

## ¿Fin de la modernidad política?\*

ERMANNNO VITALE

Universidad de Sassari, Italia

Intentaré reconstruir y discutir esquemáticamente algunas de las tesis que Marco Revelli ha ido redefiniendo en estos últimos cinco años, a partir de *Oltre il Novecento* (Einaudi, Turín 2001 [*Más allá del siglo XX*]) para llegar, a través de *La politica perduta* (Einaudi, Turín 2003 [*La política perdida*]), a las conclusiones provisionales, que en cierta medida asumen la forma de una reflexión crítica compleja, en el largo ensayo *L'epoca delle fini* [*La época de los fines*] incluido en G. Barberis, M. Revelli, *Sulla fine della politica. Tracce di un altro mondo possibile* (Guerini, Milán 2005).<sup>1</sup> Este último trabajo repite de manera sustancial las ideas sostenidas en los dos libros precedentes, y que retomo porque confirma que no estamos discutiendo sobre posiciones superadas por completo, o parcialmente, por el mismo autor.

Planteo una consideración inicial, tal vez solamente subjetiva, pero no por ello irrelevante, para confesar la dificultad que enfrento al tratar estas tesis. A través de una escritura de gran calidad literaria, los dos libros esbozan recorridos sugerentes, en los cuales los elementos afines que comparto de manera inmediata —es decir, la indignación moral y el amargo pánico por el rápido eclipse de la civilización de los derechos y el fastuoso retorno de una mezcla de cultura reaccionaria y clerical, si no es que de un clima turbio de restauración de modelos autoritarios y de la subversión de las clases dirigentes en formas que pensábamos ya definitivamente archivadas— tienden a oscurecer la capacidad de análisis racional. Pero justo para resistir a este canto de las sirenas, me propuse seleccionar y comparar algunos pasajes de este derrotero tan sugerente, echando mano de citas que asumen casi por sí mismas la formas de interrogaciones simples pero cruciales, y quizá de contradicciones, sobre las que vale la pena, a mi juicio, profundizar la reflexión.

## 1. ¿Siglo de los asesinos o tiempo de los derechos?

Bobbio sostenía que, a pesar de todas las tragedias y errores, el siglo XX, y especialmente su segunda mitad, al menos en occidente, materializó la modernidad política iniciada con Hobbes, con el artificialismo político y con la «revolución copernicana», vale decir con la prioridad axiológica del individuo sobre el grupo de pertenencia. En la introducción de *El tiempo de los derechos* escribía: «derechos del hombre, democracia y paz son tres momentos necesarios del mismo movimiento histórico. Sin derechos del hombre reconocidos y protegidos no hay democracia; sin democracia no hay las condiciones mínimas para la solución pacífica de los conflictos».<sup>2</sup> Agregaba que la dimensión cosmopolita, la universalidad de las garantías y no sólo la atribución de los derechos era la condición de la paz mundial. No había triunfalismo en las palabras de Bobbio, que de hecho concluía el libro con amargas reflexiones ante la retórica de los derechos, pero al mismo tiempo con palabras prometedoras para el largo plazo, para los tiempos de los movimientos históricos amplios, que atraviesan los siglos:

[...] no habría que estar muy alegres si no fuese porque un gran ideal como el de los derechos del hombre trastoca completamente el sentido del tiempo, porque se proyecta en los tiempos largos, como todo ideal, cuya ocurrencia no puede ser objeto de una previsión... sino sólo de un presagio.

Es verdad que una cosa es desafiar, otra es vencer. Pero también es verdad que quien desafía, lo hace porque tiene confianza de vencer. Ciertamente no basta la confianza para vencer, Pero si no se tiene confianza, la partida está perdida antes de comenzar. Si después se me pregunta qué se necesita para tener confianza, retomaría las palabras de Kant... conceptos justos, una gran experiencia, mucha buena voluntad.<sup>3</sup>

*Más allá del siglo XX [Oltre il Novecento]* empieza, por el contrario, a pesar de todas las concesiones al movimiento histórico necesario que vincula derechos, paz y democracia, con una declaración de absoluta bancarrota moral, social y política, que viene de lejos y está destinada a permanecer, a marcar nuestro futuro en todos sus aspectos: retomando no a Kant sino a Rimbaud, Revelli ante todo lee el siglo no como el tiempo de los derechos, sino como «el tiempo de los asesinos», es decir un siglo dominado por una violencia inaudita, expresable en números nunca antes vistos, cuyos frutos venenosos seguirán intoxicando el futuro quién sabe hasta cuándo, «incluso cuando la fanfarria haya girado».<sup>4</sup>

Pero no sólo es cuestión de números: la violencia es el *signo* del siglo además de la guerra, además de la participación de los civiles en la guerra y de los millones de muertos que ahí surgieron; es el signo del siglo también en las relaciones sociales y productivas, relaciones en las que la cantidad, por así decir, se convierte en mutación cualitativa y, de esta forma, en un nuevo signo de las relaciones sociales y políticas: podemos considerar, afirma Revelli,

[...] este salto de escala en el alcance destructivo de los conflictos como una de las formas de la tendencia más general a la masificación que ha caracterizado la época... Una vocación a lo desmesurado y a lo gigantesco que ha marcado el perfil de la hiper-modernidad del siglo XX, de la misma manera que la ampliación sin límites de la producción de los consumos, o de la exasperada dinámica demográfica, o de la vertiginosa multiplicación de la comunicación y de la información [...].<sup>5</sup>

En conjunto, el siglo le parece a Revelli contradictorio y obsesivo: tiempo de «una red inextricable de sofisticación técnica y de delirio político, de racionalidad refinada de los instrumentos y de crudeza bárbara de las motivaciones sobre cuya base la destrucción de las vidas humanas fue planificada y decidida».<sup>6</sup>

Todo esto, repito, no vale únicamente para la guerra, o para los nacionalismos y los totalitarismos que la generaron. Caracteriza también a las relaciones sociales y productivas de las democracias, y encuentra su símbolo y su lugar en la fábrica, en la que se expresa la centralidad indiscutida, compartida por todos, del Trabajo. Del mismo modo que en todos los aparatos que terminan por asemejarse al gigantismo y a los mecanismos de deshumanización (las grandes «máquinas» del partido y del sindicato, la burocracias tentaculares e hipertróficas de los estados contemporáneos). Un Trabajo que deja de ser un medio para convertirse en un fin en sí, y de ese modo transforma la ambición del *homo faber* en su delirio, en la total pérdida de sentido:

Paradójicamente, aquello que debería haber sido el recurso salvador del siglo, el instrumento a través del cual el hombre habría podido reencontrarse a sí mismo, recuperando su propia naturaleza alienada, parecería revelarse aquí como el médium de la pérdida: el terreno dentro del cual la humanidad en su conjunto pierde el control sobre su propia obra, la paternidad de su propio producto, hasta la medida de su propia responsabilidad. Este trabajo que a través de la política hubiera podido emancipar a toda la humanidad termina, en realidad, por atraer y absorber dentro de su propia dimensión enajenada... a todo el universo social, colonizando esferas que hasta ahora habían permanecido autónomas o intactas, arrollando separaciones conservadas como «sagradas», invadiendo mundo vitales hasta entonces íntegros. Todo se vuelve, de alguna manera, *trabajo*: la guerra, el arte, lo sagrado, el pensamiento, la política...<sup>7</sup>

Incluso después del fin de la época de la fábrica taylorista-fordista, de la cadena de montaje, el trabajo no se convierte en un recurso de salvación, su aspecto no cambia. Su veneno sigue intoxicando aún cuando la fanfarria parezca haber girado, y el trabajo hiper-tecnológico de nuestros días parece menos fragmentario y repetitivo, más controlado, más creativo y sobre todo libremente elegido como dimensión existencial (el hombre «toyota»)<sup>8</sup>.

La interpretación es sugerente, seductora, y da en el blanco de manera parcial. Sentarse frente a una computadora no parece ser más liberador que estar de pie en un lugar de la cadena de montaje. Pero, llevado hasta sus extremas conse-

cuencias, convertido en signo del siglo pasado y del lapso de principio de siglo en el que nos encontramos, en el análisis de Revelli aparecen como venenos aspectos que quizás ingenuamente siempre habíamos imaginado como remedios, como antídotos, y en los cuales se tendría que haber concretado el tiempo de los derechos, pasando lenta y fatigosamente de la concepción ideal de los derechos a su positivización, y luego a su efectiva garantía y especificación, ya sea en el ámbito interno o en el internacional. El estado democrático de derecho, que protege y garantiza también los derechos sociales, parecía ser la etapa más avanzada del movimiento histórico necesario (derechos, paz, democracia) del que hablaba Bobbio. En el análisis de Revelli descubrimos, por el contrario, que el *Welfare State* es, a pesar suyo, parte del mal, remedando el modelo de la fábrica, las formas del gigantismo y el culto del trabajo; en una palabra, expresando él también el delirio del *homo faber*:

[...] el así llamado estado social acaba configurando, paradójicamente, la más a-social de todas las condiciones humanas o en todo caso la menos compatible con la supervivencia de esas relaciones de reciprocidad en las que, todavía, detrás de las cosas se «veía» a las personas. Dentro de los productos, los productores. Y al lado de las prácticas de asistencia, su «razón social», el núcleo corpóreo y visible de participación (de tiempo, de lugar, de memoria) y de relaciones (de *sociabilidad*) sobre las que se funda el sentido de la «curación».<sup>9</sup>

El estado social, con sus procedimientos universalistas pero impersonales, forma parte, entonces, de la gran máquina social y productiva del siglo de los asensinos. Sin duda es asimismo una respuesta «de masa» a la masificación de las necesidades, a los números demográficos que en el siglo pasado aumentaron desmedidamente. ¿Pero es sólo esto? ¿No es también la arquitectura institucional la que, no obstante sus muchas fallas, le dio sentido, en algunas regiones del mundo, a la segunda mitad del siglo, en tanto que tiempo de los derechos? ¿La que hizo avanzar un paso adelante en la dirección de ese recorrido histórico necesario que se realiza a través de la conjugación de derechos, paz y democracia? O, con la fórmula eficaz de Habermas, ¿no son los estados e instituciones supranacionales que protegen y tutelan los derechos fundamentales el único modo de pensar y realizar formas de «solidaridad entre extraños», justamente frente al *hecho* de los grandes números, a la masificación-globalización que parece aniquilar de manera inexorable al individuo?

## 2. ¿De la solidaridad entre extraños a la comunidad de los voluntarios?

*In nuce*, pero no tanto, se lee en Revelli una alternativa a mi modo de ver ambigua y preocupante, que ya debería ser vista como esas jugadas que la experiencia del juego sugiere no repetir a los ajedrecistas experimentados, a los profesionales, por

más prometedoras que puedan parecer en un primer momento. Más allá de la metáfora, continuamente asoma en Revelli la idea de que la salvación puede encontrarse en algún regreso a una cierta idea de comunidad. Ciertamente, no a cualquier forma de comunidad: en muchas partes del libro hay formas de comunidad que el propio Revelli condena sin remedio. ¿No eran acaso el nazismo y el fascismo, y más en general, los nacionalismos y los totalitarismos, expresiones de una visión organicista, antimoderna, antiiluminista, irracionalista de la política? ¿No está acaso la idea exasperada de *Heimat*, de la patria, detrás de las peores violencias del siglo? Naturalmente, lo recalco, no cabe ninguna sospecha de que Revelli se deje llevar por estas nostalgias comunitarias (que desdichadamente regresan). Pero entonces, ¿de qué comunidad tiene nostalgia Revelli? De las pequeñas comunidades *face to face*, «de la trama de vínculos de reciprocidad y de asistencia mutua que garantizaban la cohesión social en las sociedades tradicionales, y que siguieron dominando el horizonte decimonónico».<sup>10</sup> Comunidades que justamente habría demolido el estado social, adjudicándose sus funciones y haciendo de ellas materia de intercambio y negociación así como de un espontáneo darse al otro, con la condición de que este «otro» sea un otro que pertenece a la comunidad. Este tipo de socorro mutuo y de darse de manera espontánea, fuera de una lógica mercantil y/o de poder, de alguna manera se volvió a presentar, por un momento, en lo que convencionalmente definimos como «el sesenta y ocho». De ahí, de esa creatividad sin objetivo, frívola y gratuita en el sentido más noble del término, venían aquellos que idearon y planearon la pequeña máquina que habría producido la tercera revolución industrial, la PC. Pero el que resultó triunfador, «poniendo a trabajar» la creatividad, fue el «caimán» Bill Gates. ¿Y, entonces, qué tipo de comunidad se podrá salvar?

No quiero extenderme sobre el tema de la comunidad, sobre la violencia interna en las comunidades tradicionales, sobre su evidente impotencia frente a los grandes flujos, sobre los empujes y contra empujes que atraviesan y convulsionan al mundo contemporáneo.<sup>11</sup> Pero, si las comunidades pequeñas son el único recurso que nos queda para pensar que otro mundo es posible, me temo entonces que estamos en la desesperación más oscura. Si así estuvieran las cosas, lo que no puede excluirse, no nos quedaría más que esperar a que se cumpla el destino, ya sea de manera inesperadamente salvadora —bajo forma de providencia, de astucia de la razón o de heterogeneidad de los fines— ya sea de manera coherentemente letal, para la disolución total de la razón política y de sus arquitecturas institucionales.<sup>12</sup>

Aunque de manera indirecta, Revelli propone una respuesta, contraponiendo a la trágica figura política del Militante del siglo XX, sobre todo del militante comunista —dedicado al partido hasta el sacrificio, si es necesario hasta su muerte, es más, que encuentra en la muerte misma demandada por el partido, la última razón de fidelidad al partido mismo, aun en el disenso, el último servicio que se le rinde y que da sentido existencial al haber vivido como militante (ejemplo magis-

tral de fusión comunitaria entre yo y todo)— la figura decididamente no institucional, si no es que anti-institucional, del Voluntario.

Aquellos, que compondrían la contradictoria «comunidad espontánea» de los voluntarios...

[...] a la extensión y enrarecimiento de los procesos de los que pretenden discrepar no oponen un modelo organizativo igual (en sus dimensiones) y contrario (en su potencia): un aparato similar a la «megamáquina» que los oprime, sino más bien la concreción y densidad —el *estar en las cosas* sin transformarse en ellas— de proyectar, gracias a la capacidad comunicativa, dentro de las largas redes de comunidades globales de geometría variable... [proponiendo] un modelo de «alteridad» para *vivirlo* y no para *construirlo*.<sup>13</sup>

Una vez más, nos encontramos frente a una descripción fascinante desde el punto de vista literario, pero que tiene que saldar cuentas con una simple objeción. ¿Todos los militantes no eran, al principio, voluntarios? O bien, ¿no son los militantes el producto de la transformación organizativa de un voluntariado vencedor (si se trata de un voluntariado auténtico)? Tomo de las mismas páginas de *Más allá del siglo XX [Oltre il Novecento]* una página de Koestler que me parece que plantea de manera implícita esta pregunta:

Rubasciov (un dirigente del partido comunista clandestino) se bajó (los taxis de esa pequeña ciudad no tenían todavía un taxímetro). «¿Cuánto es?», pregunta. «Nada», responde el conductor [...]. «Para la gente como usted, señor, el viaje es siempre gratis [...] si su joven amigo tuviera necesidad de algo [...] mi estación está frente al museo. Le puede mandar mi número, señor.»<sup>14</sup>

¿No es acaso el taxista un «simpatizante comunista», esto es, en el momento en que ofrece su consabida y gratuita disponibilidad, un voluntario auténtico, pero completamente disponible, si Rubasciov o alguien en su nombre se lo pidiera, a transformarse en seguida en un militante orgánico, que forma parte de manera activa de la organización? ¿Y no fue presumiblemente por decisión espontánea que Rubasciov se convierte en militante del partido? ¿O debemos repensar la política mediante la categoría de la revolución permanente? Y, una vez acogida esta perspectiva, y puesto el acento sobre la voluntad, me pregunto: ¿cómo pueden rechazarse, desde el punto de vista de la argumentación racional, las sirenas, no menos seductoras, de la «revolución permanente» igual y contraria, o las sirenas de la reacción? Por ejemplo, ¿no fue también el fascismo italiano en sus orígenes un movimiento de voluntarios?

O bien, si las cosas no son así —si estoy malinterpretando las cosas, equivocándome por falta de imaginación, por incapacidad de concretar la figura del voluntario propuesta por Revelli—, pido perdón pero al mismo tiempo pido ejemplos, y repito la pregunta: ¿quién es, o mejor, cómo debería comportarse el volun-

tario según Revelli, para «*estar en las cosas sin transformarse en ellas*», ofreciendo un «modelo de alteridad para *vivirlo* y no para *construirlo*»?

### 3. La posmodernidad: ¿inversión de la inversión?

En *La política perdida* [*La politica perduta*] Revelli parece casi seguir el hilo del argumento de su libro anterior, y junto con los miles de hilos del siglo XX, al mismo tiempo llevar su reflexión a los orígenes de la modernidad política y a su desarrollo complejo, hasta plantear la siguiente pregunta capital: ¿es oportuno que occidente recupere la (presunta) consciencia de sí mismo *reconstruyendo* el sentido de la marcha indicado por el tiempo de los derechos, o sea la «razón social» de su criatura, de la modernidad política? O la obsesión de la seguridad que brota del manifiesto *neocon —Paráiso y poder* de Kagan— y aparentemente empuja al occidente contra sí mismo, ¿no es, por el contrario, exactamente la *apoteosis* del Leviatán como paradigma de la política moderna, es decir de ese paradigma del cual se invoca su restauración como vía de salvación? En suma —y en ello consiste la provocación intelectual de Revelli —¿no sería necesario declarar finalmente *agotada* la modernidad para apuntar hacia un nuevo paradigma, como la misma modernidad supo hacerlo en su momento con la revolución copernicana, invirtiendo el paradigma ético-político de los antiguos, inútilmente anclado a la búsqueda armónica del bien común, frente al hecho del conflicto entre ideales e intereses?

Resulta difícil resumir en unas cuantas frases trilladas un libro de tamaño pequeño pero denso de sugerencias como es *La política perdida* [*La politica perduta*]. Sin embargo, corriendo el riesgo de la simplificación y recurriendo a la acostumbrada distinción entre *pars destruens* y *pars construens*, podemos decir que, en lo que respecta a la primera, Revelli declara fallido, o en todo caso destinado al fracaso, el paradigma de la modernidad política, *latu sensu* hobbesiano, que pretende refrenar en los hombres el mal activo, intraespecífico, la violencia salvaje e indomable simbolizada por el monstruo marino del libro de Job, el Leviatán, racionalizándolo, haciendo de él el instrumento del control de sí mismo a través de la construcción de un Leviatán artificial que monopoliza el uso legítimo de la fuerza:

[...] *el mal se justifica, asumiéndolo*. Lo incomprendible es racionalizado, apropiándose de él de manera exclusiva y transformándolo en «artefacto» (esto es en realidad el leviatán de Hobbes: una máquina, un autómata «construido» —o mejor, ensamblado— por los hombres según la razón). Es —como se ha visto— el gran descubrimiento y al mismo tiempo el pecado original de la modernidad, visible de manera particular en la política. La solución, provisional, para conjugar responsabilidad y negatividad. Toda la concepción moderna del estado y de la política avanzará, a partir de ahora —en cierta medida— hacia la dirección de un uso racional y salvador

del «mal» (como medio) para obtener como resultado «el bien» (el orden, la convivencia). En la perspectiva de una plena responsabilidad humana del mal, éste se incorpora en los instrumentos del «gobierno» y se pliega al proyecto totalmente humano del ordenamiento del mundo, según la lógica específicamente propia de la política moderna en la que «el mal se combate con el mal» y «del mal puede derivar el bien».<sup>15</sup>

Pero, según Revelli, la deuda originaria, no sólo filológica, con el monstruo marino, expresión de la violencia brutal sigue reflorciendo bajo las formas del racionalismo jurídico y político, en la *machina machinarum* del estado moderno, no obstante los límites (aparentes) que el liberalismo europeo se ha esforzado en ponerle, desde Locke hasta nuestros días, un liberalismo cómplice y colaborador, a pesar suyo, del monstruo, precisamente al intentar «domesticarlo»:

Basta leer las páginas weberianas sobre la «ética de la responsabilidad» como forma específica de la ética en política, para comprender qué tanto de ese elemento sacrificial por excelencia —elemental y salvaje: precivil, prejurídico, antiformal como ningún otro— que es la violencia (la violencia desnuda, como ejercicio incondicionado e ilimitado de la fuerza), ha sobrevivido entre los mecanismos del gran aparato formalizado legal-racional. Qué tanto interviene en la definición del alma del estado. No un papel subalterno, o marginal, de pura «cosa» accesoria, sino como parte fundante, para establecer un límite. Para marcar el círculo mágico del político y para indicarnos quién está dentro y quién está fuera de él. Quién tiene derecho a constituirse en sacerdote del «dios terreno» y quién no.<sup>16</sup>

Y la prueba de iniciación de tal sacerdote, del profesional de la política moderna, es justo «la disponibilidad a la práctica de la violencia», o bien la disponibilidad para asumir la absoluta autonomía del político, en una acepción aún más fuerte que aquella sugerida por Maquiavelo, para quien los medios utilizados por el príncipe para mantener el estado, a condición de que sean eficaces, serían siempre «alabados». «Alabados —decía— *incluso si* son malvados. Alabados —podríamos agregar ahora— *precisamente porque* son malvados».<sup>17</sup> Hoy día, sostiene Revelli, deberíamos tener más valor para reconocer que el paradigma político de los modernos ya no funciona, porque, a pesar de los éxitos parciales del connubio derechos humanos-democracia, el pecado original de la modernidad parece reaparecer bajo la forma de un terrible como inusitado *redde rationem*:

[...] [el leviatán artificial] se transforma en su opuesto: en una potente máquina de producción de desorden e inseguridad. En un aparato destinado a reproducir en escala ampliada exactamente ese «opuesto» —la inseguridad— para cuya reducción había sido proyectado y construido. Léanse, a título de admonición, las páginas de los diarios del 10 de abril de 2003: la descripción de las calles de Bagdad el día en que llegaba a su epílogo la operación más dura del nuevo siglo puesta en acto para restaurar el orden y la seguridad «globales» con el instrumento más consolidado del paradigma político

moderno —la violencia concentrada e institucionalizada. [...] Son imágenes que recuerdan más el horror del estado de naturaleza hobbesiano que la obra feroz pero ordenadora del «dios mortal» que tenía que haber garantizado su superación, como si por una atroz burla de la historia, el leviatán hubiese de golpe retrocedido a su primitiva ferocidad bíblica, y la moderna teología de la fuerza revelara, al final de la parábola, la carga total de negatividad que había marcado su origen.<sup>18</sup>

En cuanto a la *pars construens*, Revelli dedica el capítulo titulado, de manera significativa, *En búsqueda de una «política del futuro»* y, en particular, el párrafo «¿Hacia un nuevo “paradigma político”?». El sentido completo de la propuesta puede resumirse en dos citas, que me limito a yuxtaponer sin comentarios ulteriores:

Si se está generando un nuevo paradigma político [...] diríamos que sólo podría estructurarse sobre una nueva mutación «cardinal»: sobre una deconstrucción drástica de la tradicional verticalidad típica de la política (tanto de los antiguos como de los modernos: de sus proposiciones del dominio soberano, del control y del mando desde arriba, de la monopolización de la esfera pública y del campo decisional). Y sobre la difícil, lenta y fatigosa reconstrucción de una dimensión horizontal, en la cual la capacidad de instituir relaciones, de corresponsabilizar y de compartir preva- leza sobre las tecnologías simples del poder «ejercido sobre» (sobre territorios, comunidades, individuos, asumidos como destinatarios y en el mejor de los casos utilizados).

No es, como podría creerse, una restauración – un retorno al paradigma de los antiguos, a la idea de una justicia natural inscrita en el orden de las cosas a la que debe conformarse el poder de los hombres. Surge, por el contrario, como una apertura frente al paradigma de los modernos, a la luz de sus caídas. De la conciencia, fatigosamente adquirida después de la fractura y de las catástrofes modernas tardías, de lo insostenible «del dolor inferido al inocente como precio de la armonía universal». Esto afirma el principio que actualmente se ubica más allá de aquel paradigma ferozmente racional-instrumental, según el cual «la injusticia no puede ser el precio de ninguna política, por más alto y noble que sea el ideal que esa persigue... ninguna política [puede ser considerada] conforme a la justicia si el seguimiento de su fin implica el precio de la injusticia, del mal causado al inocente.<sup>19</sup>

Admito que, francamente, la *pars construens* de Revelli me deja perplejo. Bobbio le hubiera probablemente preguntado, como les pregunta a los defensores de la *libertas maior*, prometida por la sociedad sin estado preconizada por el comunismo, de qué modo se podrían haber resuelto las controversias entre los individuos en ausencia del derecho, y de un monopolio eficaz del poder de coacción.<sup>20</sup> Pero, de la misma forma reconozco francamente que la *pars destruens* invita, con buenos argumentos, a no cerrarse en la fortaleza teórica de la modernidad hobbesiana o kantiana. En el fondo, es preciso recordar que las contradicciones y el carácter engañoso —de pacto inicuo— del paradigma hobbesiano de la seguridad, ya habían surgido con claridad en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* de Rousseau.

El análisis de Revelli nos invita a reflexionar con seriedad sobre la oportunidad de llevar a cabo, por lo menos, una revisión profunda de nuestro sentido común «occidental» liberaldemocrático, una revisión orientada hacia un redimensionamiento ulterior y a una limitación jurídica de la «política del dominio»; esto es, del uso del miedo, del secreto y de la mentira que siempre han estado en el núcleo más interno del poder, y por tanto en el fondo oscuro del mismo estado democrático de derecho, tanto más cuando éste alcanza dimensiones comparables a la gran armada de Alejandro, más que a la pequeña balsa del pirata. Y que señalan con fuerza de qué manera, en esta política renovada de potencia tecnológico-militar y de disfrute irracional de los recursos naturales limitados, se corre el riesgo de la extinción. Pero, las respuestas que ofrece me parecen —repito— partidas ya jugadas, que evocan sugerencias comunitarias y religiosas (se insiste en la referencia al hombre planetario del padre Ernesto Balducci)<sup>21</sup> o de matriz frankfurtiana, más que la construcción laica de instituciones capaces de persistir en el siempre difícil camino que podría conducir a la realización no del hombre nuevo en la mítica comunidad roussoniana de Clarens, sino a la solidaridad civil entre esas ramas torcidas que son los seres humanos —cuya condición de ser ajenos entre sí se considera *no sólo un hecho, sino en la mayoría de los casos, una fortuna*. La solidaridad entre extraños: una utopía menor, es cierto, pero quizás, justo por esto, tal vez, capaz de evitar el riesgo de su transformación en dis-utopía.

#### 4. ¿Regreso a la dialéctica del iluminismo?

A propósito de partidas ya jugadas, tal vez vale la pena detenerse brevemente en aquella que, desde mi punto de vista, constituye, a pesar de la parquedad de las referencias, el soporte filosófico más profundo de las posiciones de Revelli: la dialéctica del iluminismo de Adorno y Horkheimer y el sutil nihilismo político que paradójicamente termina por invadirla.<sup>22</sup>

Considerado en su totalidad la interpretación y el *pathos* que Revelli produce en estos tres ensayos, me ha recordado la nota intitulada *Alud (Valanga)*, que cito casi completa:

En la actualidad no hay grandes cambios. Un cambio es siempre hacia lo mejor. Pero cuando, en tiempos como éstos, la angustia ha llegado al colmo, el cielo se abre y vomita su fuego sobre los ya perdidos. Lo que se llamaba habitualmente realidad política y social causa en principio esa impresión [...]. Rearme, tensión en el Mediterráneo, y otros conceptos de similar grandilocuencia han terminado por ocasionar a los hombres una angustia real, hasta que estalló la primera guerra mundial. Luego vino, con cifras cada vez más vertiginosas, la inflación. El detenimiento de la inflación no representó un cambio, sino una calamidad aún mayor: racionalización y despídos. Cuando el número de votos de Hitler empezó a subir, primero en forma

débil, pero regular, era ya evidente que el alud se había puesto en movimiento [...]. En Alemania el fascismo ha vencido con una ideología groseramente xenófoba, anticultural y colectivista. Ahora que devasta la tierra los pueblos deben combatirlo, no hay otro remedio. Pero no está dicho que cuando todo termine deba difundirse por Europa un aire de libertad, no está dicho que sus naciones puedan convertirse en menos xenófobas, anticulturales y seudocolectivistas que el fascismo del que han debido defenderse. *La derrota no interrumpe necesariamente el movimiento del alud*. El principio de la filosofía liberal era el de *por-si-acaso*. Hoy se diría que rige el de *o-esto-o-lo-otro*, pero como si de cualquier forma, ya todo estuviera decidido para lo peor.<sup>23</sup>

La nota presenta algunos trazos —por ahora sólo algunos— de un presagio impresionante. Sin embargo, en esta nota, como en algunos pasajes de Revelli, si la derrota de la razón —que pasaría por su carácter instrumental y sólo instrumental— asume la fuerza absoluta de lo inevitable y se eleva al rango de la metafísica, ello significaría que estamos abriéndole las puertas al enemigo que queremos combatir. Esto sucede cuando se pone en juego *algo más* que un eclipse de la razón, para retomar otro título famoso del mismo Horkheimer, o la salida del tiempo de los derechos. Un eclipse termina, una salida no excluye la posibilidad del regreso. El «alud», por el contrario, alude a la negación total de la posibilidad de que se den leviantes liberales y democráticos estables. Un estado, y un sistema internacional, que asuman las formas del estado de derecho, parecen decirnos Adorno y Horkheimer, no representan más que un paréntesis ilusorio. Se trata de una interpretación que considera a la democracia (o mejor, a la triada paz, derechos, democracia) incapaz de esconder a largo plazo la naturaleza profundamente represiva y «fascista» del leviatán: del monstruo que, por su propia naturaleza de enorme concentración de fuerza, si bien creado desde abajo, por los individuos, escapa cuando puede a su control, adquiere vida y fines propios y, en tanto que organismo poderosísimo, periódicamente exige su sacrificio. De este modo, la esencia fascista del estado es tan irredimible que «la derrota no interrumpe necesariamente el movimiento del alud». Rimbaud diría: aun cuando la fanfarria haya girado. La reflexión de Revelli empuja con la definición del siglo XX como el siglo de los asesinos; concluye, provisionalmente, con el reclamo a la lección de la primera escuela de Frankfurt que cierra el ensayo *La época de los fines* [*L'epoca delle fini*].

Pero, me pregunto: ¿no es su elevación a la categoría de la necesidad la más fuerte legitimación moral y política del fascismo, contra el cual realmente no podemos hacer nada? Y, aunque así fuera, ¿no deberíamos proponernos ampliar lo más posible el paréntesis, en vez de apresurarnos a cerrarlo, descuidando la fatiga (de Sísifo, indudablemente) de la construcción de los límites y garantías institucionales, en lugar de eludir el espejismo de la constitución espontánea de las redes de los liliputienses? O sea, suponiendo con ligereza, como les ocurrió a los liliputienses de Swift,<sup>24</sup> que sabemos encarcelar y volver inocuos, de una vez por todas, a los grandes leviantes.

NOTAS

\* Texto revisado de la conferencia presentada en el seminario «Repensar la modernidad política. Temas recurrentes y duras réplicas de la historia», en el seno del proyecto de investigación nacional «La democracia de los ulteriores. Entre retos globales y tendencias particularistas», que se llevó a cabo en Alghero (Sassari), en abril 2006. Traducción: Corina Yturbe.

1. Marco Revelli (1947), profesor de Ciencia política en la Universidad del Piemonte Oriental, es el pensador más interesante de la izquierda radical italiana. A decir verdad, su reflexión sobre temas que se plantearan en este ensayo comienza aún antes, con los volúmenes *Le due destre* (1997) y *La sinistra sociale* (1998): sin embargo, por razones de espacio, me limitaré a la discusión de las obras más recientes.

2. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Turín, 1992, p. vi.

3. *Ibid.*, p. 270.

4. Revelli nos remite, y yo con él, a Rimbaud, *Matinée d'ivresse*, en Rimbaud, *Opere*, Feltrinelli, Milán 1993.

5. Revelli, *Oltre il Novecento*, *op. cit.*, p. 10.

6. *Ibid.*, p. 11.

7. *Ibid.*, p. 37.

8. Señalo a propósito de esto que Revelli estuvo a cargo de la edición italiana de T. Ohno, *Lo spirito Toyota* (1993).

9. Revelli, *Oltre il Novecento*, *op. cit.*, pp. 73-74.

10. *Ibid.*, p. 72.

11. Sobre este tema me permito remitir a mi libro *Liberalismo y multiculturalismo. Un desafío para el pensamiento democrático*, Océano, México, 2004. Cf. También V. Pazé, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma, 2002.

12. Naturalmente no pretendo hacer profecías. Situaciones históricas que parecían una aceleración sobre el camino indicado por Bobbio (paz, derechos, democracia) se resolvieron en fracasos políticos (piénsese en 1989) y, a la inversa, momentos muy oscuros propiciaron acercamientos a esa idea regulativa (piénsese en 1948). Pretendo sólo subrayar la debilidad, al menos desde el punto de vista de una previsión razonable, de la respuesta confiada a las comunidades pequeñas.

13. Revelli, *Oltre il Novecento*, *op. cit.*, p. 286.

14. *Ibid.*, p. 197. La novela de Arthur Koestler a la que se refiere Revelli es *Darkness at Noon*, Cape, Londres, 1940.

15. Revelli, *La politica perduta*, *op. cit.*, p. 33.

16. *Ibid.*, p. 55.

17. *Ibid.*, p. 58.

18. *Ibid.*, pp. 60-61.

19. *Ibid.*, respectivamente, en la p. 121 y en la 129.

20. Cfr. N. Bobbio, *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, ahora en *idem.*, *Teoria generale della politica*, editado por M. Bovero, Einaudi, Turín, 1999, pp. 217-246.

21. Cfr. E. Balducci, *L'uomo planterario*, Camunia, Milán, 1985.

22. Cfr. Revelli, *Oltre il Novecento*, *op. cit.*, p. 33, pero sobre todo, *idem*, *L'epoca delle fine*, en Barberis, Revelli, *Sulla fine della politica*, *op. cit.*, pp. 96-101, donde la referencia es más puntual e insistente.

23. T.W. Adorno y M. Horkheimer, «Alud», en *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971.

24. El recurso a la célebre primera parte de *Los viajes de Gulliver* como una metáfora para enfatizar «lo pequeño es bello» (*small is beautiful*) y las redes de la así llamada política desde abajo, siempre me sorprendió; porque en el texto de Swift es muy claro que las flechas de los

liliputienses sólo le provocan cosquillas a Gulliver quien, por otra parte, apenas despierta, se libera cuando quiere, sin esfuerzo, de las cuerdas con las que los pequeños habían intentado reducirlo. En suma, la referencia me parece inapropiada; es más, a decir verdad, me parece un argumento a favor de los adversarios.

*Ermanno Vitale es autor de «Multiculturalismo. Un desafío para el pensamiento democrático» (2004). «Derechos y Paz. Destinos individuales y colectivos» (2004) y «Ius migrandi» (2006). Es editor del libro de Luigi Ferrajoli, «Diritti Fondamentali. Un dibattito teorico» (2001).*