
Entrada libre

Pensar la revolución Francois Furet

Entrevista de Françoise Ewald en *Le Magazine Littéraire*, marzo de 1986. Traducción de Rafael Loyola Díaz.

¿Cómo se hizo historiador?

A principios de los años cincuenta, cuando era estudiante, dudé entre el derecho, las letras y la historia. Ante esas opciones, escogí la historia porque me parecía la disciplina más general, la más sintética y la más interesante.

Llegué a la historia por el marxismo. La generación que tenía 16 años en el momento de la liberación —1945, el año en que Francia fue liberada—, la que vivió *in extremis* los acontecimientos de la Guerra Mundial, encontró el marxismo como un fenómeno natural, lo cual es difícil de imaginar actualmente, cuando el marxismo ha conocido un retroceso espectacular. Sin embargo, no reniego de él en lo más mínimo. El marxismo sigue siendo uno de los instrumentos más poderosos que permite comprender el

mundo contemporáneo, inclusive si se llegó a incurrir en el error de convertirlo en un instrumento científico o en un corpus de leyes. El marxismo es una de las principales referencias de mi horizonte histórico.

¿Cuáles han sido sus relaciones con Fernand Braudel y la escuela de Annales?

Para el grupo de comunistas candidatos a la agregación que formábamos, entre otros, Emmanuel Le Roy, Maurice Agulhon, Denis Richet, Jacques Ozouf, Alain Resancon y yo mismo, la parte viva de la historiografía francesa era la escuela de *Annales*. No era marxista, pero se interesaba en la economía, en lo social, estaba orientada fundamentalmente a la izquierda y representaba algo así como una rebeldía contra el establecimiento universitario tradicional. Como veíamos con desdén a la Sorbonne, no la frecuentábamos. Por el contrario, asistíamos cotidianamente a los cursos de Fernand Braudel, de Ernest Labrousse y de Pierre Vilar en la VI Sección.

El encuentro con Fernand Braudel fue determinante para mí. Y lo fue más en el plano institucional que en el filosófico o metodológico. En esa época, él era profesor en el College de France, presidente de la VIa. Sección y del jurado de agregación (Jurado del Sistema Universi-

tario Francés para otorgar, mediante concurso, el título de profesor suplente). Al mismo tiempo que tenía un gran poder en el campo de los estudios históricos, Braudel era un poco lo contrario a lo que se hacía en la Sorbonne.

Poco después de mi examen de agregación, Fernand Braudel me propuso entrar al CNRS (Centre National de Recherche Scientifique), permanecí allí tres años antes de ser designado Jefe de trabajos en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales en 1960. En esta admirable institución desempeñé todos los puestos hasta llegar al de Presidente. De esta manera Fernand Braudel me permitió tener una vida profesional relativamente afortunada y protegida.

En el plano intelectual le debo mucho menos que otros de mi generación. Fernand Braudel no se interesaba mucho en la revolución francesa, sobre la cual irónicamente un día me dijo que no conocía más que un solo acontecimiento menos interesante: 1848 (Se refiere a la revolución por la democracia burguesa de ese mismo año).

Es Ernest Labrousse el hombre que intelectualmente ha tenido mayor influencia en mí. Sus trabajos titulados *Esquisse du mouvement des prix et des reveous en France au XIII Siècle* (1933) y el de *Crise de l'économie française a la fin de l'Ancien régime et au debut de la révolution* (1944), me influyeron profundamente. Sus trabajos, junto con los de Pierre Vilar, representan la producción marxista más sólida en la tradición histórica francesa.

¿Cuando ingresó en el CNRS, su programa de investigación concernía ya al estudio de la revolución francesa?

Ingresé a dicha institución con un tema de tesis sobre la burguesía parisina de finales del siglo XVIII. Me interesaba ver con claridad los orígenes sociales de la Revolución. En ese momento pensaba que ese acontecimiento era fácil de interpretar y estaba en un error. Uno repetía hasta el cansancio que los orígenes de la

revolución eran económicos y sociales, pero habíamos sido negligentes para hacer la historia. Quería conocer lo que en esa época eran la burguesía, la nobleza, la aristocracia, en una palabra la sociedad francesa de finales del Antiguo Régimen. Era un supuesto que la burguesía había pensado y conducido el proceso revolucionario, y sin embargo prácticamente no había sido estudiada. He ahí lo que motivó el proyecto original de una radiografía de la burguesía francesa de finales del siglo XVIII.

Trabajé dos o tres años en archivos notariales, y de inmediato me di cuenta que me había comprometido en una investigación interminable con resultados mínimos. De aquí elaboré un pequeño libro sobre las estructuras de la burguesía parisina a fines del Antiguo Régimen, el cual publiqué en colaboración con Adeline Daumard y, además, me quedé con la certeza de que no encontraría ninguno de los secretos de los orígenes de la revolución si continuaba con un análisis de estratificaciones sociales. Es verdad que mi historia política quizá no fue ajena a los efectos de la conversión de los problemas y de las orientaciones que se operaban en mí en ese momento. Al igual que mucha gente de mi generación, fui comunista hasta el año de la muerte de Stalin, cuando comprendí el naufragio de la experiencia soviética. El resultado fue una actitud más crítica hacia el marxismo.

El concepto de burguesía transmitido por el marxismo es incapaz de explicar un fenómeno como el del desencadenamiento del 89. No creo que se pueda explicar el año del 89 en términos de estrategia o de conciencia de una clase social. Los instrumentos que ponen en nuestras manos la interpretación económica y social de la revolución francesa, no son pertinentes para captar este evento político multiforme ni para emplearlos en el análisis de los diez años que dura la revolución. En efecto, si uno llegara a demostrar, lo que no es el caso, que la revolución fue el producto de una estrategia de clase, lo que implica la concep-

ción de una burguesía dueña de su propia historia, faltaría por comprender por qué su historia se le escapa en dos ocasiones, con Robespierre en un primer momento, y con Bonaparte posteriormente.

¿Así pues, usted abandonó ese primer proyecto?

En efecto, renuncié a esa tesis para orientarme en una dirección bien diferente.

Escribí, en 1964, en colaboración con Denis Richet, una historia de la revolución francesa. Si bien este libro está muy impregnado —no quiero hablar por lo que redactó Denis Richet— de una interpretación económica y social de la revolución francesa, no ofrece una versión diferente de lo que generalmente se conoce. Esto se debe, en principio, a que le da mucha importancia a lo que era el pariente pobre de la historiografía revolucionaria, el periodo termidoriano, pero sobre todo porque el libro plantea la pregunta de la diversidad de las formas políticas de la revolución, del desconocimiento relativo del 93 y de la dictadura jacobina.

En esta historia de la revolución francesa, tenemos la concepción de una revolución destinada a llevar al poder a esa burguesía que se había desarrollado en el siglo XVIII, en el movimiento de las luces y en el enriquecimiento de la sociedad, pero también nosotros retomamos una noción que se encuentra frecuentemente en la historiografía del siglo XIX,

esto es, la de una ruptura muy intensa entre 89 y 93. Volvemos a plantear un problema que se puede formular de la siguiente forma: la tradición democrática francesa tiene un doble aspecto, al mismo tiempo es liberal y antiliberal, liberal en 89 con la idea de fundar la nueva sociedad en base a la igualdad, la libertad y los derechos del hombre; antiliberal en 93, con el terror.

Ese libro, con el azaroso éxito editorial que tuvo, fue muy importante para mí. En principio porque me permitió redescubrir la historiografía revolucionaria del siglo XIX. Cuando era estudiante esta última no se conocía sino a partir de Mathiez, y la del siglo XIX era inexistente. Al mismo Michelet se le citaba más de lo que se le conocía realmente. Imperaba una especie de superstición universitaria según la cual la verdadera historia de la revolución no podía comenzar más que con la erudición positivista, Aulard y Mathiez, con la fundación en la Sorbonne de la cátedra de historia de la revolución francesa, dado que a la historiografía anterior se le tenía por romántica, brillante, pero de poco fiar. Al escribir esa historia de la revolución, a través de Michelet, Tocqueville, Faine, por ejemplo, redescubrí una serie de expertos que concernían a lo político y a lo impredecible de la revolución, lo cual me hizo sensible a lo desconocido de dicho fenómeno y me condujo, además, a no aceptar la versión que la historia vulgar presentaba del conjunto del proceso revolucionario



de 89 a 99, según la cual era una serie de acontecimientos totalmente transparentes. Ese libro también tuvo importancia para mí a causa de los ataques que suscitó de parte de la historiografía dominante, lo cual me permitió asimismo cernir los problemas que me interesaban.

¿Cómo vivió usted mayo del 68?

Bastante bien. En esa época era director en el Centro de Investigaciones Históricas de la Ecole des Hautes Etudes. Por lo tanto, tenía una posición en dicha institución. Tenía algo que defender y lo defendí, lo creo de manera liberal, sin historia. Viví profundamente ese periodo, participando en todas las asambleas generales. Guardo buenos recuerdos de esa efervescencia.

A diferencia de algunos como Raymond Aron, con quien discutí en la época, no viví el acontecimiento ni con temor ni crispado. Antes que nada porque pensaba —y lo pienso todavía— que el sistema universitario francés tal y como existía no merecía ser defendido; después, porque una cierta sensatez me indicaba que cuando los bancos y el Partido Comunista están contra alguna cosa, no puede funcionar. Esto mismo me condujo, por otra parte, a menospreciar las posibilidades de éxito de Mitterand en 1981.

Mayo del 68 es un acontecimiento que, desde un cierto punto de vista, me gustó, pero por el cual no estaba dispuesto a sacrificar mis lugares de trabajo. Para darle una idea de mi posición, sepa que junto con Jean-Denis Bredin y Michel Alliot, fui uno de los consejeros de Edgar Faure para la preparación de la ley de orientación de la enseñanza superior, en octubre de 1968.

¿Los acontecimientos de mayo de 68 le sirvieron para imaginar lo que pudieron ser los de la revolución francesa?

Encontré dos cosas. En primer lugar, lo impredecible del acontecimiento: en el mes de marzo todo mundo vivía tranqui-

lamente y a principios de mayo todo se tambaleaba. En segundo lugar, la fuerza del contagio, la extraordinaria rapidez del desarrollo de un fenómeno social enteramente singular.

¿Mayo del 68 modificó su concepción sobre la revolución francesa, como los años cercanos a la muerte de Stalin lo hicieron?

No, en esa época yo sabía lo que quería hacer. Escribí la crítica, para mí fundamental, de la historiografía comunista, “El catecismo revolucionario”, el artículo sobre “Tocqueville y la Revolución Francesa”, en una palabra formulé los problemas que planteó en *Penser la Revolution*. Al mismo tiempo, también hice historia cuantitativa: una historia de los precios industriales en el siglo XIX y una historia de la alfabetización de los franceses, muy estadísticamente, con Jacques Ozouf. Pero el tema de mi vida sigue siendo la revolución.

¿Se puede decir que en el curso de los años en que usted formuló las preguntas que quiere plantear la revolución, abandonó los archivos por la historiografía y que las historias de la revolución se convirtieron en su archivo?

Esto sólo es verdad en parte. Seguí trabajando en los archivos, en particular sobre las elecciones del 89 y sobre los cuadernos de quejas —un estudio que publicaré en los próximos años—. Pero también es verdad que una gran parte de mi trabajo ha consistido en reexaminar las interpretaciones y las conceptualizaciones de la revolución que se han olvidado completamente. Me parecía importante exhumar a Michelet, Tocqueville y Constant. Esto me llevó a interesarme en la filosofía política, dado que uno no puede interesarse en la historiografía de la revolución francesa del siglo XIX sin caer en la política.

El capítulo primero de Penser la Revolution se intitula: “La Revolución terminó”

¿No es un poco paradójico en la medida en que hacer la historia es precisamente mantenerla viva?

Quería decir que la revolución ya no tenía más implicaciones políticas en la realidad. Desde Vichy, desde 1945, ni la derecha ni la izquierda se definen con respecto a 1789. No hay quien pretenda, ahora, cuestionar los principios de la sociedad moderna: libertad e igualdad.

¿A la vez, con esta fórmula, usted retoma lo que ha sido el problema político fundamental del siglo XIX: "Terminar la Revolución"?

Exactamente. Pero los republicanos de la IIIa. República han efectivamente "terminado la revolución". Sin duda; aún se dieron esas batallas residuales llamadas panadero, caso Dreyfus, la separación de la iglesia y el estado, pero la revolución terminó con Jules Ferry y la IIIa. República.

La revolución quedó atrás en el sentido de que el problema planteado en el siglo XIX era el de encontrar una fórmula política que permitiera estabilizar la democracia, la democracia entendida como el mundo social en donde los individuos se piensan iguales los unos a los otros. Los franceses han sido ese pueblo al que le costó cien años dirigir la radical novedad de ese principio social. La grandeza del acontecimiento revolucionario es la de haberse manifestado con su radicalismo, es decir, de inaugurar una historia absolutamente diferente de la que le precedió, una historia que, de un mismo golpe, fue incontenible e incontrolable. Me parece que lo más impresionante en el aspecto fenomenal de la revolución francesa de 89 a Jules Ferry, es su carácter incontrolable. He ahí algo que todo mundo intentó detener, pero que avanzó enteramente a través de diez o quince constituciones.

¿Cuáles son las implicaciones de su trabajo sobre la revolución?

Implicaciones intelectuales. Se trata de comprender.

¿No involucra a la política?

La implicación política es la variable comunista del marxismo. La crítica que hago probablemente se adelantó a lo que pasa en Francia desde finales de los años sesenta: el fin del leninismo y del voluntarismo político, es decir, el fin de la creencia de que la política puede cambiar la sociedad.

¿Sería posible pensar nuestra historia fuera de la hipótesis revolucionaria?

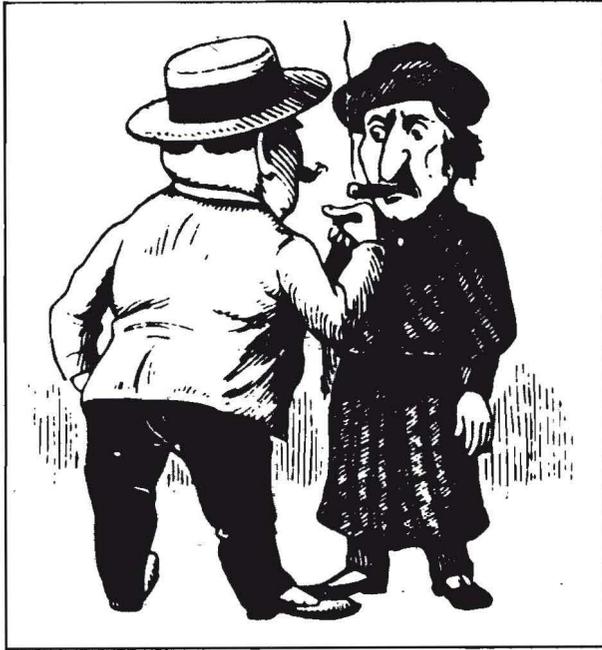
Los franceses no pueden evitar el 89 como punto inaugural. Para aceptar el 89 se vieron obligados finalmente a liberarse a ese sincretismo cultural, de todas maneras singular, que realizó Jules Ferry y que consiste en mezclar el culto de los principios de 1789 con una filosofía que les era hostil, el comtismo.

Es verdad que la Constitución de 1958 nos situó el origen en 1789. De esta manera ¿sería posible imaginar que un constituyente designe como nuestra ley fundamental, por ejemplo, la del imperio Carolingio?

No. Los franceses no lo aceptarían. Han vivido demasiado tiempo con su historia cortada en dos. La única cosa que podrían hacer es lo que hizo la tercera República con Levisse: recuperar la monarquía y su historia como precursores de las libertades de 89.

¿El problema central en torno al cual gira su trabajo consiste en pensar en conjunto a la revolución, tanto en lo referente a sus causas como en su desarrollo político multiforme?

En efecto, si uno interpreta la revolución francesa a partir de la sociedad civil, lo que constituye una interpretación común al pensamiento liberal y a Marx (quien lo retoma, por otra parte, de los liberales), 1789 expresa la emergencia de una sociedad civil nueva dominada por la burguesía. Como lo dice Guizot en al-



guna parte: la revolución no es más que una declaración de lo que pasó. Pero a partir de ahí, se tienen muchas dificultades para entender lo que sigue: la formidable multiplicidad de acontecimientos y el poliformismo político que ella misma testimonia. Puesto que lo que caracteriza a la revolución francesa es el choque de regímenes políticos diferentes.

Un francés de 1815 hubiera reconocido sin dificultad la Francia de Luis XVI: la misma sociedad, los mismos propietarios rurales, los mismos castillos, los mismos campesinos, los mismos dominantes y dominados, si bien en cuanto a derecho ya no existen los privilegios. Sin embargo, entre las ceremonias del reinado de principios de 89 y, tres años después la dictadura robespierrista, hubo un movimiento impresionante desde el punto de vista histórico que no se puede explicar en términos del advenimiento de una sociedad civil. Mi problema está en comprender lo que no se explica por el advenimiento de una sociedad civil que estaría destinada a ocupar el poder político.

¿En usted la revolución es, de cierta manera, un asunto muy discursivo en la capacidad que tuvo un momento de la historia de nombrarse como tal?

Que los revolucionarios hayan hecho de esta ambición filosófica la experiencia colectiva de un pueblo, es lo que resulta difícil de comprender. La idea del Antiguo Régimen tampoco es más clara para mí. ¿Qué es lo que en la trama de la dinámica revolucionaria del verano del 89 llega a producir esta idea de "Antiguo Régimen"? ¿Qué es lo que hace que los franceses en un cierto momento del tiempo piensen su pasado como enteramente negativo y quieran detener su historia para hacer otra con tabla rasa? Esta idea no existe en marzo de 89, al momento de la redacción de los cuadernos de quejas. Esta idea se fabricó en seis meses.

¿Así pues, cómo se explica que se ha utilizado la misma palabra "revolución" en la revolución?

A partir de agosto y de septiembre de 1789, la palabra se emplea en el sentido inaugural, como abriendo hacia el futuro. La gran diferencia con las revoluciones inglesa y norteamericana, radica en que la revolución francesa no se pensó como restauración de un orden pasado, sino más bien como un derecho a realizar en el futuro, como un nuevo contrato social. Esto es lo que da a la revolución francesa su carácter de universal, en tanto que la inglesa no lo tiene.

La revolución francesa tiene un carácter filosófico que fue captado inmediatamente por filósofos como Kant o Hegel, pero que encuentro difícil de explicar. Los franceses tienen la tendencia a explicarlo como evidente. Personalmente lo encuentro misterioso.

¿En dónde se encuentra usted ahora?

Busco comprender cuál pudo haber sido la influencia de Rousseau en la revolución francesa, es decir, la idea de instituir un pueblo nuevo. En Rousseau, a diferencia de los filósofos políticos ingleses no

se pasa con facilidad del hombre al ciudadano: es necesario desnaturalizar al hombre para hacerlo ciudadano. Sin lo cual se hace un falso ciudadano, un hombre social que es un hombre de la desigualdad, de la opresión, de la explotación. La revolución francesa es eso: el proyecto de rehacer al hombre, un ser abstracto de sus pasiones y de sus intereses para hacerlo ciudadano.

Esta importante idea filosófica de que no se funda una sociedad sobre la propiedad, sino sobre lo que cada hombre tiene de igual a cualquier otro hombre y que es la parte de racionalidad que hay en cada uno, esto es la ciudadanía, la cual tuvo una influencia muy fuerte sobre la revolución francesa desde septiembre del 89. ¿Cómo se puede explicar? Yo no puedo pensar *El Contrato Social*, que es un libro difícil y que tuvo poco éxito, haya sido percibido tan fuertemente. Más que esto, tengo la tendencia a explicar el paso de la monarquía absoluta de Rousseau a través de lo que el pensamiento roussoiano lleva de arcaico. Como lo vio Michelet, para pasar del absolutismo a la "voluntad general" es suficiente con poner al pueblo en lugar del rey. Me parece que comprender esto fue uno de los problemas centrales que planteó la revolución francesa.

¿Usted se ha interesado mucho en Cochin y en Tocqueville, y en el momento actual en Marx y Quinet?

Cochin hace la sociología y la historia de ese otro sistema político que nace bajo el absolutismo y que se dirige contra él. La idea de que sociedades de reflexión intelectual, masonería o clubes, hayan constituido esos lugares en donde supuestamente el pueblo hablara en conjunto, como cuerpo, me parece bastante interesante en la medida en que permite entender cómo el absolutismo pudo suscitar la patología de otra voluntad absoluta, la del pueblo.

¿También con la idea de la "máquina"?

En la medida, en efecto, en que el "pueblo" no existe, salvo abstractamen-

te, siempre hay alguien que ocupa, en un momento dado, el lugar estratégico donde el pueblo habla, para situarse así en la posición de encarnarlo.

Sobre el particular Tocqueville explica dos cosas fundamentales. La primera: la igualdad moderna necesariamente es abstracta. La verdad del mundo moderno es esa misma que Marx denuncia como su mentira, es decir, la separación permanente, infinita, inevitable, entre la igualdad de los ciudadanos y la desigualdad de los hombres. La voluntad de reapropiación del hombre por él mismo que definió la modernidad, describe un programa infinito. Las sociedades democráticas están insertas en un movimiento incontenible que se debe asumir como tal.

La segunda gran idea de Tocqueville: no hay revolución democrática radical a la francesa sin el antecedente del absolutismo. El absolutismo de una cierta manera inventa la democracia por la centralización, por la concentración de la política que hasta ese momento se encontraba dispersa en la sociedad, en un lugar único de tal forma que pudo ser legada en forma concentrada a la revolución democrática. Es el absolutismo el que fabrica la democracia, la soberanía del pueblo.

Marx me permite explorar los problemas y los impases de una interpretación de la revolución francesa a partir de un precedente dado a la sociedad civil sobre el estado. En efecto, es uno de los autores más apasionantes que uno pueda leer sobre mi asunto, puesto que no deja de bordar alrededor del enigma de una revolución que tuvo por contenido y por sentido el advenimiento de la sociedad burguesa, en la cual sin embargo las manifestaciones políticas no dejan de escapar a la burguesía, tal y como se pudo observar particularmente en el caso de los dos bonapartismos.

En cuanto a Quinet, por el contrario, es un autor obsesionado por la idea de que el verdadero problema planteado por la revolución francesa es el de la fundación de un orden político que a la vez fue nuevo y durable, el cual se caracterizó

por la ciudadanía. Todo el resto —es decir, el desarrollo de la economía y de la sociedad moderna— es connatural al proceso; la libertad crítica está en juego, la cual fue la dificultad y finalmente el fracaso de la revolución francesa.

Quinet pertenece a esa generación de republicanos libertarios salidos de febrero de 1848 y que en el exilio, en donde le confinó el Segundo Imperio, escribió una historia de la revolución francesa marcada por una doble carencia: en primer lugar la dictadura robespierrista y el despotismo napoleónico enseguida.

¿Al trabajar sobre la historiografía de la revolución francesa, no incurre en el riesgo de quedar encerrado en la conceptualización propuesta por los autores que estudia y privar, de ser el caso, a su propio trabajo de la dimensión crítica que usted mismo reivindica?

No lo creo. Cuando utilizo, por ejemplo, los trabajos de Auguste Cochin aclaro que no me permiten comprender el triunfo de la democracia moderna en la medida en que para Cochin se trata de un sistema condenado a la mentira. No oculto tampoco que los análisis de Tocqueville no permiten entender la ruptura experimentada por la revolución, la tabla rasa. No creo tener una actitud reverente hacia esos autores.

Todos pensamos a partir de autores. Nosotros no tenemos otra elección que pensar a partir de autores. Cuando era estudiante pensaba demasiado apoyado en libros de segunda mano. Hay mucho que aprender de los grandes autores. Pienso que es capital que uno reencuentre su camino. Uno de los dogmas de la historiografía actual francesa es su empirismo, precisamente la incapacidad de leer y de utilizar a los grandes autores. Es la razón por la cual me pareció necesario publicar esos dos libros sobre Marx y la revolución francesa y sobre la discusión que provocaron en el seno de la tradición republicana las tesis desarrolladas por Edgar Quinet en su libro sobre la *Revolución*.

Revisé la historiografía de la revolución francesa hasta 1815: Burke, Kent, Fichte, Constant, Mme. de Stael y algunos otros. Lo esencial de las preguntas, de las interpretaciones y de los misterios que todavía son los nuestros ya han sido planteados por ellos. Dicho de otra manera, la famosa “distancia” de la cual los historiadores han hecho una suerte de superstición profesional, no me parece garantizarles la menor superioridad sobre un autor de la época.

¿Así pues, usted no cree en la ruptura epistemológica?

No, lo que me llama la atención es que el siglo XX ha encubierto muchas de las preguntas centrales que planteaba la revolución francesa. Nosotros estamos en vías de redescubrirlas con la lectura de los autores del siglo XIX. La pregunta de las relaciones democracia-libertad ha sido borrada por la historiografía del siglo XX, a pesar de que fue planteada hasta la evidencia por la experiencia jacobina. Lea a Mathiez o a Soboul, usted no tendrá el sentimiento de que pueda haber contradicción entre derechos del hombre y jacobismo. Esta pregunta que interesó a todos los grandes espíritus del siglo XIX, ha sido encubierta en el siglo XX porque uno consideraba que solamente contaban las libertades llamadas “reales” y no las libertades “formales”. Asimismo, las relaciones entre revolución y estado despótico, inevitablemente para los franceses del siglo XIX que conocieron a los Bonapartes, nadie las aborda más en el siglo XX.

En suma, ¿usted piensa que la revolución francesa abre una suerte de espacio político y cultural en el que estamos atrapados y que da una especie de actualidad permanente a todos los discursos que la han abordado?

Ese espacio, el mundo de la democracia moderna, es efectivamente aquél que desde entonces nos envuelve por todas partes. Define una sociedad moralmente

superior a la antigua porque está hecha de la universalidad de los hombres. Pero me parece también que formidablemente se le redujo al hacer de él un espacio en donde se daría un progreso casi inevitable que iría de la democracia "formal" a la democracia "real". Esto ha ocultado y ha hecho imposible el análisis de la revolución. Mi trabajo ha consistido fundamentalmente en renovar el inventario de las preguntas que se le pueden hacer.

Su itinerario intelectual se acompaña de un notable itinerario institucional. Hace algunos meses usted era presidente de la Ecole des Hautes Etudes. Ahora usted dirige un Centro Raymond Aron y copreside la Fundación Saint-Simon. ¿Cuáles son los objetivos de estas últimas instituciones?

El Centro Raymond Aron es un centro de Altos Estudios. Raymond Aron dejó muchos manuscritos. Por lo que pensé que era necesario conservar esos archivos en alguna parte. En virtud de que estaba por dejar la presidencia de la Ecole y dado que me interesaba en cuestiones de filosofía política, aproveché la oportunidad para crear un centro de filosofía política en el que se trabaja sobre el nacimiento de la democracia moderna.

La idea que ha prevalecido en la Fundación Saint-Simon es la de movilizar

dinero privado para crear, en Francia, una institución privada que financie trabajos culturales independientes de todo nexo gubernamental o paragubernamental. La Fundación Saint-Simon no es el club Jean-Moulines; no busca en ningún caso ser una "oficina de pantalla". Mi ambición y la de las gentes reunidas en el Saint-Simon, Roger Faroux en primera línea, es la de llegar a hacer en Francia, en cinco o en diez años, algo parecido a las fundaciones alemanas o americanas, una institución que con dinero que no sea del estado pueda participar en el financiamiento de la investigación sobre las sociedades contemporáneas.

Yo creo en las instituciones. Y creo en ellas cada vez más. Es mi lado conservador. Haber sido presidente de la Ecole des Hautes Etudes me enseñó que una institución fuerte con el consenso de sus integrantes y convenientemente dirigida, podía asegurar su independencia bajo cualquier gobierno. Las instituciones son buenas porque permiten la autonomía de aquellos que son sus miembros. En eso, probablemente soy tocquevilliano: yo creo en la actividad autónoma de la sociedad, por ejemplo, en la de las asociaciones. Yo pienso que los ciudadanos deben reagruparse en las instituciones independientes. La actividad cívica no consiste solamente en votar. Ella está en fabricar los conjuntos que puedan ser útiles al cuerpo social.

