
APOLOGIA DE LA DEMOCRACIA

Josep Ramoneda

análisis y debate



2

Discrepo, respetuosamente, de todos aquellos que hablan de crisis cultural con tonos entre trascendentes y apocalípticos, que contemplan con pesimismo los últimos avatares del saber. La palabra *crisis* va de boca en boca últimamente. Como tantas palabras ha dejado de significar gran cosa: el uso reiterativo acaba en la indefinición semántica. En cualquier caso, es una voz que califica la situación de desconcierto en que muchas cabezas *pensantes* se encuentran: poner un nombre a esta angustia tranquiliza: el peligro parece exorcizado, la calma recuperada. Mal andan los que tienen que acudir a estos hechizos. De repente se dan cuenta de que están metidos en pleno bosque, y, perdida la noción de horizonte y de perspectiva, no tienen otro recurso que buscar la protección de una cueva, el abandono.

Discrepo del pesimismo con que algunos contemplan esta feria de palabras vacías, de sin sentidos, que parece ser la cultura actual. Y discrepo porque precisamente esta constatación de que estamos inmersos en una nube de discursos usados que ya nada significan para las personas, cosas, situaciones nuevas me parece tremendamente positiva. Algunos dicen que la derecha necesi-

ta un nuevo Keynes y la izquierda un nuevo Marx. Creo que necesitamos mucho más que esto, porque un nuevo Keynes y un nuevo Marx serían, en definitiva, volver a empezar para llegar, muy pronto, de nuevo cerca de donde ya estamos. De nuestra situación lo que se desprende es una exigencia moral nueva, que más allá de la exigencia nietzscheana de la crítica de valores, lo que nos impone es la construcción de palabras nuevas, de discursos nuevos. Y esta exigencia es ineludible, pero poderla cumplir supone saber encontrar en las profundidades de los discursos viejos y usados aquellos hilos, aquellas vías, que han sido ocultados y que conducen directamente a lo nuevo. La avasalladora monotonía de las grandes autopistas del saber contemporáneo, que han intentado por todos los medios (que no son pocos) someternos a una cultura y a un saber unificadores, uniformadores y totalizantes, ha intentado destruir toda una noble tradición cultural, toda una conciencia profunda, que a lo largo de los tiempos había ido posando en nosotros y que ha subsistido precisamente gracias al genio indomable de algunos pensadores singulares, que a lo largo del siglo XIX y el siglo XX nunca quisieron saber ni de escuelas, ni de doctrinas, ni de saberes poderosos. Con ellos recuperamos el alma —en un sentido muy cotidiano y nada trascendente de la expresión— que había sido secuestrada entre el espíritu y el cuerpo. Y es ella la que hace renacer entre nosotros esta conciencia de realidad, tensión moral entre el yo y los otros.

Porque lo que está en crisis en el campo cultural es la unidad, la monotonía, el método no negociable, la ordenación, el ismo, la receta para todo (lo que no sirve para nada): es decir, un tipo de discurso que pedía la adhesión ciega e incondicional y que prometía a cambio la redención ya sea en la tierra o en el cielo, que tenía respuestas impresas para todos y cada uno de los interrogantes y problemas, y sobre todo la respuesta más cómoda de todas: el hábito de no plantear cuestiones. Eran los grandes sistemas cerrados del pensamiento contemporáneo. Pero las utopías se aplazaban indefinidamente, las respuestas exigían mucha fe para ser creíbles, las promesas no se cumplían: surgieron las zozobras. Algunos empezaron a entender que quizás el mundo no era tan simple, tan llano, tan liso, tan elemental: que quizás había algo más que un juego de buenos contra malos. Y redescubrieron la contradicción, la complejidad y la angustia. La pérdida de puntos de referencia ha sido para muchos difícil de aceptar. Antes que asumir la inseguridad, la angustia, la contradicción como propias de nuestra condición se ha optado por el ingenuo exorcismo de la palabra crisis, el retorno mal consciente al cultivo del jardín o la única receta que resiste a tiempos de zozobra, la que se legitima en el más allá, la religiosa: no en vano, de Jomeini a Woytila, estamos viviendo el retorno de los sacerdotes.

Pero sobre las cenizas de tanto discurso usado, que sólo enormes poderes a los que prestaron su papel legitimador mantienen todavía en pie, renace la posibilidad del debate cultural rico y apasionado, de la búsqueda sincera de ideas y palabras nuevas y potentes, de la construcción de valores, de la recuperación de discursos perdidos. Todo ello en una circunstancia en que realmente vale todo, en que hay que apostar fuerte, sin miedo, a decir lo que uno lleva dentro, con la tranquilidad además de que las grandilocuentes excomuniones y descalificaciones que las grandes y vetustas ortodoxias siguen pronunciando ya no tienen valor moral, ya no impresionan a nadie. Las condiciones del debate cultural han ganado en libertad en la medida en que los anatemas han perdido eco. Es en este espíritu que propongo unas breves reflexiones sobre la conciencia de la historia y la democracia.

Uno de los más importantes acontecimientos recientes en el campo del saber es la mutación profunda que ha sufrido la conciencia de la historia en cada uno de nosotros, con efectos sin duda singulares en múltiples direcciones. Y en particular sobre la propia configuración del saber.

Después de que la revolución copernicana de Kant —«*la mente del hombre es no sólo centro de giro sino el espacio mismo y el fondo del universo*»— abriera definitivamente las puertas de la contemporaneidad, aprendimos para siempre (Hegel) que éramos historia. En las conciencias pensantes la historia se hizo proyecto de futuro, sobre un pasado que con frecuencia se contemplaba con conmisericordia. Era el signo de los tiempos. Para Condorcet, que creía ciegamente en la doctrina de la perfectibilidad indefinida de la especie humana, la historia de la humanidad tenía diez etapas, desde la simplicidad guerrera hasta la luz de la civilización, la última de las

cuales, que empezaba con la Revolución Francesa, era la de «*los progresos futuros del espíritu humano*». Para Fichte, la época contemporánea tendría que conducirnos del dominio ciego de la razón (oscuridad y coacción) al dominio vidente de la razón (claridad y libertad). Para Hegel, «*la historia es el avance de la conciencia de la libertad*». Como ha escrito Pierre Nora, no había intelectual sin idea del futuro, sin secreto del presente, sin saber del pasado.

Esta conciencia de la historia proyectada en el futuro, en el debate que siguió a la Revolución Francesa se clarificó sustancialmente, hasta tomar forma en modelos precisos. Para los intelectuales contemporáneos, el futuro podía ser restauración: retorno a un pasado mejor; *progreso*: desarrollo del individuo, de las riquezas y del medio; o *revolución*: expectativa de una sociedad nueva construida sobre las ruinas del presente. En uno y otro caso, mirándose en el espejo del pasado, contemplando con fascinación los inacabables progresos de la razón y de la técnica, o esperando la superación de la contradicción en un mundo nuevo y feliz, la historia era vivida como camino hacia la construcción del mañana, como ilusión de futuro.

Inevitablemente, esta forma de conciencia intelectual de la historia —y Marx lo entendió así mejor que nadie— reclamaba, necesitaba del correlato automático de un modelo práctico de construcción del mañana: teoría y política iban inexorablemente de la mano. Pongámosles nombre: tradicionalismo (*restauración*), liberalismo (*progreso*) o socialismo (*revolución*), para indicar las tres formas en que a lo largo del diecinueve fue cristalizando la conciencia de la historia, en el encuentro entre saber y poder político.

Como consecuencia de ello el intelectual se encontraba directamente vinculado no sólo a las opciones sino también a las instituciones políticas. (Nunca como en este período se han desarrollado tanto los aparatos institucionales del saber). El pensamiento de izquierdas otorgará un nombre a esta forma de ejercicio de la función intelectual en integración directa con las propuestas políticas: el intelectual orgánico. El poder intelectual no era ninguna teoría. El positivismo fue la forma filosófica más precisa de encarnación de este nuevo tipo de saber y de ejercer el saber.

El siglo XX y el desarrollo tecnológicamente acelerado, junto con las dramáticas consecuencias de este peligroso «*ménage*» entre la intelectualidad y la política, llevaron este proceso hasta sus formas de expresión más exacerbadas: politización generalizada de los intelectuales, legitimación institucional, burocratización del saber e incidencia de los *mass media* fueron los fenómenos dominantes en la vida cultural. La construcción del futuro, poco a poco, se iba enturbiando como perspectiva, entre los claroscuros de un pasado que no era alternativa clara (*Maurras*), de un mañana que empezaba a aterrorizar (*Huxley*) o de un «*happy end*» que ya sólo la utopía conseguía mantener como llama viva (*Bloch*).

La realidad de las cosas ha acabado dando al traste con el modelo: hoy la conciencia de la historia ya no se apoya en un futuro en el que casi nadie cree, sino que simplemente se aspira a vivirla, en la misma contradicción del presente. Pensamos menos en hacer la historia y más en que somos historia: poder y tiempo, diferencia y repetición. La conciencia de la historia se asume propiamente en el presente de la inmediatez. Y, naturalmente, la figura del intelectual ha cambiado: su relación con las propuestas políticas también. El intelectual orgánico se está haciendo de nuevo autónomo. Ya no se espera de él el rezo de una doctrina, la preparación analítica de una estrategia o la adivinación científica —tantas veces fallida— de pasado mañana. Simplemente se quiere oír su voz: se le vuelve a reclamar por la potencia de sus gestos, por la fuerza de sus actos: como creador o artista; por las enseñanzas de su saber, por la pedagogía de sus palabras: como profesor; por la independencia de su espíritu, por el carácter no falseador, no burocrático de su discurso: como conciencia crítica, que es lo que no tenía que haber dejado de ser nunca.

El intelectual ya no es lo que era —ha perdido, felizmente, poder de Estado—; debe volver a ser lo que quizás alguna vez fue, y nunca dejó completamente de ser: el estilo que desde la marginación que durante años ha sido impuesta a su condición de intelectual autónomo, mantuvieron vivo a lo largo de la época contemporánea hombres como Kierkegaard o Baudelaire, o un señor tan ordenado como Thomas Mann. Sus voces vuelven a oírse estos días.

Este cambio profundo en la conciencia que nosotros tenemos de la historia es un acontecimiento singular, que sin duda afecta no sólo al saber sino también al hacer contemporáneos. Y esta mutación sustancial de uno de los ejes de la episteme del saber más reciente (la conciencia de la historia) ha sido simultánea al de la figura que es su gran acompañante histórico: la categoría de hombre que corresponde a la analítica de lo humano. El hombre del progreso (el sujeto que vive, habla y trabaja y que como tal es analizado: biología, analítica del lenguaje, economía política; el elemento de un conjunto de población susceptible de ser ordenado a partir de la información que nos da la probabilidad, la estadística y la informática), con la pérdida de una determinada conciencia de la historia, ha resucitado como individuo. En su rebeldía ha tomado conciencia de que el inconsciente (*Freud*) y el poder (*Foucault*) eran eternos, en el sentido de transhistóricos. Y que —feliz contradicción— quizás sólo el Estado —el que Hegel veía como culminación de su conciencia de la historia, el que dio cobijo a los intelectuales que creían en el futuro— sea realmente precedero.

Al llegar a este punto del proceso del saber quizás estemos en condiciones de empezar a decir, sin miedo, que lo que tradicionalmente hemos llamado época contemporánea —y que ahora habrá que llamar de otra manera— ha terminado. La pérdida de la conciencia clásica de la historia ha roto la estructura de un saber de doscientos años. Pero ella misma —Bobbio tiene razón cuando dice que la política de la «*tábula rasa*» es política de bárbaros— lleva en sí los gérmenes de una nueva configuración del saber: de su propio seno salió el individuo dispuesto a asumir su amplia historia, más que a proyectarla en conciencia de futuro. Aunque todo ello genere la inquietud de sentirnos con escaso saber del pasado, sin apenas secreto del presente y casi sin idea del futuro.

La crisis de la conciencia de la historia se ha puesto de manifiesto en dos fenómenos que afectan directamente al devenir de las democracias: la escisión en la relación entre lo público y lo privado, y las dificultades que atraviesan los mecanismos de representación política, con fenómenos como la abstención y el terrorismo. «*En defensa de la democracia*» estamos asistiendo estos días al retorno a la confianza temerosa, al consenso forzado, a las medias palabras, y, sobre todo, al conformismo, al pesimismo y al tedio. Hablar de Democracia, en estas circunstancias, puede producir tanta hilaridad como la clásica disputa sobre el sexo de los ángeles. Pero precisamente cuando se está llegando a la desnaturalización de la democracia casi por consenso, quizás no esté de más recordar que el proyecto democrático en su formulación moderna tiene un sentido, que no en vano surgió de uno de los más firmes intentos de «*liberar al hombre de su culpable incapacidad (Kant)*».

Es por eso que me parece útil, con el telón de fondo de los grandes pensadores de la democracia: *Alexis de Tocqueville*, *Benjamín Constant* y *John Stuart Mill*, proponer algunos puntos básicos de reflexión en torno a las ideas que inspiraron la formulación de la propuesta democrática, sin que ello suponga en absoluto olvidar las determinaciones históricas de la aparición y desarrollo de este sistema de organización de la sociedad. Propongo esta reflexión en forma de tesis, que es la manera propia de expresarse en filosofía: presentar y explicar un enunciado para someterlo a la devoración de cuantos se sientan interesados, estimulados por él.

1. El conflicto es un elemento central de toda sociedad democrática. La democracia es justificada por la diferencia: es el lugar propio de expresión, sin discriminaciones, de toda forma de diferencia individual y colectiva. Por eso se ha dicho muchas veces que el nivel democrático de una sociedad se mide por el trato que reciben las minorías. Es la famosa —algunos pensarán ingenua— afirmación de John Stuart Mill: «*Si toda la humanidad, menos una persona, fuera de una misma opinión, y esta persona fuera de opinión contraria, la humanidad sería tan injusta impidiendo que hablase como ella misma lo sería si, teniendo poder bastante, impidiera que hablara la humanidad*». La mayoría no es la verdad, es el resultado de una fórmula, de un pacto, de un acuerdo de funcionamiento. La primera verdad de la mayoría es que un día puede ser minoría.

Una sociedad democrática es una sociedad en cuestión (*Marcel Gauchet*): que no rechaza ver

las cosas como son, que no pretende suprimir realidades por real decreto, y que, por tanto, organiza su equilibrio sobre los conflictos reales.

Una sociedad democrática es una sociedad heterogénea; la homogeneidad y la armonización (como supresión o superación de diferencias) son ideas antidemocráticas. Por eso Tocqueville ya pudo describir las situaciones catastróficas que amenazan a la democracia, y que tradicionalmente han tomado dos formas clásicas: la de una sociedad con fuerte solidaridad jerárquica o la de una sociedad definida unitariamente mediante la reabsorción de los antagonismos de clase en el seno de una totalidad histórica acabada.

Una sociedad democrática es, pues, conflicto y diferencia. Y es la palabra la forma propia de vehiculación y expresión del conflicto en democracia. La crisis de la palabra —palabras viejas que cada día significan menos— es un tema importante para entender las dificultades de relación entre clase política y ciudadanía.

2. La «*igualdad de condición*» (Tocqueville) es el fundamento de la sociedad democrática. La sociedad democrática es una sociedad antijerárquica en el sentido de que nadie tiene en ella puestos fijos asignados de manera definitiva, en razón a factores de carácter suprasocial. «*La igualdad* —escribe Gauchet a propósito de Benjamín Constant— *es fundamentalmente la sustitución de una dinámica de la asimilación simbólica más allá de las diferencias reales, por una dinámica de la alteridad simbólica desplegándose a partir de estas diferencias reales*».

La igualdad es, simplemente, igualdad de condiciones: quiere decir que se ha introducido la alteridad, que las relaciones entre los hombres son relaciones hombre a hombre (entre iguales), a través de las cuales cada hombre afirma y ratifica su radical diferencia. Esta confrontación entre hombres —que Hegel describió e intentó resolver no de una manera estrictamente democrática— es por supuesto conflictiva: pero en la aceptación de este conflicto real está la raíz de la democracia.

3. El *cambio social* (la libertad) es el principio del desarrollo de la sociedad democrática. Las democracias son el único sistema abierto a la transformación sin rupturas. Una sociedad democrática tiene que garantizar el cambio social, es decir, la libertad. Libertad para el cambio de roles en el juego social, libertad para la adecuación constante de las instituciones políticas a la realidad de la sociedad y sus conflictos, libertad para la evolución conforme a las distintas circunstancias por las que atraviesa la colectividad. La capacidad de garantizar el cambio es medida de libertad.

La sociedad democrática tiene que ser el reino de la sociedad civil. El nivel democrático de una sociedad es inversamente proporcional al grado de invasión de la sociedad civil por el estado. Que la sociedad civil marque siempre su hegemonía es garantía de cambio social; por tanto, de libertad.

4. La *representación de lo real* (el conflicto) en el poder es el gran problema de las sociedades democráticas. He dicho antes que los conflictos se expresan mediante la palabra, y esta palabra se materializa en instituciones. Constant entendía la Revolución Francesa como el paso de un poder encargado de constituir la sociedad a un poder destinado a expresarla. Hay una realidad y un sitio en el que de alguna forma ésta tiene que reflejarse: las instituciones. La transparencia social de las instituciones es un principio democrático capital.

La articulación entre la instancia que ejerce efectivamente el poder y la sociedad en nombre de la cual, pero también sobre la cual, se ejerce esta autoridad, es un problema central que ha determinado la suerte de las democracias contemporáneas: es el problema de la lucha por el poder. Ya en la misma raíz de las democracias contemporáneas estaban escritos los principios teóricos que permitieron la inmediata neutralización de la democracia por los que ejercieran el poder democrático. Estos principios teóricos eran la voluntad general (Rousseau) y la teoría del bien común (Bentham). A partir de ellos se legitimaba la neutralización de la democracia y la ocupación

de la sociedad civil por los superestados modernos: la cultura de los funcionarios (*Max Weber*) se imponía sobre la cultura de los maestros, que ya *Kant* decía que era la propia de una sociedad ilustrada, es decir, democrática.

En nuestras instituciones políticas el debate y la confrontación resultan todavía sospechosos. Cuando la actualidad política viene dominada por el conflicto de ideas se dice que este país es ingobernable. Cuando en un partido hay confrontación, enfrentamiento —y de un tiempo a esta parte es denominador común a todos ellos: se dio en el PSOE, se dio en el PSUC, se dio en UCD, se dará en el PC y en el PSC— se dice que está en crisis. Curiosa manera de entender la democracia. Es por lo menos preocupante la tendencia general a interpretar positivamente las unanimidades, los acuerdos fáciles, la disolución de las contradicciones en las apariencias, en los consensos. Un partido político o un país funcionan cuando las voces discrepantes no tienen mayor carácter que el estrictamente decorativo, cuando amplias mayorías aseguran la canalización hacia la uniformidad y la homogeneidad, cuando el coro de las adhesiones repite impecablemente.

Sin duda es una secuela de la ilusión de unidad y armonía que hemos heredado del paso del optimismo ilustrado (en plena euforia de la razón y el progreso) por el cedazo del idealismo y el romanticismo postrevolucionarios. Lo que en algunas conciencias sensibles de principios del diecinueve era anhelo, deseo de levantar el vuelo sobre la difícil experiencia de lo cotidiano, en otras conciencias más entregadas como estrategias en la lucha a muerte, era voluntad de orden (*Hegel*): superación de las contradicciones en la institucionalización (corsé): en el Estado.

Lo homogéneo es más manejable que lo heterogéneo: aunque sea a costa de hacer violencia a las cosas. Por eso, desde principios de la época contemporánea empezó a divulgarse una máquina inventada por *Jeremy Bentham* destinada a ahuyentar a los discrepantes, a incorporar a los marginados, a hacer de la sociedad un espacio en situación de visibilidad permanente a los ojos del que vigila (mira): para que los individuos pierdan «*el poder de hacer el mal y el principio de quererlo*». Esta máquina —este modelo arquitectónico— tenía un nombre: panopticón. Y el propio Bentham explicaba así su filosofía: «*Si alguien encuentra un medio de hacerse dueño de todo lo que puede pasar a cierto número de hombres, de disponer de todo lo que les rodea, (...) de manera que nada pueda escapar a su control ni contrariar los efectos deseados, es indudable que un medio así sería un instrumento enérgico y muy útil que los gobiernos podrían aplicar a diferentes objetos de la mayor importancia.*»

Pero la realidad es heterogénea y las relaciones entre los sujetos conflictivas: por tanto, era necesario legitimar esta reducción de lo plural a lo uno, de la complejidad al orden. La filosofía política de las Luces —esta filosofía que, al decir de Koyré, «*ha formulado un ideal humano y social que sigue siendo la única esperanza de la humanidad*»— nos dotó de las dos categorías básicas para la fundamentación de los órdenes —regímenes— políticos contemporáneos: la voluntad general (*Rousseau*) y el bien común, en su versión utilitarista.

Efectivamente, este siglo que, con dos honrosas excepciones —*Montesquieu* y *Vico*— fue abrumadoramente contractualista, nos legó el mecanismo que hace el transfert del pueblo (la ciudadanía, las bases) a las instituciones, depositarias ejecutivas de la soberanía popular en el pensamiento político contemporáneo. Este mecanismo es la voluntad general que tiene que concordar con el bien común —entendido como economía comunitaria del deseo—. La voluntad general —*Rousseau* lo explica con precisión en el «*Contrato Social*»— no es la suma de todas las voluntades individuales (la voluntad de todos) sino la resultante: una confluencia de intereses que, naturalmente, tenderá a dejar de lado todo aquello que el equilibrio de la economía política de la verdad, de un momento histórico dado, sitúa en los extremos o en los márgenes.

Los ciudadanos transfieren, por tanto, un algo de sus voluntades al Estado, a las instituciones, a través de la voluntad general. Pero una vez realizado este gesto, una vez la voluntad general se ha hecho objeto, es decir, institución, ha dejado ya de ser, de pertenecer al ciudadano. Y se ha convertido en algo autónomo que está frente a él y ejerce, actúa, sobre él como individuo y como comunidad. Ha nacido la ideología jacobina —tan impregnada en el pensamiento contem-

poráneo tanto de derechas como de izquierdas— del Estado todopoderoso como garantía de la igualdad política de los ciudadanos; por tanto, de la libertad. Haciendo una analogía con la «*Esencia del cristianismo*» de Feuerbach, podemos decir que a través de la voluntad general el individuo se ha alienado en el Estado. Se han establecido las reglas para, desde su misma raíz, poder transformar el poder democrático en un poder despótico.

Una vez la voluntad general está objetivada en el Estado, simplemente se trata de hacer aceptar como voluntad general por parte de los ciudadanos, los intereses de los sectores sociales que asumen el control de las instituciones. Por eso siempre desde el poder se ha tratado de hacer pasar como intereses generales de la población lo que sólo son intereses particulares de grupo. Es una constante de las estrategias políticas contemporáneas. Y, sin duda, en esa necesidad de hacerse aceptar como voluntad general pensaba Marx cuando definía al proletariado como aquella clase «*cuyos intereses coinciden con los de la sociedad y cuyas exigencias constituyen necesidades universales*». El modo en que la aceptación de la voluntad general dictada se consiga es la diferencia —no escasa— entre las democracias formales y los regímenes dictatoriales. Y el resultado es la tendencia a la homogeneización social, a hacer de la unidad, la armonía y el orden los objetivos de la acción política. Quizás los políticos no se han apercebido de que sus crisis son crisis de voluntad general.

Massimo Salvadori, en un importante artículo titulado «*La crisis de la idea de izquierda*», acaba de escribir que la socialización generalizada y el movimiento obrero como fundamento común y motor de la historia ya no sirven para configurar una idea de izquierda.

Todo proyecto contemporáneo de izquierdas —de transformación social— hay que articularlo alrededor de la idea de la democracia: por eso me ha parecido oportuno hoy proponer esta reflexión filosófica sobre la conciencia de la historia, sobre la democracia y sobre la voluntad general. La sociedad democrática como lugar de los conflictos sociales, políticos, económicos, e ideológicos; la palabra —la libertad— como forma de expresión de las diferencias y no de las unanimidades. Sólo a partir de una reflexión sobre la democracia se puede quizás escapar de la brutal alternativa a la que la confabulación de los poderosos parece condenarnos de manera irremisible: «*la absurda idea de la armonía social preestablecida que corresponde a los sueños de la derecha autoritaria y del socialismo real*», o «*la estrategia del conflicto social como lucha frontal clase contra clase por el dominio del Estado, y por una economía al servicio de la clase ganadora y sus adictos*». Sólo la democracia puede hacernos más diferentes, es decir, más poderosos.

Las encuestas

«No lo saben... para lo hacen.»

Hay algo profundamente irritante en esos Señores Absolutos que interpretan, explican y clasifican a los demás: que los comprenden mejor de lo que ellos se comprenden a sí mismos. El marxismo ha servido a menudo para esta práctica: aquellos obreros se creen revolucionarios, pero son objetivamente aliados de la reacción; esos cristianos creen adorar a Dios, pero se postran ante sus propias condiciones de existencia alienadas, etc., etc.

Al gusto, al mal gusto de esta operación, nos habían habituado ya nuestros confesores al explicarnos que nuestras dudas y perplejidades —lo que creíamos que eran dudas y perplejidades—, no eran sino la voz del orgullo o el orgullo de la carne que nos impedían aceptar humildemente la verdad. Y para que no perdiéramos la costumbre, siguen ahora los psiquiatras —por no hablar de los estructuralistas— explicándonos que, cuando creemos desear esto o