

JACOB COLLINS

## UNA METAFÍSICA DE LA DEMOCRACIA\*

Marcel Gauchet ha ido ganando poco a poco fama de ser uno de los principales pensadores de Francia, de quien *Le Monde* ha sugerido que podía llenar el lugar dejado vacante por Pierre Bourdieu. Es cofundador y redactor diario de la principal revista intelectual francesa, *Le Débat*, profesor de teoría política en la École des hautes études en sciences sociales (EHESS) y autor de varias obras de filosofía, incluida una influyente teoría de la secularización con un moderado número de lectores anglo-estadounidenses, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (1985)\*\*. En años recientes, Gauchet ha trabajado en una ambiciosa historia filosófica de la democracia, *L'avènement de la démocratie*, que rastrea, a lo largo de cinco siglos, la «trayectoria terminal [de Occidente] hacia la autonomía metafísica». Es este un asunto de gran urgencia para Gauchet, que cataloga la democracia como el nuevo «horizonte intrascendible de nuestro tiempo», pero lamenta que sus impulsos e implicaciones más profundos hayan escapado a nuestra comprensión. El tercer y más reciente volumen de los cuatro proyectados, *À l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, es una épica, si bien en último término superficial, que reescenifica la lucha entre la democracia y el totalitarismo en el siglo xx, enmarcada en función de la tesis más general de Gauchet sobre la prolongada secularización de Europa.

Nacido en 1946 en el seno de una familia normanda de clase media baja, Gauchet, niño de coro católico en su adolescencia, dejó una academia de enseñanza para estudiar filosofía, historia y sociología en la Universidad de Caen, donde se convirtió en alumno del filósofo Claude Lefort. Su conciencia política despertó por la «intoxicación» de mayo del 68. Aunque nunca participó directamente, vio con buenos ojos las revueltas, muy en línea con el programa libertario de izquierdas de Lefort, por considerarlas un movimiento antiautoritario que liberaría la sociedad tanto de la hegemonía dual del gaullismo burgués como de la cultura prosoviética y tota-

---

\* Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, t. III: *À l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, París, Gallimard, 2010, 661 pp.

\*\* Ed. cast.: *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, trad. de E. Molina González, Madrid, Trotta, 2005 [N. del T.].

litaria del PCF. En la década de 1970, Gauchet profundizó su búsqueda de una política no marxista y antiestatista, formando equipo con Lefort y su antiguo compañero en *Socialisme ou Barbarie*, Cornelius Castoriadis, para cofundar un par de revistas de corta vida, *Textures* y *Libre*, en las que escribió sus primeros artículos.

Esta primera fase de la trayectoria de Gauchet estuvo definida principalmente por dos intereses teóricos. El primero surgió como respuesta a la obra de Pierre Clastres, un antropólogo cercano a Lefort y Castoriadis, que había sostenido que era mejor no interpretar las sociedades primitivas en función de su ignorancia del Estado –la opinión generalizada– sino de su rechazo voluntario al poder estatal. Clastres había planteado esto como una provocación contra la insistencia marxista en la primacía de las relaciones económicas en la historia: ahora podía apuntar un anarquismo primitivo, una forma pura de democracia que revelaba que nuestros primeros instintos eran políticos, no económicos. En un modo de investigación muy antropológico, Gauchet expandió esta narración, añadiendo un componente religioso y rastreando, desde una perspectiva política (y nunca económica), el posterior ascenso del Estado en la historia humana; y el resultado final fue *El desencantamiento del mundo*.

El segundo interés, íntimamente relacionado, fue una fijación por el concepto de totalitarismo que, a mediados de la década de 1970, se había convertido en un tema que gozaba de un consenso prácticamente completo en la prensa parisina, especialmente en revistas de centroizquierda como *Esprit* y *Le Nouvel Observateur*. Gauchet ha convertido en un gran espectáculo sus diferencias con los Nuevos Filósofos acerca de la cuestión del totalitarismo, que son muy reales aunque no tan extremas. Para Bernard-Henri Lévy, André Glucksmann y similares, el Estado totalitario es un resultado inevitable de la modernidad, y los intelectuales, en nombre de la revolución, habían fomentado su crecimiento durante todo el siglo xx. La intervención moral era la única posición auténtica que le quedaba al intelectual: «nunca reharemos el mundo», escribía Lévy en *La barbarie à visage humain\**, «pero al menos podemos permanecer en guardia para procurar que no lo deshagan». La variación de Lefort y Gauchet, más compleja, ve el totalitarismo como un problema de la modernidad democrática, por el cual el Estado se convierte involuntariamente en agente de la unidad indivisible de la sociedad, una tentación monista heredada del absolutismo del Antiguo Régimen, pero sólo aplicable con la llegada de la soberanía popular. Para estos pensadores, lo importante, sin embargo, no es retirarse al terreno moral elevado, como en el caso de Lévy y Glucksmann, sino reconfigurarlo para que el impulso totalitario quede neutralizado. Gauchet matizaba la tesis relacionándola específicamente con el destino del cristianismo en Europa y las formas secularizadas de unidad que surgieron a partir de su desmantelamiento. La manera de curar este

---

\* Ed. cast.: *La barbarie con rostro humano*, Barcelona, Luis Porcel, 1978 [N. del T.].

síndrome, sin embargo, estaba aún abierta a duda para Gauchet a finales de la década de 1970.

En torno a 1980, Gauchet discutió con Lefort por un asunto editorial de *Libre*, aunque en apariencia el segundo lo había acusado de «convertirse en un demócrata riguroso al romper todos sus lazos con la extrema izquierda». En una entrevista concedida en 2003, Gauchet reconocía la justicia de esta acusación, admitiendo que «la filosofía de la democracia y la radicalidad subversiva del imaginario hacen mala pareja». «No comparto –continuaba– esta fe en la efervescencia creativa de los márgenes», y al romper con Lefort, «“Di un giro a la derecha” uniéndome *à la politique normale*». Poco después, Gauchet se acercó al historiador François Furet, que evidentemente había quedado impresionado por un artículo sobre el totalitarismo que Gauchet había dado al círculo que se movía en torno a *Esprit*. Fue Furet quien lo recomendó a Pierre Nora como director de una revista de centro a punto de salir, *Le Débat* –sugerencia aceptada con entusiasmo– y quien, más tarde, consiguió que lo eligiesen profesor de la EHESS en 1990. El temperamento de la obra de Gauchet cambiaría de inmediato. En 1980, escribió un par de comentarios sobre los dos mayores pensadores liberales de Francia, Constant y Tocqueville, con el objetivo implícito de reconstruir y por consiguiente recuperar la historia del liberalismo francés. Mientras que en otro tiempo Gauchet consideraba al Estado como obstáculo de un auténtico orden democrático, empezó a verlo, mirando por encima del hombro de Constant, como solución a los problemas de la democracia. Separado de cualquier principio ordenador externo y abandonado a sus propios medios, el liberalismo, y su fantasía de una sociedad civil sin Estado y autogobernada, era igualmente vulnerable a la amenaza totalitaria. Una pequeña dosis de estatismo podía librar a lo social de alimentar esta forma mucho más ominosa.

La *tournant* de Gauchet produjo un llamativo paralelo con otro converso neoliberal, Pierre Rosanvallon. Este fue protegido de Furet y, más tarde, en el EHESS, también de Lefort, siguiendo el mismo curso que Gauchet pero a la inversa. En otro tiempo activo en el movimiento de la «autogestión», aunque muy distante de Gauchet, ya que era organizador del sindicato de base cristiana, el CFDT, Rosanvallon abandonó igualmente sus anteriores compromisos políticos a comienzos de la década de 1980 para intentar recuperar la perdida tradición liberal francesa. Su primera salva en esta dirección, *Le Moment Guizot* (1985), sería igual a la rehabilitación de Constant y Tocqueville por parte de Gauchet. Al final de la década, ambos pensadores, en línea con el revisionismo revolucionario de Furet, harían campaña vigorosamente a favor de poner fin al excepcionalismo francés y de extirpar el jacobinismo del repertorio político. Los dos textos de Gauchet sobre el tema, *La Révolution des droits de l'homme* (1989) y *La Révolution des pouvoirs* (1995), sobrepasaron a sus iguales en entusiasmo revisionista: «el momento más rico y emocionante de la Revolución», insistiría más tarde, «es el más olvidado: Termidor». Liberada ahora de sus obstáculos republicanos, estaba abierta la senda para una completa reconcepción

de la democracia, que Gauchet y Rosanvallon formularían en términos asombrosamente similares: «historias filosóficas» de varios volúmenes, periodizadas aproximadamente del mismo modo, profundamente preocupadas por el totalitarismo y que culminaban idealmente en un «régimen mixto». Aunque las narraciones de ambos son siempre más filosóficas que históricas, la de Rosanvallon presta mucha más atención a las innovaciones institucionales y a los mecanismos del poder estatal. Al dar primacía a la dinámica teológico-política, por contraste, Gauchet mantiene el discurso en un plano filosófico mucho más elevado (y aún menos histórico). Cuando su narración aborda cuestiones económicas o sociales, tiende a ser errática.

Sobre las huelgas de 1995, Gauchet y Rosanvallon se mostraron unidos en la condescendencia: quejas inútiles, réplicas de una pasión revolucionaria pasada de moda, coincidían en *Le Débat*. Colaboraron en la redacción de un libro sobre la democracia –*Situations de la démocratie* (1993)– y trabajaron como colaboradores durante muchos años en la Fondation Saint-Simon, el influyente comité de expertos neoliberal. No obstante, a comienzos del milenio se podía detectar una ligera divergencia en la agenda intelectual más amplia de cada uno. El tono de Gauchet se había vuelto estridente y pesimista, sus esperanzas de alcanzar un orden democrático funcional se disipaban, alegaba él, bajo un régimen de derechos humanos, individualismo inmaduro y multiculturalismo tibio, todo lo cual equivalía, en resumen, a la pérdida de «lo político». Entre los dos pensadores se produjo un desacuerdo con la sátira de Daniel Lindenberg contra los «nuevos reaccionarios» de Francia, *Le Rappel à l'ordre* (2002). Editado en la serie «République des idées» dirigida por Rosanvallon, calificaba a Gauchet de importante figura de la reacción neoconservadora, agrupándolo con aquellos pensadores que se oponían al compromiso histórico de Francia con una «sociedad abierta» y pluralista. Gauchet protestó con firmeza contra la acusación, declarándose, de manera desconcertante, socialista: «sigo creyendo en una cierta capacidad de la humanidad para conseguir alcanzar una lúcida organización colectiva y regir su propia historia». En 2004, la Fondation pour l'innovation politique (Fondapol), un comité de expertos que se autocalifica de «liberal-progresista» y está relacionado con la UMP –fue fundado por Jérôme Monod, consejero de Chirac–, publicó su lista de asesores, y entre ellos se encontraba Gauchet. Pero este declaró de nuevo su inocencia, afirmando que habría preferido trabajar para los socialistas.

El giro de Gauchet hacia el PS parece haberse dado en torno a la época de la reelección de Chirac, en 2002; en otras palabras, después de que los socialistas «abandonasen su superego marxista» y comenzasen a seguir una política más en consonancia con la «realidad», como Gauchet declaró en una entrevista concedida a *Libération* en 2003. Pero, en conjunto, sus simpatías siguen siendo más implícitas que anunciadas: Gauchet raramente adopta una postura abierta en cuestiones políticas, diciendo a un entrevistador en 2006 que «me resisto a las afiliaciones» (esta fue probablemente la fuente de su azoramiento en el episodio de Fondapol). Nunca se ha

pronunciado a favor o en contra de las diversas guerras de este tiempo, y rara vez ha apoyado en público a una figura política. El único político de quien Gauchet ha manifestado una opinión positiva es Ségolène Royal, una candidata «blindada» a la que debemos aplaudir, por «encarnar la descomposición del mitterrandismo» durante su campaña presidencial de 2007. Sarkozy, por contraste, ha sido blanco perenne de Gauchet, que recientemente lo tachaba de «primer presidente posmoderno de Francia».

Los volúmenes de *L'avènement de la démocratie* empezaron a aparecer poco después de que Sarkozy ocupase el cargo. Están concebidos como una continuación de la anterior tesis de Gauchet sobre la «salida de la religión», ahora con la democracia como protagonista del relato. En *El desencantamiento del mundo*, Gauchet sostenía que la llegada del cristianismo marcó el comienzo de la secularización en Occidente. La religión en su estado puro, primigenio, contribuía a un orden social estático e indiferenciado: el tiempo –principio generativo en la filosofía de la historia de Gauchet– era mítico y circular; y el poder era inexistente, puesto que las deidades, al vivir junto a los humanos, no necesitaban representante ni emisario que hablase en su nombre. El ascenso del Estado y, más tarde, del cristianismo revolucionó estas estructuras. De acuerdo con Gauchet, ambos agentes necesitaban que lo cercano quedara separado de lo remoto, que el poder fuese transferido a un organismo exterior y radicalmente distinto. El efecto paradójico de esta transformación a lo largo del tiempo sería el de delegar este poder inmanentemente en el cuerpo social: el Estado y el cristianismo necesitarían representantes que hablaran en su nombre, legitimando así el dominio de una parte de la sociedad sobre la otra. Mientras que las sociedades primitivas habían rechazado el poder político, este se convirtió en elemento permanente con la llegada del Estado. Los primeros destellos de democracia en la época de la Reforma aceleraron esta huida de la religión, derrocando el orden teológico-político instalado por la Iglesia católica, y activando nuevas concepciones de individualidad, autonomía y comunidad política. A esta tesis, bien conocida en Francia, se han opuesto pensadores como Régis Debray, para quienes la modernidad es un proceso de reencantamiento acumulativo.

La tetralogía retoma la narración en esta coyuntura. El primer volumen, *La Révolution moderne* (2007), esboza el aprendizaje de la democracia en Europa desde la Reforma hasta las últimas décadas del siglo XIX. En este y en volúmenes posteriores, Gauchet adopta un enfoque filosófico muy abstracto, «una estilización extrema del análisis». Cuando se digna a citar predecesores, Tocqueville encabeza la lista como el mayor profeta de la democracia, identificándola como una «condición social superior a todas las demás». Aun así, su visión de la democracia contemplada como igualdad de condiciones era lamentablemente tuerta para Gauchet. Haría falta un modelo más dinámico, para lo cual él propone la idea de la democracia como «régimen mixto», un equilibrio entre tres variables: una noción de comunidad política («lo político»), un principio de legitimidad (el derecho) y un esquema temporal de la acción colectiva («lo social-histórico»).

La historia de la democracia presentada por Gauchet es la lucha de estos procesos por librarse de sus orígenes religiosos, y unirse productivamente como los remaches de un orden liberal autónomo y secularizado. La Revolución Inglesa, la Francesa y la Industrial ayudaron a la democracia a emanciparse de la dependencia religiosa, y a mediados del siglo XIX estas variables empezaban a solidificarse en algo reconocible como un régimen democrático. La política se estabilizó en forma de Estado-nación, el individualismo legal se convirtió en el nuevo estándar jurídico y la era de la historia dio a las sociedades medios para imaginar sus destinos colectivos en términos no religiosos.

En el volumen siguiente, *La crise du libéralisme, 1880-1914* (2007), la democracia experimenta un cambio de fortuna en la era del liberalismo, justamente cuando parecía que se iba a asentar. Lo que ocurre, en efecto, es que las fuerzas de la modernidad vencen el débil marco religioso heredado del Antiguo Régimen. La ciencia, el gobierno parlamentario, los partidos, los sindicatos –los principales avances de la modernidad– rompen la dependencia que la comunidad tenía de fuerzas externas, e introducen un infranqueable proceso de pluralismo: «El Uno sagrado ya no consigue contener los vectores de la autonomía». Esta liberación podría no haber sido problemática si las diferentes formas de comunidad humana (de «estar juntos») hubieran logrado ajustarse al tempo acelerado de la modernidad. Obedientes a una lógica más antigua, quedaron atomizadas y privadas de un principio de inscripción más elevado. En los agujeros de una modernidad desacralizada, los simulacros religiosos –para Gauchet, la revolución, el impulso imperialista y, en último término, el totalitarismo– ganaron un enorme atractivo. A medida que la crisis del liberalismo se profundizaba, en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial, individuos y grupos, clamando por un sentimiento de pertenencia, pugnarían hacia lo sagrado (ahora secularizado).

El colapso del orden liberal fue mucho más catastrófico de lo que cualquiera podría haber imaginado, dando como resultado dos guerras mundiales y el ascenso de una ideología nueva y peligrosa, el totalitarismo. El volumen III está dedicado a esta fase sombría, asumiendo una comparación detallada de lo que Gauchet considera tres regímenes totalitarios de Europa: el bolchevismo, el fascismo italiano y el nazismo. Admite la singularidad histórica de cada régimen, pero cree no obstante que poseen una unidad totalitaria interna. En esencia, cada régimen es una religión laica con el objetivo de recrear «el antiguo orden por medios modernos». La Primera Guerra Mundial aceleró lo que la época liberal estaba alcanzando a un ritmo más lento, a saber, la nivelación de la sociedad y la corrosión de las estructuras del Antiguo Régimen que permanecían dentro de las de la modernidad. La transformación fue demasiado repentina como para que las potencias derrotadas pudieran ajustarse a ella. Las añoranzas de lo sagrado, de jerarquía, de liderazgo carismático –todas ellas marcas distintivas de un orden religioso más antiguo– no podían abandonarse de la noche a la mañana. Por el contrario, se vieron redirigidas hacia

el Estado-nación, que, gracias a la guerra, había asumido el aura religiosa propia de una comunidad de sacrificio. Aquí, el individuo, más desorientado y atomizado por la guerra, encontró un lugar de inscripción dispuesto y se afilió a él. Claramente, la sociedad europea no estaba aun lista para una total «salida de la religión».

Gauchet parece despreocupadamente inconsciente de que su tesis sobre el carácter religioso del totalitarismo es un lugar común. Emilio Gentile, Eric Voegelin, Jacob Talmon, por no hablar de pensadores de su propia tradición –Raymond Aron, Jules Monnerot y François Furet– habían presentado variaciones de esta afirmación; un hecho casi nunca o nunca reconocido en este extenso tomo. En lo que *À l'épreuve* se distingue es al plantear esta tesis en el contexto de la prolongada secularización de Europa, exponiendo las líneas de falla religiosas en un continente superficialmente modernizado. En la medida en que los tres regímenes, señala, habían sido en otro tiempo capitales de imperios religiosos –el Sacro Imperio Romano en Alemania, el papado en Roma y la sede de la ortodoxia rusa en Moscú–, los tres consiguieron desviar las reservas de creencia hacia fines laicos y nacionalistas. La forma imperial era en el fondo religiosa, y «bajo sus auspicios, la congregación de los hombres en torno a un poder que podía ligarlos a lo invisible encontró su plena realización».

En la mayoría de los otros aspectos, la explicación que Gauchet da del totalitarismo cubre un terreno muy trillado. Como descripción de los respectivos regímenes, *À l'épreuve* raramente se sale del análisis de discurso de sus principales pensadores. Allí donde los acontecimientos políticos son importantes –el asesinato de Kirov, el incendio del Reichstag, la guerra de Italia contra Etiopía– se incorporan de manera superficial, sacados incondicionalmente de las pocas obras secundarias que Gauchet tiene la generosidad de citar. El análisis general, cuando no trata de la religión, es similar al planteado por Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, sosteniendo que este encuentra su ímpetu en la indistinción entre las masas y el partido, y en la negativa de este a aceptar el juego de la política representativa (parlamentaria). Esta característica lo diferencia del mero autoritarismo, cuyo objetivo es distraer a las masas de la política y ejercer un poder sin disputa, mientras que el totalitarismo quiere politizarlo todo. Sin nada que medie entre el partido y el pueblo, el poder se vuelve general y la censura y el adoctrinamiento se convierten en lugar común. De igual modo, los Estados totalitarios son demasiado dinámicos y, por lo tanto, demasiado inestables para llegar a cumplir su mandato. Son en esencia regímenes débiles, fortalecidos por una erupción temporal de identificación de las masas.

El intervalo totalitario, aunque de breve duración, señala la salida final y dolorosa de Europa de la religión, y establece la base para una revitalización de la democracia. No es esta una narración de buenos que triunfan sobre los malos, sino de tipo hegeliano, en la que el totalitarismo proporciona las condiciones necesarias para restaurar la democracia en su forma

ideal. ¿Cómo consiguió finalmente el orden de posguerra alinear los componentes del régimen mixto de la democracia? Gauchet es en este aspecto menos expansivo, y concede sólo 100 de las 650 páginas a los segundos treinta años de su relato. Lo que está claro, sin embargo, es que el Estado del bienestar llegó para resolver todos los problemas de Europa: «la función de este organismo es la de conocer todo y ordenarlo todo, como su homólogo autoritario, pero para devolver la totalidad de la experiencia social al nivel de lo inteligible y lo gobernable». Podría proporcionar un aspecto de unidad para actores sociales dispares, y servir de «agente cognitivo del cambio social», todo sin sucumbir al sueño totalitario de dominio completo. Aquellos partidos que podrían haber sido culpables de perpetuar una esencia religiosa antes de la guerra –los cristianodemócratas y los comunistas– estaban ahora discretamente incorporados al Estado parlamentario, formando parte de un amplio y sólido consenso; se trata de una afirmación muy perversa, dado que el PCF fue expulsado del gobierno en 1947 y después fue sometido a la represión policial.

El orden democrático de posguerra prosperó allí donde sus predecesores liberales y totalitarios habían fracasado, a saber, en inmunizarse contra la atracción de la sociedad hacia lo sagrado en política, y no simplemente pasarla por alto o asumirla. Lo logró delegando mayores competencias a una figura ejecutiva, una pequeña dosis de carisma que constituyó una vacuna contra el *Führerprinzip*. Aun sin ser admirador de De Gaulle, Gauchet atribuye al general esta innovación constitucional en Francia, que rescató la Cuarta República de sus tedios parlamentarios. En lo social, el individuo no estaba aislado, ni se veía obligado a encontrar redención personal en una amorfa voluntad general. De nuevo, el Estado intervino para hacer efectivo este delicado equilibrio, subordinando ligeramente los fines individuales a los colectivos, recordando a los ciudadanos las ventajas que se podían obtener de «estar juntos», pero al mismo tiempo dando rienda suelta a los individuos para que prosperasen con independencia del grupo.

Para que esta visión no se confundiera con un modelo de ciudadanía republicano, escribe Gauchet, el Estado «sólo es socialista para ser más individualista. Si provoca un cambio en la forma colectiva, lo hace sólo al servicio de lo que ya era el principio constitutivo de la sociedad “burguesa”». Las garantías jurídicas de los derechos individuales estaban implícitas en la construcción del Estado de posguerra, y los ciudadanos eran ante todo individuos privados. Por último, la asunción del plan económico por parte de Europa ofrecía un modelo de crecimiento que impediría que la articulación comunal de objetivos –lo «socio-histórico»– se volviese demasiado antojadiza. El «plan» no sólo consiguió apaciguar los conflictos sociales mediante la redistribución de la riqueza y la conversión de la justicia social en una «condición para el crecimiento», sino también canalizar las articulaciones del futuro hacia objetivos sociales positivos, mientras que, en la era totalitaria, habían inflamado agitadas energías utópicas. Así, por primera vez en la historia de Occidente, había visto la luz un régimen



verdaderamente democrático, y el impulso religioso inherente en la política estaba ahora roto y disperso entre diferentes partes del cuerpo social.

El volumen IV, *Le nouveau monde*, de próxima aparición, promete documentar cómo se destruyó este gobierno tras la recesión de la década de 1970, cuando el componente jurídico del orden democrático, suscrito por un régimen de derechos humanos, comenzó a crecer desproporcionadamente respecto a sus cimientos. ¿Cómo evaluamos, mientras tanto, las arrolladoras opiniones de *À l'épreuve?* La reconfiguración de la historia de la democracia en la trilogía da lugar a una enigmática desconexión. Gauchet quiere sostener que el totalitarismo es un rasgo estructural de la modernidad política, el autogobierno —el verdadero logro de la revolución— que experimenta una forma única de perversión, el retorno inesperado de lo religioso laicizante. El problema es que el totalitarismo no aparece en el núcleo de la Europa de Gauchet, es decir, Inglaterra, Francia y, ocasionalmente, Estados Unidos, sino por el contrario en los márgenes, Rusia, Italia y Alemania, actores secundarios en los primeros dos volúmenes, y a los que ahora se les pide que ocupen el escenario central. En la mayor parte del volumen III, las potencias occidentales retroceden con poca explicación al segundo plano. ¿Qué impidió que el retorno de lo religioso hiciera metástasis en estos países? Si estas potencias, protagonistas de la narración de modernidad política planteada por Gauchet, pudieron impedir el ascenso del totalitarismo en su interior, ¿cómo podía este ser fundamental para el plan de la modernidad? Parece por el contrario, tras las elevadas formulaciones hegelianas, que Gauchet está narrando un relato mucho más convencional y triunfalista acerca de la victoria del Occidente liberal sobre el Este atrasado. Las últimas fases de la larga salida de la religión por parte de Occidente resultan ser principalmente un fenómeno atlántico, un *rapprochement* entre los dos mundos inscritos en su «código genético». En alguna parte, y no está claro dónde, el resto de Europa quedó atrás.

El verdadero enigma surge con la narración de Gauchet en la posguerra. Ahora, los actores marginales desaparecen casi por completo de la acción y la atención vuelve a las potencias occidentales que, tras el intervalo totalitario de Europa, han sentado los cimientos para un nuevo tipo de Estado liberal. No se hace ningún intento, sin embargo, de conectar estos dos procesos, que ocurrieron en distintas partes del continente (algo dicho por el propio Gauchet). ¿Qué características del Estado habían emergido exactamente de la dura experiencia totalitaria? ¿Cómo evolucionaron? ¿Estaban vinculadas al esfuerzo de guerra, que exige a los Estados intervenir más directamente en la economía? ¿Cuáles eran las perspectivas para la democracia en los Estados totalitarios de hecho? Estos capítulos son extremadamente superficiales y demasiado sinópticos como para proporcionar respuestas satisfactorias. En consecuencia, la formación del preciado Estado democrático de posguerra planteado por Gauchet parece darse extrañamente *ex nihilo*. Hay asimismo afirmaciones desconcertantes: el símbolo del realineamiento positivo del Estado democrático es la Nueva Economía del gobierno de Kennedy; *Teoría general* de Keynes es el «nacimiento de

la economía política». Buena parte de este estudio sufre la decisión de Gauchet de primar los rasgos arcaicos sobre los rasgos modernos del siglo xx en Europa, algo útil para sus fines en la primera parte del libro. El relato de la democracia después de la guerra es difícil de narrar, sin embargo, sin la soberanía popular, la competencia entre Estados, el desarrollo de entidades políticas supranacionales, la descolonización, la Guerra Fría o el capitalismo. Se hace una leve excepción, sin embargo, con este último, al que Gauchet, un idealista filosófico, procura restar importancia. La crisis del petróleo en 1973 es casi la única responsable de hacer saltar a Europa de su paraíso de posguerra a la desesperación del «mundo nuevo».

¿Qué podría explicar estas discrepancias en el monumento de Gauchet a la democracia? Por una parte, una adhesión vaga y confusa al antitotalitarismo, que data de la década de 1970. Gauchet, sencillamente, nunca ha logrado rechazar la idea de que el totalitarismo es un rasgo omnipresente en la modernidad, y tiende a verlo en todas partes. Ejerce una terrible fascinación, de 500 páginas, en *À l'épreuve*, pero nunca conecta de manera convincente con la narración de la democracia. Por otro lado, Gauchet está motivado para encontrar un Estado que confirme las prescripciones que él da sobre el correcto equilibrio entre el Estado en sí y la sociedad civil; es decir, el Estado liberal ideal. Piensa que lo ha encontrado en el Estado del bienestar de posguerra, y por eso hace todos los esfuerzos por empaquetarlo y venderlo como tal. Como resultado, tiene poca paciencia para considerar sus orígenes o su dinámica interna. Las omisiones serían inevitables dentro de este modo de razonar. En lo que Gauchet es más instructivo, sin embargo, es en sus ilusiones. Que lograrse escribir una historia de la democracia casi sin referencia al sufragio, recomendar la Nueva Frontera de John F. Kennedy como instrumento de pacificación social y consenso, contemplar los movimientos sociales con el más principesco desdén, frecuentar los grupos de estudio neoliberales, y sin embargo calificarse a sí mismo de socialista quizá sea muy revelador acerca del estado del liberalismo francés.