera tenido que compensar siempre los orígenes dudosos de su coronación mediante una puja en la gloria nacional y la conquista. Pero en 1814, después de Bonaparte, después de la derrota ¿ante qué situación se encuentra de nuevo Francia? Pues bien, se encuentra ante los reyes, que han vuelto, y ante la revolución, que vuelve a empezar. Dicho de otro modo, en 1814 de nuevo se encuentran frente a frente el antiguo régimen y la revolución. Todo el siglo XIX francés puede ser visto como un *remake* de la revolución francesa. Marx decía que los franceses hacen siempre dos veces la misma cosa; la primera como tragedia y la segunda como farsa. Algo completamente sorprendente y también único en la historia de Francia es el hecho de que los franceses vuelvan a representar de nuevo en el siglo XIX los elementos de la matriz revolucionaria del siglo XVIII. Vuelven a instituir monarquías constitucionales, revoluciones jacobinas y aun un imperio con un segundo Bonaparte —pese a haber creído que el primero era excepcional— y no logran una república más o menos estable sino al final de la III República. Así, se puede establecer un segundo fin de la revolución francesa con la III República y con la llegada al poder de Jules Ferry, de Gambetta, de una generación que, gracias a la escuela, llega a fundar un mínimo de consenso ideológico y político entre los franceses, basado en el respeto a los derechos del hombre, las conquistas de la revolución, el sufragio universal. Algo muy interesante de la III República es que no logra consolidar la revolución francesa sino al precio de una mezcla, filosóficamente muy rara, entre la ideología liberal de los

derechos del hombre, la fundación subjetiva de las sociedades modernas y la filosofía de Auguste Comte, que son elementos contradictorios, pues él es uno de los grandes críticos de la fundación subjetiva de las sociedades modernas. Pese a todo, ese régimen de la III República —que viene en línea recta de la revolución, porque está fundado en la preponderancia del poder legislativo, que es la gran tradición revolucionaria francesa— dura hasta 1940 y se hunde por razones externas, dado que se deben a la derrota francesa ante Alemania. Desde esta perspectiva, Vichy puede ser visto como el último sobresalto de la contrarrevolución en Francia, sobre todo si se toma en cuenta la influencia de Moraz, última flama del realismo en la política francesa. Después hay una Constitución de nuevo muy marcada por la tradición revolucionaria en Francia, la Constitución de la IV República, en la que prevalece el poder de la Asamblea. A continuación llega De Gaulle y, contra toda previsión —nadie lo comprendió entonces, yo incluido— funda instituciones muy aceptadas por la opinión pública. Nunca hubo instituciones que gozaran de un consenso semejante desde hace 200 años en Francia. Los franceses, pues, estuvieron totalmente de acuerdo con la Constitución de la V República. Y lo interesante de estas instituciones, que son las actuales, es que constituyen una desviación en relación con la tradición democrática revolucionaria de Francia, dado que el poder legislativo ya no es el dominante, y hay un presidente elegido por el pueblo. Todo esto, es obvio, habría sido completamente inaceptable para la tradición revolucionaria francesa, que lo habría considerado monárquico. En el fondo, se trata de un préstamo de la tradición norteamericana. Y hay un tercer elemento, también totalmente nuevo en la política francesa: el control de la constitucionalidad de las leyes por un poder judicial, que es también un préstamo de la tradición norteamericana. Así, con estas tres instituciones el régimen francés se ha estabilizado y se puede hablar de fin de la revolución, en el sentido que ya he dicho: una salida legal a la inestabilidad revolucionaria, pero de manera totalmente imprevista dado que, por ejemplo, la izquierda francesa fue muy hostil a las instituciones republicanas hasta una época reciente, es decir hasta 1980, cuando vio que esas instituciones eran en el fondo imparciales, podían favorecer lo mismo a la izquierda que a la derecha y no eran por definición instituciones de derecha. De esta manera los franceses se encuentran en una situación totalmente extraordinaria, que creo durable: la situación en la cual al fin se ha encontrado la forma jurídica sintética a la crisis institucional que se inició en 1789. Sólo en este sentido se puede decir que, efectivamente, la Constitución de la V República es el fin de la revolución francesa.

J.M. A la luz de todo lo que ha dicho a propósito de la revolución francesa, ¿cuáles son las grandes diferencias entre ésta y la revolución rusa?

F.F. Desde mi punto de vista hay enormes diferencias que podrían resumirse, sin embargo, en una frase: la revolución francesa es fundadora del mundo moderno. Cualesquiera que hayan sido su tragedia y sus episodios, digamos, iliberales, incompatibles con la libertad que ha mostrado la revolución francesa, ésta puso de manifiesto de manera espectacular en la historia del mundo la irrupción de los principios modernos de la sociedad, es decir la irrupción de individuos libres e iguales. Todo el problema francés desde hace dos siglos,

desde el 4 de agosto de 1789, ha sido cómo hallar la forma política que permita asociar individuos libres e iguales. En este sentido la revolución francesa es un acontecimiento matricial. Todas las sociedades que entran en la modernidad, es decir en la autonomía de los individuos, enfrentan, con mayor o menor éxito, ese problema, pero la revolución francesa es la matriz histórica absolutamente fascinante de estos acontecimientos.

En el caso de la revolución rusa es obligatorio observar que estamos saliendo de ella y que, por lo tanto, no sólo no es un acontecimiento matricial, sino que es un acontecimiento en relación con el cual va a ser preciso retroceder, volver a atravesar los siglos anteriores. Y esto es algo totalmente diferente a lo que ocurre en el caso de la revolución francesa. Si se observa lo que acontece hoy en la Unión Soviética y, forzosamente, en Hungría, en Polonia, en Checoslovaquia, ¿qué es lo que nos llega de allá? Los derechos del hombre, la idea de la autonomía de los individuos, la de las elecciones libres, la de los gobiernos representativos, la de mercado. Y todo esto es para nosotros muy conocido. No hay una idea nueva que nos llegue del Este. Son ideas de finales del siglo XVIII, ideas conocidas cuyas potencialidades, felices o trágicas, ya conocemos. Lo que, en cambio, me sorprende de la experiencia comunista que se inició en 1917 es que no queda nada, que no hay un elemento suplementario, excepto tal vez que nos hemos vuelto más juiciosos y que hoy sabemos que no debemos intentar llevar a cabo las promesas de la democracia moderna ni mediante el poder del Estado, ni mediante el poder de un solo partido. En otras palabras, hemos redescubierto la fuerza de lo que los marxistas, con el propósito de desacreditarlas, llamaban *libertades formales*. Sabemos ahora que son libertades fundamentales, tan importantes como las libertades económicas. Esta es para mí la gran diferencia.

Por otra parte la revolución francesa ya puso de manifiesto las potencialidades de aquello que, pese a todo, la hace emparentarse con la revolución soviética: el episodio jacobino. La revolución francesa rozó un periodo en el que, bajo el pretexto de la regeneración del hombre, se vislumbró la posibilidad de dar plenos poderes al Estado sobre la sociedad. Es verdad que se pueden encontrar en la revolución francesa elementos que muestran desde los orígenes de la democracia que ésta no es forzosamente liberal. Existe el problema de hacer compatibles los fundamentos de la democracia moderna con regímenes políticos respetuosos de la libertad de los individuos. En esta medida es verdad que se puede mostrar la existencia de una genealogía jacobina del bolchevismo, tan evidente que los mismos bolcheviques no cesaron de decirlo, pues estaban obsesionados por los precedentes jacobinos e insistían en que iban a triunfar en aquello en lo que los jacobinos habían fracasado. Sin embargo, me resisto a las facilidades de las analogías. No estoy de acuerdo con la gente que dice hoy que la revolución francesa empujó el camino al totalitarismo. Jamás existió en el espíritu de los principales jefes de la revolución francesa la idea de poner a la sociedad civil en manos de un solo partido. Durante el Terror, incluidos sus periodos más dramáticos, la Convención francesa se ocupó del derecho civil, de la legislación del divorcio, de la legalidad sucesoria, de los hijos naturales; se ocupó de constituir una sociedad civil democrática, un

derecho civil que en la época era el más avanzado. Y aun durante los periodos despóticos de la revolución, como el napoleónico, está el código civil. ¿Qué es el código civil? Es la organización del derecho contractual entre los individuos en una sociedad. No hay nada semejante en la revolución soviética. Sólo hay la dictadura del partido y la destrucción de la sociedad civil. Por lo tanto, no creo que aun a las fases menos liberales de la revolución francesa se les pueda aplicar el concepto de totalitarismo. Sobre todo en la medida en que en el siglo XX se entiende por totalitarismo la subordinación absoluta de la sociedad al Estado, la ausencia de leyes, la completa arbitrariedad del Estado frente a la sociedad. En consecuencia, creo que la revolución francesa muestra que la democracia moderna de individuos libres e iguales es rica en potencialidades liberales, pero no creo que la revolución francesa pueda ser percibida como una catástrofe con respecto a la libertad, comparable con lo que fue la experiencia soviética. Lo que me aterra en el caso soviético es el número de años y tal vez de siglos que serán necesarios para recuperarse del traumatismo de este experimento.

J.M. ¿Cuáles son, entonces, los orígenes del totalitarismo?

F.F. Creo que hay mucho de verdad en la argumentación menchevique de los primeros años del siglo XX. Martov tenía razón contra Lenin. La idea de hacer en la Rusia zarista el experimento de la dictadura del proletariado y provocar un cortocircuito de la fase democrática - burguesa era absurda, debido a que Lenin tenía, probablemente, una predilección inconsciente y populista por el pasado y, en particular, por la tradición comunitaria. En toda la ideología socialista, en toda la hostilidad a la democracia que hay en el pensamiento socialista y, sobre todo, en el comunista, pesa enormemente el gusto por el pasado. Hay más afinidades de lo que se cree y de lo que se dice entre la crítica de derecha y la crítica de izquierda a la democracia. Esto es algo que se percibe mejor al final de siglo XX que al final del XIX, aun cuando ya se puede observar muy bien en la Francia del siglo XIX, pues hay entonces una comunicación constante entre la crítica de derecha y la de izquierda a la democracia. Gente como Auguste Comte, Lamennais y Lamartine en la política francesa no cesa de criticar la democracia desde ambos lados y en nombre de la comunidad. Por lo tanto, creo que una de las raíces de la catástrofe soviética es que creían hacer una revolución vanguardista, pero en realidad hicieron una revolución con la mirada puesta en el pasado, bajo la bandera más peligrosa: la de la ciencia, la del racionalismo más exagerado y más loco del siglo XIX. El pobre Marx fue embarcado en una aventura póstuma, a la que no es totalmente ajeno, pero de la que debe ser bien separado: aquello que en la tragedia soviética y en lo que la siguió hay de terriblemente vuelto hacia el pasado.

Europa ha conocido dos enormes tragedias en el siglo XX, y las dos se han hecho en nombre de la lucha contra la democracia: el fascismo y el comunismo. El fascismo combatió a la democracia en nombre de la raza y de la nación; el comunismo en nombre del proletariado y del universalismo. No son, evidentemente, lo mismo y no hay que confundirlos, pero prácticamente tuvieron como resultado catástrofes que son más o menos equivalentes. Ese combate separó a Alemania, por un lado, y a Rusia, por el otro, de su pasado, y ahora tenemos en Europa dos grandes naciones incapaces de pensar su siglo XX. Pero no se trata de una posición

extraordinariamente única en la manera de vislumbrar su identidad nacional y la Europa de mañana: uno de los más graves problemas de la Europa de hoy es el de precisar, en el sentido más profundo del término, los alcances de esas dos catástrofes e imaginar cómo reconstruir Europa más allá de las locuras del siglo XX. Este es el gran problema, aunque por fortuna los europeos se han vuelto más juiciosos. ¿Es esto último consecuencia de la experiencia o de la catástrofe? No lo sé, pero se han vuelto más juiciosos, y dos siglos después de la revolución francesa comienzan a manejar mejor los problemas que implica la organización democrática de la sociedad moderna.

J.M. En América Latina, y en particular en México, se ha dicho con frecuencia que las guerras de independencia y las revoluciones, en especial la mexicana, se inspiraron hasta cierto punto en la revolución francesa.

F.F. No lo creo. Lo que las hace comparables son algunos préstamos culturales. Es verdad que, desde diferentes puntos de vista, México ha sido influido por la revolución francesa. La tradición política francesa ha sido importante, en primer lugar, a través de liberales como Constant y de no liberales como Comte. La tradición revolucionaria mexicana también tiene en común con la francesa la ruptura con la Iglesia Católica. Se trata de una analogía sobre un hecho que probablemente fue, en Francia, el drama más profundo de la revolución. Pese a esto y aun cuando no conozco bien el asunto, tengo tendencia a pensar que en el caso mexicano se trata de hechos más bien superficiales, pues la herencia española y colonial y el problema indio ponen a México en una situación distinta. Comparativamente con la historia de Francia, de una manera general me parece que las condiciones económicas y sociales para una revolución democrática en México, es decir para la fundación de una sociedad con individuos iguales y libres, eran menos propicias en el México de principios del siglo XX que en la Francia de finales del siglo XVIII. Por lo tanto, es probable que la idea de revolución en México contenga, detrás de las analogías formales con el vanguardismo en el que hace pensar la palabra revolución, mucho de la nostalgia de la comunidad perdida.

J.M. Para concluir volvamos un poco a algo que dijo a propósito de la revolución francesa. ¿Cree que la revolución mexicana ya se acabó, o le parece que aún tiene algún porvenir?

F.F. Me parece que la cultura revolucionaria es muy fuerte en México. Existe esencialmente en forma de un marxismo un tanto salvaje, que probablemente contiene elementos muy profundos y muy arraigados en la cultura nacional. ¿Cómo va a sobrevivir en México este marxismo tan peculiar dada la bancarrota del comunismo europeo? O, si se prefiere, ¿cómo se puede seguir siendo marxista hoy en México? Es un problema que se me escapa un poco. Pero si se me escapa es porque tengo tendencia a pensarlo en términos racionales. Ahora bien, en la medida en que se formulan hipótesis pesimistas, según las cuales las creencias políticas sobreviven a la realidad, es posible seguir viviendo dentro de esta cultura revolucionaria. Pero aun cuando las tendencias políticas sobreviven a la realidad, no la hacen interminablemente, y por lo tanto, es de esperarse que se produzcan cambios profundos en la cultura política de los países de América Latina, aunque diferentes de los que se producen en la inteligencia europea, dado que en América Latina hay un elemento

fundamental: la colonización, que no existe, por ejemplo, en el caso de Francia, y que cambia todo. El hecho de que en la historia política de México haya una población preexistente, una matriz española, el recuerdo de la revolución y el recuerdo de 1917 hace que el porvenir sea imprevisible. Pero creo que hay dos elementos que pueden volvernos optimistas. El primero: México ha entrado en la modernidad económica y social, y esto da lugar a pensar en algo que sigue siendo verdadero en el marxismo —aunque no es enteramente marxista, ya que es una idea frecuente en la ilustración escocesa y manchesterista—: la democracia supone un cierto nivel de desarrollo económico y social, que México está en camino de alcanzar y, por lo tanto, se puede pensar que el peso del pasado en la historia nacional va a atenuarse. Y la segunda razón es que vivimos un periodo de deflación de los milenarismos políticos, de los cuales el comunismo fue el principal en el siglo XX. El gran problema consiste ahora en saber si no vamos nuevamente a inventar otros.

