



Revoluciones democráticas. Segunda sesión del Foro NR: ¿Consenso o conflicto?

Descripción

La primera sesión de este seminario partía de la percepción de que el relato oficial del consenso como motor de la Transición, la sociedad y la democracia no recogía aspectos fundamentales de la experiencia de crecer en la Euskadi de principios de los noventa. La violencia era la norma para nosotras y nosotros entonces, y de alguna manera esto producía una disonancia permanente con el elogio y la lógica del consenso que emanaba de las instituciones, cada una en su registro. No es que nos pareciera mal el consenso. Es que no entendíamos cómo la sociedad en la que vivíamos podía ser producto de un consenso.

De alguna manera, esta sesión retoma otra experiencia vivida en primera persona relativa. Cuando comencé a politizarme, en condiciones de conflicto vasco y en un contexto social y económicamente privilegiado, dos cosas me llamaban la atención. En primer lugar, en mi casa se hablaba poco de liberalismo, pero todo el mundo se decía “liberal”. Las conversaciones cotidianas, de hecho, tendían a ensalzar figuras conservadoras (Cánovas, Antonio Maura o José Calvo Sotelo). Ni eso me parecía muy “liberal” ni encontraba referentes explícitamente liberales en la política oficial, pero así se hablaba entonces en el salón de una casa conservadora.

En segundo lugar, se hablaba mucho de nacionalismo. Específicamente, de nacionalismo vasco. Como miembro de una familia perseguida por ETA, lo llamativo no era la violencia, con la que convivíamos a diario, sino la idea de que los nacionalistas siempre eran los otros. Se criticaba duramente al PNV y a la izquierda abertzale, también al PSE, se hablaba de España, se hacían declaraciones de españolidad y en las fiestas de guardar se lanzaban vivas a España y al Rey, pero nadie era nacionalista. Esa perplejidad no me ha abandonado nunca.

He puesto dos nudos encima de la mesa: *liberalismo* y *nacionalismo/estado-nación*. ¿Qué comparten estos elementos? Básicamente, que se corresponden con los procesos de construcción de la modernidad política. Aunque es habitual remitirse a la Guerra de los Treinta Años y a la Paz de Westfalia (1648) para señalar la escena constituyente del estado-nación y del principio de integridad territorial, lo cierto es que las revoluciones americana y francesa han sido y son los principales referentes de la construcción política de las sociedades modernas, con el añadido de que con ellas comienza a hablarse, si bien un poco más tarde, de las clases medias y burguesas, así como del liberalismo político y el parlamentarismo moderno. Al igual que en la sesión anterior, la metodología de mi aproximación no consiste en evaluar la calidad democrática de Francia y Estados Unidos, ni entonces ni ahora, sino reconocer ambas revoluciones como fuente de algunas de las mejores

preguntas que podemos hacernos hoy. Ellos ponen las preguntas, nosotras y nosotros las respuestas, mejores o peores.

1. “Todos liberales”

Si volvemos a los orígenes históricos de la voz “liberal”, encontramos un referente fundamental en la interpretación moderada de la Revolución. Tanto la voz “liberalismo” como la historiografía liberal —Guizot, Thierry o, a su manera, Tocqueville— nacieron después de la caída de Napoleón.

Tal como señala Eric Hobsbawm en *Los ecos de la Marsellesa*, estos historiadores sentían que estaban contando la historia de las clases medias francesas, de la nación francesa, del ascenso del tercer estado. Pero también estaban contando un proceso que trascendía su época y que trascendía la fecha de 1789. Los jóvenes liberales post-revolucionarios leyeron la Revolución, como luego haría Marx, como la historia de su propio ascenso como clase social. Todos están de acuerdo en algo: la conciencia burguesa nace por y a través de la emancipación. Mientras no se emancipó del Antiguo Régimen no compartió una actividad pública común, un contexto de conciencia. No existía algo así como una construcción económica de lo burgués previa a lo político que la revolución política expresaría como “interés de clase”, sino un movimiento de placas social, económico y cultural que se desplegó como proceso social, económico y político general. Fue la revolución la que creó las clases medias (*classe moyenne*) y la que creó su “conciencia” a partir de las *clases disponibles* de Siéyès y los grupos socialmente unificados de “profesionales”. Que los liberales del XIX temprano vieron la Revolución Francesa como una “revolución burguesa” está claro, pero esa construcción es retroactiva y el resultado de una necesidad narrativa. ¿Significa esto, como se dice con desdén desde cierta izquierda, que la Revolución francesa fue una “revolución burguesa”? Debo reconocer que siempre me ha parecido un disparate que la izquierda moderna y contemporánea haya sido adicta a una imagen tan pobre de la modernidad política.

Me interesan dos preguntas al respecto: ¿había burguesía en la Francia de 1789 como para dirigir una revolución? y, no menos relevante, ¿en qué consiste una revolución y una sociedad dirigidas por la burguesía? A la primera cabe responder que un observador de las clases sociales a finales del siglo XVIII habría visto una diversidad muy notable y unas estructuras inconmensurables con la lógica de “burgueses y proletarios” que se impondría más adelante, en otro contexto y por otros motivos. La realidad es que los liberales moderados de los treinta no se identificaban ni con los empresarios ni con los hombres de negocios y comerciantes. Se identificaban tanto con la revolución como con la cultura industrial, en clave progresista y de evolución del espíritu humano: ciencia, tecnología, mercado mundial, industria. Abarcaban un rango de tipos sociales y procedencias mucho más amplio en el que había abogados, médicos y personas de talento en general. Según Hobsbawm, identificar burguesía con empresariado es tener una imagen totalmente descentrada del siglo XIX, luego del periodo revolucionario y post-revolucionario de las clases medias.

La segunda pregunta remite a la revolución: cabe pensar la sociedad burguesa a la manera de una versión liberal del capitalismo, es decir, basada en los principios de propiedad privada, igualdad ante la ley y carreras abiertas al mérito. Estos principios, sin embargo están ya en la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, cuando aún no existían los términos “liberal” o “capitalismo” (salvo en el sentido de persona que vive de la renta de una inversión, que aparece en 1798). A menudo se ha leído la *Declaración* en clave de “revolución burguesa”, puesto que en ella se hallan los derechos fundamentales de propiedad, libertad, seguridad y resistencia a la opresión. Esta visión

omite algunos elementos decisivos: en primer lugar, el punto primero de la declaración, según el cual las distinciones sociales solo pueden basarse en el bien común. Segundo, que se introduce el principio según el cual la igualdad ante la ley implica igualdad para elegir y para ser elegible para todas las dignidades y cargos públicos, conforme a las “capacidades” y sin otra distinción que la de las “virtudes y los talentos”. Tercero, que esta declaración, que alcanzó su máxima expresión en la Constitución de 1791, fue manifiestamente desbordada por la participación popular a partir de 1792-93. En realidad, la pregunta liberal-burguesa por antonomasia es otra: ¿era necesaria la revolución para avanzar socialmente o no?

El liberalismo político necesitaba “a) una teoría que justificara la revolución liberal ante las acusaciones de que necesariamente produciría jacobinismo y anarquía, y (b) una justificación para el triunfo de la burguesía”. Encontró ambas en la idea de que la revolución había sido estrictamente necesaria para cambiar de orden. Y es que, por encima de todas las cosas, las generaciones post-revolucionarias hicieron un aprendizaje fundamental: los cambios no se producen sin participación de los de abajo, incluso los que uno desearía dirigir desde arriba. El sueño de todas las élites modernas, la “revolución desde arriba”, llegó tan dañado a la España de la Restauración como que los liberales franceses de 1830 ya reconocían que tal cosa se había vuelto imposible... en 1789. Aquel verano implicaba afrontar una de las grandes paradojas de la modernidad política: había que protegerse de los viejos peligros (restauración) y de los nuevos (democracia), así como del peligro de que la reacción azuzara de nuevo a las masas (el mayor temor de un liberal). Era y es incuestionable que el conflicto entre patriotas y aristócratas, tal como se venía dando en el seno de las élites francesas hasta la toma de la Bastilla, fue totalmente desbordado y transformado por la irrupción de la gente común. De esa manera se llegó a julio y fue así cómo la Revolución francesa se convirtió en el fenómeno global que hoy conocemos. ¿Lo habría sido igualmente? Probablemente no, y los liberales lo entendieron mucho mejor que sus sucesores.

Hubo un segundo y un tercer aprendizaje decisivos para el tema que nos ocupa hoy: los liberales moderados franceses se negaron a condenar la revolución en bloque y se negaron a condenar cualquiera de sus fases, incluso la República jacobina de 1793-94. Veían aciertos y errores, pero no repudiaban nada. Incluso Tocqueville, a quien tanto interesaba entender la democracia, a ser posible una democracia no jacobina como la norteamericana, asumía que la revolución tenía que ser radical y moderada. Por último, la lección dramática de 1830, que me veo obligado a plantear sin el desarrollo que requeriría: había que elegir entre democracia y liberalismo, lo cual en ningún caso significa que la tradición liberal no contuviera elementos emancipadores compartidos con la democracia. Hemos visto que sí. La cuestión es que liberalismo había llegado a significar admisibilidad a los lugares de decisión (igualdad liberal) y exclusión legítima, luego no arbitraria, de los mismos (declinación liberal de la desigualdad), mientras que democracia, por más que contuviera lo anterior, significaba otra cosa. Democracia significaba Robespierre. Durante todo el siglo XIX, su nombre siguió siendo equivalente a democracia, y no como en nuestros días, a centralismo y terror.

Tal como han señalado numerosos historiadores y filósofos, la centralización político-burocrático-militar no es una tendencia inherente al jacobinismo. Fue una necesidad puntual que sirvió para un fin concreto: ganar la guerra. Los girondinos querían una república federal, pero para reducir la influencia de París, que era el núcleo más progresista del país. La respuesta jacobina fue hacerse fuerte en París, en primer lugar, y centralizar recursos para ser más eficiente en el esfuerzo de guerra. De hecho, la Gironda mandó tropas de provincias a París, pero se pasaron enseguida a los jacobinos. La Francia rural asumió la hegemonía de París y esa fue la manera social e históricamente determinada

en la que se dio al Estado “una base permanente”, creando así “la compacta nación francesa moderna”.

Por tanto, la Revolución francesa ni fue un apaño burgués ni el excedente de la historia que hoy defienden los revisionistas franceses ni un mero derramamiento de sangre terrorista. Solo los reaccionarios más aguerridos habrían puesto en duda que la revolución, con sus aciertos, errores, idas y venidas, enlazaba con la tradición democrática más avanzada, entre cuyos precedentes se encuentran la *Petition of Rights* de 1228 (protección contra la recaudación arbitraria de impuestos), la ley de habeas corpus de 1679 (libertad personal y normas para regir la detención) y la Revolución americana de 1776.

Volviendo a nuestros días, pienso que la paradoja histórica a la que nos enfrentamos es que España es un país con liberales, pero sin liberalismo, y que eso se debe en parte a la ambigua relación de los políticos españoles, sobre todo los liberales, con la revolución. El liberalismo político, al contrario que en otras sociedades civiles europeas, no fue el ingrediente fundamental de la construcción de la esfera pública española, es decir, de las reglas de juego que han regido los debates más importantes desde 1812, y muy particularmente desde 1931, y esto tiene que ver con nuestra manera de entender el consenso, el conflicto y la cuestión nacional.

2. Construcción nacional y normalidad democrática en España

En los últimos tiempos se ha hablado mucho de la unidad de España, esto es, de la fortaleza de la construcción nacional española, y sin duda ese debate enlaza con la revolución y con la cuestión de la modernidad política. Por estos motivos, los libros a los que más veces he recurrido en este tiempo han sido libros sobre la Revolución francesa y, en clave más contemporánea, un libro importante de Michael Billig titulado *Nacionalismo banal*.

Me interesa Billig porque el objeto de su investigación son las formas rutinarias, diarias, digamos “frías”, del nacionalismo. Es decir, las que quedan fuera del encuadre político y científico normalizado, que asimila el nacionalismo a manifestaciones “calientes” y exóticas. Para él, el nacionalismo no aparece como excedente pasional, sino como algo endémico o natural. Su tesis principal plantea que en las naciones/estados-nación consolidados, reconocidos como tales en el orden internacional, “la nacionalidad se ‘enarbola’ o recuerda de forma continua. [...] La nacionalidad suministra un telón de fondo continuado a [los] discursos políticos. [...] La imagen metonímica del nacionalismo banal no es la de un bandera agitada conscientemente con ferviente pasión, es la de una bandera que vemos colgada en un edificio público y pasa desapercibida”.

Esto es coherente con el dato de que para la Revolución Francesa la nación es un proyecto a realizar, no una realidad histórica preexistente o un dato natural. Esto es lo realmente interesante tanto de la rama democrático-plebeya de la revolución como de su vertiente liberal moderada: entienden que la nación francesa es en gran medida una novedad y una repetición, es la construcción de sus clases medias, sí, y también de su pueblo, de su contexto de conciencia, de sus estructuras de sentimiento, de unas disposiciones naturales, de una “latencia constante”, de un sentido común, de un *habitus*, de una normalidad específica.

El liberalismo político del XIX, con las debidas reservas, puede leerse como una excelente escuela de constructivismo, y si algo cabe echar de menos en los debates recientes es precisamente una actitud

más constructivista. “Hemos hecho Italia, ahora tenemos que hacer los italianos”, como decía el nacionalista italiano Massimo d’Azeglio es un enunciado tan válido para el estado-nación más consolidado como para los grupos sociales más efervescentes. La clave de la creación exitosa de identidades nacionales pasa por crearlas “como si” se tratara de rasgos naturales, pero siempre reconociendo el punto de construcción, el resto de caos, diríamos con Castoriadis, que se halla en la base de todo orden. Al contrario de lo que se estilaba en algunos discursos contemporáneos, las identidades son constructos imprescindibles. Construir formas de vida abierta, democráticas, libre e iguales también es construir las identidades necesarias para levantar y mantener un edificio institucional de este tipo. Si los liberales del XIX hubieran despreciado las identidades habrían escamoteado uno de los factores fundamentales de la construcción social y política que estaba en juego en su época. Que no lo hicieran nos plantea una pregunta que no estamos sabiendo responder.

En términos generales, hay dos factores fundamentales para el abordaje de la cuestión nacional: el problema del lugar de enunciación y el problema del tiempo y el movimiento. Si partimos de que “la nación se ensalza a sí misma de manera ordinaria” y que nuestra imagen de cualquier sociedad coincide con la de la vida en un estado-nación, entonces el mero hecho de no tener un proyecto político “nacionalista” no nos convierte en árbitros ni de las razones ni de las pasiones ajenas, tal como sugiere Billig, ni convierte a los otros en un todo irracional. O lo que es igual, no se puede abordar ninguna cuestión nacional si no se parte de la premisa de no existe un grado cero de nacionalismo. Los historiadores liberales moderados aprendieron y enseñaron esta lección cuando entendieron que no había tal cosa como una Francia prerrevolucionaria a la que volver, y que si querían construir su nación política iban a necesitar hacer política, llegar a acuerdos, reconocer que la revolución era Mirabeau y era Robespierre, que no podían resolver sus paradojas históricas sin la gente común, por más que la temieran, y que, en definitiva, Francia era un proyecto en 1789 y no había dejado de serlo en 1830. Era un proyecto histórico, sujeto, como todo proyecto y como toda reflexión importante, a las variables tiempo y movimiento.

Toda nación es siempre articulación y construcción de elementos históricos que en muchos casos no preexisten al proceso en curso. Esto implica también la posibilidad de la extrañeza y de reconocer la extrañeza del otro con respecto a uno, e implica reconocer y ser capaces de trabajar en claves anti-esencialistas tanto hacia delante como hacia atrás. Este es un debate filosófico e histórico, pero también un problema político: Billig recuerda acertadamente que los representantes públicos, cuando representan, están hablando “en nombre de” (porta-voz), pero también dibujando (re-presentando) a las personas en cuyo nombre hablan.

En definitiva, lo más impresionante de este periodo no está consistiendo en sus excesos, sino en sus déficits: (1) no sabemos reconocer la cuestión nacional como un problema propio, solo como algo que agitan los otros; y (2) solo sabemos pensar la cuestión nacional, que es la cuestión de la modernidad, sustrayéndole la dimensión histórica —exceptuando algunas versiones geo-histórico-esencialistas, que las ha habido—, neutralizando las variables tiempo y movimiento, esto es, pensando estática y esencialistamente.

Hasta aquí lo que deseaba plantear. En la primera sesión planteé tres interrogantes que me gustaría repetir hoy para finalizar. Siguen pareciéndome importantes y responderlas con las claves que han ido surgiendo puede resultar más provechoso que plantear otros.

1. La cuestión constitucional/constituyente. ¿Somos capaces de pensar la idea de movimiento dentro de nuestro campo institucional? En comparación con la tradición del liberalismo político

europeo y con el campo revolucionario francés diría que no.

2. La cuestión del nosotros. ¿Hemos estado a la altura de la idea ateniense de que nuestras instituciones son más ágiles y nuestra democracia más profunda en la medida en que construimos espacios de proliferación y resolución democrática de nuestros conflictos sociales, económicos, políticos o identitarios? La dejo planteada en los mismos términos, con la esperanza de que las reflexiones sobre la Revolución francesa ayuden a repensarla y dotarla de más matices.
3. La cuestión de la opinión pública. ¿Disponemos de instituciones capaces de poner y tramitar el conflicto en el centro de la vida pública? Pienso que una construcción liberal de la opinión pública española habría aportado mucho a esta tarea.

Fecha de creación

25/01/2018

Autor

Eduardo Maura

Nuevarevista.net