

Paul Ricoeur

Política, sociedad e historicidad



UCA

prometeo
libros

Ricoeur, Paul

Política, sociedad e historicidad. - 2a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros, 2012.

214 p. ; 21x15 cm.

Traducido por: Pablo Corona y otros

ISBN 978-987-574-487-5

1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Teorías Políticas. I. Corona, Pablo, trad. II. Título.

CDD 190

La publicación de esta selección de artículos, en esta edición, ha sido autorizada por la Fundación Paul Ricoeur.

Coordinación: Marie-France Begué

Traducción: Néstor A. Corona, Ricardo M. García, Mauricio Prelooker, Bruno C. Jacovella y Eugenio Gómez.

Supervisión de la traducción: Pablo Corona

Cuidado de la edición: Magali C. Álvarez Howlin

Primera edición: Editorial Docencia, Bs. As., 1986

© De esta edición, Prometeo Libros, 2012

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297

editorial@treintadiez.com

www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Índice

Presentación.....	9
Notas para la hermenéutica de un discurso social.....	9
Nota aclaratoria.....	15
Capítulo I	
Tareas del educador político.....	17
I. Análisis del fenómeno de la civilización.....	17
II. Líneas de efectividad.....	24
Capítulo II	
El <i>socius</i> y el prójimo.....	33
I. Nivel del asombro.....	33
II. Nivel de la reflexión.....	36
III. Nivel de la meditación.....	37
Capítulo III	
El hombre no-violento y su presencia en la historia.....	45
I. La no-violencia como cuestionamiento.....	45
II. La toma de conciencia sobre la violencia.....	47
III. La eficacia de la no-violencia.....	50
IV. "Resistencia no-violenta" y "violencia progresista".....	52
Capítulo IV	
Las aventuras del Estado y la tarea de los cristianos.....	55
I. La doble "lectura bíblica del Estado".....	55
II. La doble historia del poder.....	56
III. Nuestro doble deber político.....	60
Capítulo V	
Del marxismo al comunismo contemporáneo.....	65
I. La amplitud del marxismo.....	65
II. La petrificación del marxismo.....	69
Capítulo VI	
El socialismo hoy.....	73
I. El nivel económico: la planificación.....	73
II. El nivel político y social: la administración democrática.....	76

III. El nivel cultural: el humanismo socialista	79
Capítulo VII	
Historicidad e historia de la filosofía	83
I. Las "aporías" de la comprensión en la historia de la filosofía.....	83
II. El discurso filosófico y la historia efectiva	87
III. La contradicción de toda historicidad	92
Capítulo VIII	
El cristianismo y el sentido de la historia.	
Progreso, ambigüedad, esperanza.....	97
I. El plan del progreso	98
II. El plano de la ambigüedad.....	102
III. El plano de la esperanza	108
Capítulo IX	
Por un cristianismo profético	113
I.	113
II.	116
III.	119
Capítulo X	
La ética y la política.....	125
Capítulo XI	
La Filosofía política de Eric Weil.....	131
I.	132
II.	135
III.	138
IV.	142
Capítulo XII	
Acontecimiento y sentido.....	149
I. Acontecimiento y sentido en el habla	150
II. Acontecimiento y sentido en la historia.....	160
Capítulo XIII	
El filósofo y el político ante la cuestión de la libertad	171
I. El proceso de la libertad abstracta	172
II. La libertad sensata y la institución.....	176
III. El combate de la libertad	184
Capítulo XIV	
La libertad según la esperanza	191
I. El kerygma de la libertad.....	193
II. Una aproximación filosófica a la libertad según la esperanza.....	198

Presentación

Notas para la hermenéutica de un discurso social

En *La metáfora viva*¹, texto fundamental que consolidó el nombre de Paul Ricoeur como uno de los filósofos del lenguaje más notables de nuestra época, leemos: "Ningún discurso puede pretenderse libre de presupuestos, por la simple razón de que el trabajo de pensamiento por el cual se enfoca una región de lo pensable pone en juego conceptos operatorios que no pueden ser considerados al mismo tiempo". O, dicho de otro modo, así como la aceptación de un postulado es previa al desarrollo de toda geometría, el acto de fe es anterior al acto de razón. Se establece, aquí, la vieja confrontación entre fe y razón, cuando en rigor debe afirmarse la conformación de la conciencia humana como una continua interacción entre actos de fe y actos de razón que, de ningún modo, pueden considerarse situados en compartimientos estancos sino en permanente interacción dialéctica.

Optar por uno de los polos sería caer en un reduccionismo que el célebre aforista polaco Stanislaw Lec resumió en contadas e irónicas palabras: "Unos creen que creen y otros creen que no creen". Aparece, de este modo, un círculo vicioso del que no se puede salir salvo que acudamos al auxilio de la razón, pues, como dice Ricoeur, si ningún discurso puede estar radicalmente desnudo de presupuestos, al menos ningún pensador está eximido de explicitar los suyos.

Esto nos lleva a una cuestión fundamental en todo discurso: las inevitables peticiones de principio, a partir de las cuales nuestras propuestas tienen, lo que podríamos llamar, un grado de validez condicionado.

Para aproximarnos al discurso social de Ricoeur, "discurso efectuado como acontecimiento y comprendido como significación", es preciso partir de estas premisas y no olvidar que, en sus propios términos, "el discurso implica la polaridad del sentido y la referencia".

Lo anterior nos permite situar a Ricoeur, más allá de la hermenéutica como universo cerrado, pues "hablar es decir alguna cosa sobre alguna cosa"². Desde aquí, el pensamiento del filósofo nos lleva a establecer el distingo entre lo que

llama el acto locucionario y el acto ilocucionario, es decir, lo que digo y lo que hago diciendo, respectivamente. Por eso, puede llegar a considerar la acción como un texto.

Desde el punto de vista de su propia trayectoria intelectual, Ricoeur pasó de la fenomenología al existencialismo y, lo que para nosotros representa un tramo fundamental de su desarrollo, su vínculo con el personalismo filosófico subyace en el fundamento de su permanente necesidad de interpretar el mundo.

Podríamos decir que si el hombre es un constante traductor de sus percepciones, emociones e ideaciones, más aún, si el hombre se trasciende en sus acciones, éstas carecerían de posibilidad si no se insertaran en el universo.

A su vez, cuando interpreta un texto, la hermenéutica traduce las acciones que lo hicieron posible y necesario. Ricoeur pasa, entonces, de la filosofía del lenguaje a la filosofía de la historia, porque dentro de su encuadre —y aquí nos aproximamos a los territorios de Wittgenstein— el lenguaje es una imagen especular del universo y, naturalmente, de la sociedad. La hermenéutica de esa permanente traducción desde la interpretación del reflejo nos conduce al reflejo como problema, estableciéndose una verdadera dialéctica entre la imagen y su conjetural realidad. Y no podría ser de otro modo pues la versión textual de un mundo y de una sociedad en perpetuas fluctuaciones y cambios sólo puede ser resuelta instrumentalmente con el concurso de la dialéctica, cuyo flujo no será infinito pero es ilimitado.

Cuando Ricoeur establece el distingo entre el *socius* y el prójimo, propone su propia traducción del personalismo buberiano: “Tenemos la tentación de decir que no vivimos en el mundo del prójimo sino en el mundo del *socius*”. Es decir, en clave de Buber, no vivimos en el mundo del Tú sino en el mundo del Ello. Importa señalar estas confluencias, no para indicar precedentes que pueden parecer irrelevantes, sino, más bien, para mostrar que la hermenéutica es una labor inseparable de toda intención intelectual. En el caso en discusión, por sobre la influencia nos interesa subrayar la coincidencia que ayuda a clarificar los perfiles del enfoque de Ricoeur y, más aún, la creciente gravitación del personalismo filosófico. Lo que resulta un emergente de la necesidad histórica antes que un resultado del mero azar, si es que el azar existe.

La acelerada masificación de la sociedad contemporánea, la cosificación de la persona humana, exigen su rescate e imponen al filósofo las tareas del salvataje.

Dice Ricoeur: “si se llama sociología a la ciencia de las relaciones humanas en grupos organizados, no hay una sociología del prójimo”, y esto es así porque el tema no debe plantearse dentro de las generalidades propias del pensamiento científico sino dentro del marco propuesto por una filosofía de la persona. En ese contexto el Yo se reconoce en el Tú³, al punto que la aparición del Yo-Tú

nos permitió hablar de la ecuación de la persona ⁴. Mi prójimo me concede la posibilidad de ser con él y siendo con él soy persona. La sociedad actual sólo se ha interesado por la sociología del hombre masificado, es decir, por el hombre convertido en objeto. La reificación generalizada me propone un prójimo-objeto, no un todo con el que ese otro todo que soy yo se pone en contacto.

Este proyecto personalizador arranca de la Escritura (el hombre forjado a imagen y semejanza del Creador), es retomado por Tomás de Aquino (la persona humana es un concepto análogo al de la persona divina) y llega al personalismo de nuestro tiempo que, partiendo de la teología intenta proponer un proyecto secular. Ésa es la influencia de Mounier en Ricoeur y la que insertándose en la tradición judeocristiana desarrollamos por nuestra cuenta en La revolución de la persona.

Resulta pertinente aclarar que, en este contexto, secularizar no equivale al antónimo desacralizar, sino a proponer una dialéctica capaz de llegar a una síntesis. En ésta se puede sostener la sacralización del hombre concreto cuando asume el proyecto de la persona secular. El hombre cosificado, el socius, como bien sostiene Ricoeur, es aquel a quien tengo acceso a través de su función social; la relación con el socius es una relación mediata. Con el prójimo (Tú), en cambio, mi relación es inmediata. "Y aunque, prosigue Ricoeur, la meditación se esfuerza en comprender juntos al socius y al prójimo, ambos son dimensiones de la historia". De la misma historia, sostiene, siempre y cuando, agregaríamos nosotros, que el socius siendo un Él sea susceptible de dialectizarse en un Tú. De todos modos, admitámoslo, se trata de la misma historia, sólo que escrita en versiones diferentes, más aún, en lenguajes diferentes. Con el socius, a quien conozco mediadamente según su función social, utilizo el lenguaje de la comunicación, el lenguaje del intercambio de mensajes. Con el prójimo, a quien conozco inmediatamente, establezco una relación con mi ser entero (Buber) y empleo el singular lenguaje del diálogo. Con el socius me entiendo con un lenguaje cosificado, con el prójimo (mon semblable, mon frère) me consubstancio dialógicamente. Más allá de lo verbal, me transformo en el sujeto dialógico, mi pronombre personal es Yo-Tú.

Conviene precisar que desde una óptica personalista el Otro no es necesariamente mi prójimo, pues el Otro admite un desdoblamiento en un Tú o en un Él, y el Él sólo será mi prójimo cuando se convierta en mi Tú.

Hace ya un medio siglo, Karl Jaspers⁵ afirmó que a esta altura de la civilización el hombre no podría sobrevivir sin los continuos desarrollos de la ciencia y la técnica. Esta aserción llegó tan lejos que en nuestros días ya no es posible hablar de teoría y de práctica, sino de teoría y de aplicaciones de la teoría. Paralelamente, la ciencia y la tecnología se encuentran tan íntimamente interrelacionadas que

los avances tecnológicos realimentan el campo del saber, y la investigación "pura" resulta una expresión tan obsoleta como la poesía "pura": en todos los órdenes, el saber impone un programa para la acción y, correlativamente, a una acción que no acrecienta el saber es preferible el inmovilismo.

Frente a quienes pronuncian estériles discursos antitecnológicos, debemos oponer las tesis que procuran el rescate de la persona pronta a naufragar en la sociedad de masas. Éste es el gran tema de nuestro tiempo, pues no se trata de una propuesta elitista sino todo lo contrario: intentar la personalización de la sociedad. En palabras de Ricoeur: "El tema del prójimo es ante todo un llamado a la toma de conciencia, pero hay que usarlo bien y no inculpar tontamente la máquina, las técnicas, los aparatos administrativos, la seguridad social, etc. La técnica y en general toda técnica tienen la inocencia del instrumento".

En un mundo regido por movimientos populistas cuyos líderes sólo aspiran al poder por el poder mismo y que para lograr sus espurios fines esgrimen como única ideología la masificación y como argumento decisivo las cruentas explosiones de la violencia nihilista, Ricoeur tiene la valentía de proponer una teología de la caridad. Concepto que debe ser entendido como una extensión del amor a personas que ni siquiera conocemos. Esto le permite distinguir las relaciones "cortas", entre hombre y hombre, y las relaciones "largas" medidas por el trabajo, las instituciones y la política. El amor extenso, esto es, la caridad, debe ser el substrato de nuestras acciones y aunque no sepamos si hemos alcanzado a las personas, quedémonos en la historia, es decir en el debate del socius y el prójimo, sin saber si la caridad está aquí o si está allí. En definitiva, "la teología de la caridad no puede tener una extensión menor que la teología de la historia".

* * *

Ricoeur analiza los caracteres que definen una auténtica doctrina de la no-violencia y establece, como primera condición, que debe atravesar, en todo su espesor, el mundo de la violencia. En segundo término se pregunta si el profeta de la no-violencia tiene una tarea histórica capaz de insertarse "como una cuña entre la ineficacia del yoga y la eficacia del comisario"⁶.

Ciertamente, creemos en la no-violencia como tarea específicamente humana, no porque la realidad sea beatífica sino porque el motor de la historia, esencialmente nostálgico, no es otro que concretar una aspiración imposible: el regreso al Jardín del que fuimos expulsados. Fuera del Edén la historia es el lugar del hombre; en ella cumplimos nuestra trayectoria, resultado de opciones y de elecciones, más o menos libres, más o menos condicionadas.

En el plano secular, la libertad nunca será otra cosa que un emergente de las circunstancias en cuyo contexto vamos fijando la trayectoria posible. De la

dialéctica entre la conciencia metafísica y la conciencia histórica surgen los perfiles de la conciencia del hombre concreto. En una sociedad regida por comisarios, el espacio del no-violento se reduce a espacios interiores a partir de los cuales, quizá, debe surgir la reacción sobrecontra-hacia esa sociedad en la que el lenguaje ha sido reducido a niveles interjectivos. Un lenguaje traductor de cosas o de apetencias que, a su vez, no suelen traspasar los niveles de emociones cosificadas. En estas condiciones, el lenguaje mismo se transforma en cosa y si la persona —como lo formuló Gabriel Marcel— es lo no cósmico en el hombre, se comprenderá que ese lenguaje no es el de la persona sino el del hombre reificado.

La violencia se traduce en un lenguaje vector de órdenes y, como tal, resulta esencialmente imperativo; ajeno al diálogo, será igualmente ajeno al discurso de las personas.

* * *

Según Ricoeur, “la lectura marxista de la historia es irremplazable para comprender la articulación de lo psíquico con lo histórico en la dialéctica de la lucha de clases: en este nivel, lo terrible se hace historia, al par que la historia, bajo el aguijón de lo negativo, se nutre de lo terrible”. Para eliminar todo reduccionismo, cabe agregar que, así como resulta imposible una lectura histórica que excluya las interpretaciones del marxismo, tampoco es posible pensar que en una lectura marxista puede agotarse toda la historia, y esto es simplemente así, porque no es evitable la consideración de la dialéctica entre persona y sociedad. Ya en el siglo XIII, el hombre de Aquino estableció que la sociedad es un todo formado por todos, en la cual cada uno de sus integrantes es, a su vez, un todo⁷.

La lectura marxista de la historia, en tensión dialéctica con un personalismo secularizado (aunque no desacralizado), nos puede devolver el sentido de la historia, siempre que el sentido sea el horizonte de los significados. En definitiva, se trata de dibujar el horizonte. Si esta reflexión complica la sencillez de los planteos ideologistas que suministra la respuesta para todas las preguntas, la intención no ha sido dificultar la salida del laberinto, sino mostrar que los esquemas sólo simulan salidas ficticias, y si suelen resultar seductores sólo es porque parecen la solución simple e inmediata de situaciones complejas que exigen arduos y no siempre satisfactorios recorridos.

La alienación del hombre —sostiene Ricoeur— es siempre más que económica; es la deshumanización global del hombre. Reducirlo a *homo economicus*, es una clásica actitud decimonónica, renacida hoy en el neopositivismo de los “pensadores” que, con gallardía comparable a su ingenuidad, desdennan las cuestiones metafísicas porque no son matematizables. Olvidan que el irracionalismo admite vertientes racionalistas, en la medida en que hacen del racionalismo una

ideología, y eluden el rigor que exige la razón crítica, ajena a sistemas de ideas congeladas o, si se prefiere, a convertir la filosofía que es una actividad⁸ en un ejercicio de memoria inmovilista.

En forma coherente, Ricoeur sostiene que la acción es un texto. De igual modo, así lo pensamos, podría formalizarse la propuesta inversa: todo texto es el resultado de una acción o de un conjunto de acciones, cuya lectura, a su vez, es una acción que puede ser inductora de nuevos textos.

Con la fluencia de las triadas dialécticas, la hermenéutica nos ayuda a comprender el evidente misterio del Universo. Lo que siempre resultará de una aventura personal, aunque la persona, inevitablemente, se inserte en la sociedad.

José Isaacson

Notas

¹ Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, 1975.

² Paul Ricoeur, *Hermenéutica y acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1985.

³ Martín Buber, *Ich und Du*, 1922. Traducción española, Ed. Galatea, 1960.

⁴ José Isaacson, *La revolución de la persona*, Ed. Marymar, Buenos Aires, 1980.

⁵ Karl Jaspers, *La fe filosófica*, Ed. Losada, 1953.

⁶ Alusión ala novela de Arthur Koestler, *El yoga y el comisario*.

⁷ Jacques Maritain, *La personne et le bien commun*, 1947.

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1922.

Nota aclaratoria

Bajo este eje, sintetizado en el título de este nuevo volumen, recogemos aportes significativos de más de dos décadas. La temática de este libro, pues, se conecta con la del volumen anterior, EDUCACIÓN Y POLÍTICA, desarrollada por el autor en sus conferencias memorables de Buenos Aires, Rosario y San Miguel de Tucumán.

Los textos, siguiendo el orden de los capítulos, han sido tomados con la expresa autorización del autor de *Ésprit*, "*Tâches de l'éducateur politique*" (1965), *La vie spirituelle*, "*Le socius et le prochain*" (1954); *Ésprit*, "*L'homme non violent et sa présence à l'histoire*", (febrero 1949); *Christianisme Social*, "*Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens*", 66 (1958); *Christianisme Social*, "*Du marxisme au communisme contemporain*", 67 (1959); *Christianisme Social*, "*Le socialisme d'aujourd'hui*", 69 (1961); *L'Histoire et ses interprétations*, "*Histoire de la philosophie et historicité*" (París, La Haye, Mouton, 1961); *Christianisme Social*, "*Le christianisme et le sens de l'histoire*" (abril, 1951), *Les chrétiens et la politique* (Dialogues), "*Pour un christianisme prophétique*", París (1948), *Ésprit*, "*Éthique et Politique*", 27 (1959); *Ésprit* "*La 'philosophie politique' d'Eric Weil*", 25 (1957); *Archivio di Filosofia* (Rivelazione e Storia), "*Événement et Sens*" 41 (1971); *Rencontres Internationales de Genève*, "*Le philosophe et le politique devant la question de la liberté*" (1969); *Archivio di Filosofia* (*L'herméneutique de la liberté religieuse*), "*Approche philosophique du concept de la liberté*" (enero, 1968).

En esta oportunidad deseamos señalar una vez más nuestro reconocimiento al Sr. Agregado Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina, Dr. Raymond Alonso, y a la Responsable de la promoción y difusión del libro francés en la Argentina, Lic. María Teresa Miccio.

Eugenio Gómez, 1986

Capítulo I

Tareas del educador político

Doy por supuesto que me dirijo a hombres y mujeres que no se consideran intelectuales sin compromisos ni tampoco militantes políticos sujetos a una disciplina partidaria. Doy por supuesto que me dirijo a intelectuales que buscan conductos a través de los cuales puedan ejercer honestamente una acción eficiente como educadores políticos. Digo desde ya que incluyo en esta tan vasta categoría a todos aquellos que se sienten responsables de la transformación, la evolución y la revolución de sus respectivos países mediante un acto de pensamiento, de palabra dicha o bien puesta por escrito. Estos hombres, además, se los hallará en los sindicatos, en los partidos políticos, en los grupos culturales y en las iglesias. Trataré de limitarme constantemente a este nivel de responsabilidad.

Dividiré mi exposición en dos partes: en la primera, trataré de determinar en qué nivel de la sociedad podemos actuar con eficacia como educadores políticos; en el segundo, trataré de determinar a grandes líneas su efectividad.

I. Análisis del fenómeno de la civilización

Antes de acometer la tarea de describir el fenómeno de la civilización, indicaré por lo pronto en qué consistirá mi método: será él esencialmente *analítico*. Quiero decir que procederé mediante una serie de divisiones que determinarán sólo provisionalmente una serie de niveles y articularán éstos. Oportunamente explicaré la utilidad de este método.

Una observación más: tomo el término “civilización” en su acepción más lata, la que abarca tres realidades: industrias, instituciones y valores.

Significa esto que no entraré en una discusión —tan académica como estéril— acerca de “civilización y cultura”. Esta discusión se relaciona con el origen distinto de ambas voces. En la sociología alemana, la palabra *Kultur* tiende a adquirir un sentido restrictivo que sólo cubre la tercera realidad —el campo de los valores—, en tanto que la voz *Zivilization* adquirió rápidamente

una acepción mucho más amplia, que cubre las tres realidades mencionadas. Pero se habla también de aculturación para indicar el crecimiento de la civilización en todos sus aspectos. Por consiguiente, no hay motivo para alargar más esta discusión.

I. Me referiré primeramente al nivel de las *industrias*, que entiendo como un vastísimo aspecto de la civilización que excede el nivel de las herramientas, las máquinas e inclusive las técnicas. Industria es todo lo que puede ser considerado como acumulación de experiencia. Ciertamente, uno entiendo mejor lo que significa la industria si se consideran la herramienta y la máquina. La conservación es el primer fenómeno que hay que tomar en cuenta; por la conservación, la herramienta subsiste después de su uso ocasional. La innovación puede ser aplicada a la herramienta así conservada, y así puede asignarse a la acumulación de herramientas un particularísimo carácter histórico. Este carácter histórico consiste en el hecho de que toda invención que aparece en un tiempo y un espacio históricos es una adquisición para todos los hombres—claro que con una demora mayor o menor, pero conforme a un invariable destino universal. La producción y acumulación de herramientas no admite carácter nacional alguno ni tampoco está ligada con una cultura particular. Desde que aparece, tiene el carácter de una adquisición universal para beneficio de la comunidad humana.

Pero este modo de adquisición, que se observa mejor en el nivel de las herramientas y las máquinas, caracteriza cada vez más todos los aspectos de nuestra vida, a tal punto que las herramientas y las máquinas pueden ser consideradas desde el punto de vista de la acumulación de experiencia. En un aspecto muy general, podría decirse que la industria se refiere al conjunto de los medios y mediaciones que permiten a una colectividad humana crear nuevos productos. Así, el conocimiento y las ciencias, en la medida en que no las consideramos sólo como invenciones reales sino como experiencia colectiva, pueden ser considerados como una industria cristalizada en bienes que están a nuestra disposición. Es esta noción de “bienes que están a nuestra disposición” lo que me permite caracterizar este primer nivel estratégico de civilización.

Para ampliar más esta descripción, toda experiencia humana, en la medida en que deja huellas—documentos, monumentos—, aparece desarrollada según el estilo de una industria existente. Las experiencias intelectuales, morales y espirituales se acumulan en forma de obras, monumentos visibles, libros y bibliotecas, lo que abarca la experiencia de la humanidad.

Mirada desde este ángulo, la civilización es única. Toda invención pertenece por derecho a todos los hombres. La historia tecnológica del género humano es la de la humanidad considerada como un individuo humano

singular, ese individuo de quien decía Pascal que “aprende y recuerda sin cesar”. En este sentido, la civilización se expresa en singular; hay *una* civilización: la civilización.

Siempre existió ese aspecto único y universal de la civilización, pero solamente ahora tenemos una conciencia vívida de ello. Somos, sin duda, la primera época histórica que incluye como un hecho dominante la conciencia de pertenecer a una única civilización global, el hecho de sentirnos como una humanidad única que acrecienta su capital, sus instrumentos y sus medios de trabajo, vida y pensamiento. Esta humanidad una, que está desarrollando una única civilización global, se siente a sí misma como un sujeto histórico único que acrecienta su conocimiento y su poder. Se podría hasta decir que la experiencia espiritual aparece en esta historia única como si estuviera cristalizada en evidencias culturales durables que se acumulan a la manera de una industria. Es éste el primer nivel.

2. El segundo nivel es el de las *instituciones*. La primera lectura que nosotros hemos hecho de nuestra existencia permanece, en efecto, abstracta, en el sentido de que la civilización definida como la colección de los medios disponibles en determinado momento histórico no existe en ninguna parte, podría decirse, en estado natural, en bruto. Cada grupo histórico se adueña de su propia realidad técnica y económica a través de instituciones. Pero, al traer a colación el fenómeno de la institución, ponemos en evidencia al mismo tiempo la pluralidad de las experiencias históricas. El término “civilización” debería entonces ser tomado en plural: hay *varias* civilizaciones en el sentido de que el total de las formas institucionales en las cuales la humanidad prosigue su experiencia parece ser, en la medida en que podemos determinarlo en el tiempo, ante todo una multiplicidad histórica. El estilo de esta historia es el de una experiencia finita. La humanidad sólo cobra conciencia de sí a través de figuras cerradas, que son aquellas de múltiples sistemas institucionales que regulan su experiencia histórica. Cada civilización, tomada en este sentido, revela límites históricos y geográficos. Cada una tiene su área, sus contornos, sus centros vitales, sus núcleos radiantes, sus zonas de influencia. Cada una tiene un tiempo, “hace su tiempo”, cincela en la historia un período al que le pone su sello.

¿Qué entendemos aquí por instituciones? Dos cosas, a mi parecer. Primero, las formas de la existencia social en la que las relaciones entre los hombres están reguladas en modo normativo. Los derechos son su más abstracta expresión. Bajo este primer aspecto —el de las formas de la existencia social—, definimos la estática de la sociedad. Es una estática que está engendrada por la confusión institucional y codificada en la complejidad extraordinaria de los derechos (constitucionales, públicos, civiles, penales,

comerciales, sociales, etc.). Pero la noción de las instituciones abarca un campo de experiencia mucho más vasto que el sistema judicial de una sociedad dada. Si consideramos ahora las instituciones desde el punto de vista de la dinámica social, la institución no aparece ya representada por derechos sino por lo que llamaríamos, en el sentido más amplio de la palabra, política –vale decir, el ejercicio de la toma de decisiones y de la fuerza en el nivel de la comunidad.

Aquí puedo ya justificar el método analítico que yo practico. La articulación del fenómeno de la civilización en niveles separados es lo único que permite la aparición de lo que es irreducible en política relativamente a la economía y las técnicas. Al considerar separadamente la industria de una civilización ponemos enteramente entre paréntesis el hecho fundamental del ejercicio del poder. Sólo cuando consideramos únicamente el poder de tomar decisiones de la comunidad entendida como un cuerpo, como un todo dotado de un poder central, podemos destacar lo que es original en el fenómeno político. La discusión del marxismo que presentaré seguidamente destacará claramente la importancia de esta decisión. Me parece necesario tener ya desde el principio una visión clara de la distinción que existe entre la economía, que regula el grupo de relaciones con respecto al trabajo y los bienes, y lo que podría llamar la historia del poder, que no sólo no presenta los mismos problemas, sino que ni provoca las mismas enfermedades ni exhibe la misma patología, y en consecuencia no es aliviado por la misma terapéutica.

Se puede concebir un régimen que se propone corregir las injusticias económicas y sociales, pero que en sí mismo representa un fenómeno patológico en el orden político. Éste fue el caso con el stalinismo en la historia contemporánea. Por consiguiente es de todo punto necesario distinguir los dos niveles estratégicos –técnicas y economía, por un lado, política, por el otro. Lo que me parece central en el segundo nivel es el papel que desempeña la decisión política y el ejercicio de la fuerza por el poder público. Es aquí donde la dinámica institucional debe ser distinguida no solamente de la estática de la industria, sino inclusive de la dinámica del primer nivel. El principio de esta dinámica fue el de la invención y la innovación, que está ligado con el desarrollo del conocimiento y de la capacidad científica. Por consiguiente, estamos aquí en el plano de la creación libre, en tanto que la dinámica institucional está ligada con estructuras de poder enteramente determinadas e irreducibles a cualesquiera otras.

Al mismo tiempo, este segundo nivel requiere categorías enteramente particulares e irreducibles a las que hemos podido considerar en el primer nivel –es decir, las nociones de industria, acumulación y progreso. Se

hace ahora preciso hacer que se corresponda la industria a la noción de la institución, la acumulación a la toma de decisiones, y el progreso a la ambigüedad, con lo cual se quiere significar que nada es adquirido en el orden institucional. La experiencia histórica nos enseña que el poder tiene un período de ascensión y otro de declinación, que hay un nacimiento y una muerte de los imperios. La política, en consecuencia, no ejemplifica el mismo proceso de acumulación que caracteriza a la industria. La experiencia política nunca es una experiencia adquirida; tanto la progresión como la regresión son posibles. Las mismas pretensiones, las mismas ilusiones, los mismos errores pueden repetirse en diferentes momentos de la historia. La verdad es que la experiencia histórica da paso a la posibilidad de una declinación o una decadencia. Inclusive hay una sociología de la decadencia, que es tan esencial como aquella del ascenso o la de la progresión.

Aquí nos movemos en un orden en que el ejercicio del poder incluye acontecimientos, que no lo son en el orden de la industria. Así, podemos considerar un descubrimiento como un acontecimiento, pero el mismo sólo viene a ser un fenómeno tecnológico cuando se inscribe en el desarrollo de una industria a fin de señalar su crecimiento. En este respecto, la estructura temporal de la acumulación es radicalmente distinta de la experiencia histórica del poder, que admite acontecimientos provocados por personas, eventualmente importantes, y por grandes personalidades. A la acumulación de capital corresponde la "crisis", en su doble sentido de conflicto y de toma de decisiones. El orden de la crisis es el de la contingencia fundamentalmente histórica. A eso se debe que haya yo hablado aquí de ambigüedad en oposición a progreso. Hay progreso en el orden de la industria, en el sentido más amplio que se le pueda dar, que no solamente incluye técnicas materiales sino también logros intelectuales y espirituales. Pero lo que el hombre hace a través de sus instituciones es siempre incierto. La historia —como historia del poder— carece de certeza. Es la colección de probabilidades y peligros, la posibilidad de ganarlo o de perderlo todo. En términos de realidad, las mismas nociones de peligro y salvación sólo comienzan a adquirir sentido en este nivel.

3. Consideremos ahora el tercer nivel, el de los valores, que apunta a una tercera lectura, una tercera división en el fenómeno global de la civilización. ¿Cómo debe entenderse esto? No es necesario tomar la voz "valor" en sentido abstracto y hasta diría demasiado filosófico. Quiero decir que la reflexión del moralista sobre los valores representa un segundo nivel de sistematización que presupone una experiencia común de valores en una comunidad dada. Cuando hablo de valores, por consiguiente, no estoy pensando en abstracciones elaboradas por la reflexión filosófica, tales como las nociones

de justicia, de igualdad; aun menos, esencias solemnes inscritas en un cielo ininteligible. Quiero hablar de las valorizaciones concretas como se las puede captar en las actitudes de unos hombres respecto de otros hombres —en el trabajo, la propiedad, el poder, la experiencia temporal, etc. En lo concerniente a este último punto, los tiempos de una sociedad industrial no tienen la misma significación ni se evalúan de la misma manera que los tiempos en una sociedad agrícola.

Para destacar mejor el carácter extremadamente concreto de esta noción de valor, volveré al análisis de la industria a fin de hacer resaltar que la industria es la abstracta y el valor lo que es concreto, lo contrario de lo que se podría creer. Una herramienta disponible sigue siendo una abstracción al margen del valor que le otorgamos y que la inserta en un contexto histórico. Una industria sólo es útil y sólo funciona si es apreciada y valorada positivamente. Me limitaré a referir dos ejemplos a mano. En *Tristes Trópicos*, Claude Lévi-Strauss escribió acerca de culturas en las que las herramientas provistas por el colonizador no eran utilizadas porque no existía categoría alguna bajo las cuales aprehenderlas. Inclusive se ven tribus languidecer en la vecindad de una industria porque ésta no puede ser integrada en el repertorio de valores que constituye vitalmente ese grupo. La misma experiencia en otro nivel la hizo la sociedad griega, que era capaz de desarrollar una industria basada en la invención de las técnicas de la geometría y de la física naciente. Pero tal industria nunca fue desarrollada sistemáticamente porque el proyecto de ahorrar trabajo humano en una época de esclavitud no constituía en sí mismo un valor positivo. Sólo cuando se preguntó cómo podía ahorrarse el esfuerzo humano la idea de reemplazar la esclavitud con la máquina vino a constituirse en un valor positivo. No basta decir que la sociedad antigua no desarrolló sus técnicas porque tenía esclavos; la proposición inversa es, pues, la importante. Uno se contenta con la mano de obra servil cuando no ha quedado establecido como un valor el crecimiento del capital técnico disponible en beneficio de la sociedad.

Los medios no se tornan operativos sino a través de evaluaciones y valorizaciones. En contraste, nosotros vivimos en sociedades que aprecian sus industrias y que inclusive consideran como un valor positivo la existencia de sociedades en desarrollo que están incrementando constantemente su nivel de vida. Así es como vivimos nosotros bajo un nuevo régimen temporal que no está ya definido por la estabilidad sino por el crecimiento continuo.

Por consiguiente, lo que estamos llamando valores son la verdadera sustancia de la vida de un pueblo. Esto encuentra su expresión en comportamientos prácticos que representan una especie de inercia, la estática de los valores. Debajo de esta delgada piel de comportamientos prácticos encontramos tradiciones, que son como la memoria viviente de una civilización.

Finalmente, en un nivel más profundo encontramos lo que es quizás el verdadero núcleo del fenómeno de la civilización: una colección de imágenes y símbolos mediante los cuales un grupo expresa su adaptación a la realidad, a otros grupos y a la historia. Al decir imágenes y símbolos me refiero a aquellas representaciones enteramente concretas mediante las cuales un grupo representa su propia existencia y sus propios valores. Podría hablarse en este sentido del núcleo ético-mítico, el núcleo a la vez moral e imaginativo que encarna el último poder humano de un grupo. En este nivel de profundidad encuentra la diversidad de las civilizaciones su máxima profundidad. Podría decirse que cada grupo histórico posee una idea concreta de su propia existencia que representa la forma establecida de la existencia que ha escogido. Cada grupo histórico, en este sentido, tiene un *ethos*, una singularidad ética que es un poder de creación unido a una tradición, a una memoria, a una raíz arcaica. Es aquí, indudablemente, donde llegamos al corazón concreto de la civilización, en tanto que la industria disponible sólo representa el cúmulo de mediaciones abstractas de la existencia del grupo. Sólo mediante la colección de actitudes concretas, modeladas por la imaginación valorizadora, se realiza históricamente el fenómeno humano.

Tocamos aquí un tema que es el más misterioso en la existencia histórica del hombre. Efectivamente, en ninguna parte podemos descubrir un *ethos* universal, mientras que en el primer nivel podemos discernir la progresión hacia una civilización técnica universal. Ya en el segundo nivel hemos reconocido el carácter fragmentario de la experiencia del poder. Al adentrarnos en la experiencia ética, llegamos a lo que se podría llamar la experiencia de la finitud histórica, desde que la humanidad desplegó su destino en una diversidad de lenguas, una diversidad de experiencias morales y una diversidad de agrupaciones espirituales y religiones. La humanidad es en esto irreductiblemente plural.

Ciertamente, estos granos de creatividad —si así se puede decir— que representan cada una de las civilizaciones históricas no suscitan experiencias radicalmente ajenas unas a otras. La experiencia que tenemos de la diversidad de las lenguas atestigua que, si bien las lenguas son muy diversas, pueden al menos permitir la comunicación. Subrayo el término “comunicación”. Si descubrimos una lengua extraña, apostamos a que puede ser

traducida. Claro que uno no puede traducir todo, pero al menos no hay lengua que no pueda corresponder a otra, de la cual no se pueda hallar en otra lengua equivalencias de significación. Esta posibilidad parcial de traducir atestigua que la humanidad, en sus raíces, es una. Aunque esta unidad misma no puede ser aprehendida, sólo se puede tener conciencia de ella mediante la comunicación y no en virtud de un proceso de identificación y nivelación. Mientras que en el nivel técnico los hombres pueden llegar a ser idénticos, en el nivel más profundo de la creación histórica las diversas civilizaciones sólo pueden comunicarse entre sí conforme al modelo de la traducción de una lengua a otra. Y todos saben cuán laboriosa es la tarea de traducir. Estamos aquí en el nivel donde la conquista de la unidad humana es una experiencia dolorosa.

Es evidente que adopté deliberadamente un punto de vista analítico frente al fenómeno de la civilización y que me he abstenido de todo enfoque sistemático que comprendería en uno solo estos tres niveles. Me parece que no tenemos el instrumento de pensamiento capaz de aprehender la totalidad del fenómeno. No es que carezcamos de toda idea o sentimiento de esta totalidad; al contrario, nuestra experiencia histórica la sentimos como un proceso de totalización en acto. Pero todas las totalizaciones que intentemos nombrar o designar son ya síntesis prematuras, síntesis violentas. En este respecto, pienso que el marxismo puede ser una buena herramienta de análisis –sólo que una herramienta peligrosa cuando es tomada como una teoría de la totalidad. Toda teoría de la totalidad es demasiado limitada y mortal en la medida en que sólo puede hacer justicia plenamente a lo que es irreductible en el fenómeno político (con referencia al nivel técnico y económico) y –lo que es también irreductible– al fenómeno espiritual (con referencia al fenómeno político). En consecuencia, la síntesis a que podamos llegar debería ser considerada una hipótesis de trabajo que permite una posibilidad de pensar colectivamente en los tres niveles que hemos distinguido, pero no debería obstruir la libre lectura de la diversidad de nuestra experiencia histórica. Tal la razón por la que puse énfasis en las diferencias entre estos niveles y su irreductibilidad antes que en una dialéctica eventual de estos niveles diferentes.

II. Líneas de efectividad

Quiero decir ahora unas pocas palabras acerca de la acción que es propia del educador político y relacionarla con los tres niveles que acabamos de distinguir. Nos adheriremos a ellos en lo sucesivo en el nivel de la intervención estratégica.

Sería un craso error creer que la acción del educador político permanece relegada al tercer nivel, el de los valores. Sería eso una ilusión fatal de una concepción intelectual desencarnada y sin compromisos. Deseo protestar con fuerza contra esto. Lo que quiero más bien es mostrar que en cada uno de los tres niveles hay un tipo específico de intervención que no puede ser reducida a la del tecnócrata en el primer nivel, a la del político profesional en el segundo y tampoco a la del escritor, profesor o clérigo en el tercero.

¿Cuál es entonces la tarea y la responsabilidad del educador en el nivel de las industrias? El hecho nuevo que caracteriza a nuestra sociedad contemporánea es el de las industrias existentes como objeto de un plan económico, así como el de que sin embargo somos responsables del crecimiento sistemático de las mismas. Por eso, queremos subrayar no solamente el carácter racional del plan económico sino también la aparición de una nueva estructura humana: la de la elección colectiva. El hombre se determina colectivamente a sí mismo como un sujeto activo de su destino. Es esta noción de elección colectiva la que, me parece, debería ser subrayada en este nivel de intervención. El educador, especialmente en las sociedades industriales desarrolladas, ya no será simplemente un protestador (como lo ha sido y como debería seguir siendo) enfrentado con la injusticia y la desigualdad, con viejas formas de pobreza y nuevas creadas por la economía industrializada; se debería también preparar a los hombres para esta responsabilidad de decisión colectiva.

Hasta ahora, hemos pensado en la elección, y más especialmente en la libertad, como actividades individuales. Con demasiada frecuencia hemos identificado la libertad con la del presidente de la corporación que traza sus planes en que entra la fuerza de trabajo sobre la base del principio de lucro. Esta libertad acordada a la iniciativa individual fue contemporánea de una economía incoherente y un conjunto de fracasos económicos cuyos mecanismos eran mal comprendidos y mal dominados. Pero debemos aprender a conducirnos en un mundo que será más y más el teatro de decisiones tomadas en escala colectiva. Por tanto, la tarea del educador se muestra doble: primeramente, debe poner de relieve la significación ética de toda elección que aparezca como puramente económica. En segundo término, debe luchar por la erección de una economía democrática.

He aquí la significación ética de toda elección económica: cuanto más es una economía de proyección, más se extiende el campo de su responsabilidad. Contrariamente a una imagen enteramente errónea, según la cual el plan económico denota el progreso de la mecanización de la vida humana, yo pienso que el desarrollo de una economía racional representa una conquista de la decisión por encima del azar y el destino. Por esto

es importante que un educador político ponga a la vista todas las implicaciones morales de una elección colectiva. Toda economía planificada, trátase de los planes autoritarios de la Unión Soviética y las democracias populares, o de los planes mucho más flexibles del tipo francés, pone en marcha una jerarquía de opciones cargadas con significación humana. Es cuestión, cada vez, de dar al consumo, al tiempo libre, a las exhibiciones de prestigio y poder y a la cultura el lugar que les corresponde y su relativa urgencia. ¿Qué es lo que queremos en suma? ¿Una economía consumista? ¿O de poder? ¿O de prestigio? ¿O es necesario sacrificar el consumo y la complacencia de una o dos generaciones en alguna otra virtud? ¿Qué queremos con esta elección? ¿Qué clase de hombre estamos forjando? Aquí está el problema. Cada vez más y más, la tarea del educador político moderno será iniciar al ciudadano continuamente en el ejercicio de la elección colectiva.

Pero, justamente, a la vez que se nos enfrenta con la tarea de hacernos conscientes, tenemos que luchar por la edificación de una democracia económica. En efecto, la única manera de compensar los desplazamientos de la libertad del sector de la iniciativa individual con el de las decisiones colectivas es permitir la participación en la discusión y la decisión del mayor número posible de individuos. Ése es el problema de la economía democrática: cómo asegurar que la elección colectiva no es confiscada por una minoría, trátase de la organización partidaria, de los tecnócratas o de grupos de presión.

Este problema de la economía democrática será el gran problema de las décadas por venir; hoy no se da realmente en ninguna parte. Por ahora sólo estamos tratando de entender las formas salvajes de la planificación económica. Aquí, rigidez de planes autoritarios; allá, la coalición de los intereses privados, ocultos bajo la apariencia del interés público; en una y otra parte, burocracia. La lucha que han llevado los yugoslavos contra la burocracia me parece completamente insignificante: ¿cómo puede ser verdaderamente la elección de cada uno la elección de todos? De esta manera estamos volviendo a poner en el nivel económico y social el problema que fue el de los grandes pensadores políticos ingleses desde Locke —y en Francia, con Rousseau el problema del contrato social. ¿Cómo puede convertirse la decisión de cada individuo en soporte de la decisión de todos? ¿Cómo puede la voluntad general convertirse en la voluntad de cada uno? La gente del siglo XVIII planteaba este problema como el problema del nacimiento de la sociedad civil. Hoy estamos viviendo en el nacimiento de la sociedad económica.

Así, el educador político, al ser insertado en esta construcción, define un plan de intervención estratégica que lo convierte no solamente en un hombre de valores sino también en un hombre de industria, en el sentido de que toda industria es una cuestión de elección, y toda cuestión de elección es finalmente una cuestión moral. Resumiré este primer punto diciendo que, si el actual desarrollo de nuestras sociedades es el resultado de una creación colectiva, esto exige una responsabilidad colectiva. Por consiguiente, tenemos que crear los instrumentos de esta responsabilidad colectiva. Esto es lo que yo llamo economía democrática.

En el segundo nivel, propiamente *político*, se nos ofrece la ocasión de plantear precisamente las relaciones entre ética y política —relaciones que, como se sabe, son difíciles y llenas de trampas. Me apresuro a decir que adopto como una hipótesis de trabajo, y, agrego, como una norma personal, una distinción sumamente fructífera que tomo del gran sociólogo alemán de principios de siglo, Max Weber. En su famoso ensayo titulado *La política como vocación*, Weber distingue dos niveles de ética: la que llama ética de convicción y la ética de responsabilidad. Es útil saber que en sus manuscritos Weber escribió primeramente “ética del poder”, refiriéndose a la segunda. Esta precisión es muy importante por lo que sigue, pues estoy convencido de que la salud de una colectividad descansa en definitiva en la justeza de la relación entre estas dos éticas. Por una parte, la ética de la convicción es sostenida por grupos culturales e intelectuales y por comunidades confesionales, incluyendo las iglesias, que encuentran aquí, y no propiamente en la política, de ningún modo, su verdadero punto de inserción. Por otra parte, la ética de la responsabilidad es también la ética de la fuerza, de la violencia metódica, de la culpabilidad calculada. La tarea del educador es, en este sentido, la de mantener una tensión viva en este punto. Pues, si nosotros reducimos la ética de la convicción a la ética de la responsabilidad, caemos en el realismo político y el maquiavelismo, que es el resultado de una constante confusión de medios y fines. Pero, por otro lado, si la ética de la convicción pretende ejercer cualquier clase de acción directa, caeremos en todas las ilusiones del moralismo y del clericalismo.

La ética de la convicción sólo puede operar indirectamente por la presión constante que ejerce sobre la ética de la responsabilidad y el poder. La diferencia consiste en que no está atada a lo posible y lo razonable, sino a lo que podría llamarse lo humanamente deseable, la ética de lo óptimo. Si consideráramos esta ética en su más alto grado —como se expresa en el Sermón de la Montaña—, salta a la vista que el problema no radica en la realización inmediata de esta ética, sino en su expresión indirecta por el

grupo de presiones que puede ejercer sobre la ética de responsabilidad. Por otra parte, la moralidad de la inocencia no es la única tacha en esta intervención directa de la ética de convicción.

Yo pienso que el clericalismo es uno de los aspectos de esta intervención directa de la comunidad religiosa en la acción política por el intermedio de partidos, sindicatos o agrupaciones paraeclesiásticas que juegan con la confusión de ambas éticas. Yo pienso que el cristiano, en particular, debería practicar la doble afiliación, por una parte, conforme a la adherencia a la comunidad eclesial –un medio de convicciones–, pero, por la otra, unirse con los demás hombres en el nivel de la responsabilidad, que es también el de la fuerza, y ejercer con ellos una acción que sólo puede ser una acción de laicos.

Daré un ejemplo de esta presión de la ética de la convicción sobre la ética de la responsabilidad: es el de la utopía. Creo, en efecto, que hay una función histórica de la utopía sobre el orden social. Sólo la utopía puede dar a la acción económica, social y política una intención humana y, a mi ver, una doble intención: por una parte, la voluntad de la humanidad como una totalidad; por la otra, la voluntad de la persona como singularidad. Tal es la razón por la cual acaba de admitir la acción de una totalidad indeterminada. En realidad, ella incluye parte de la intención fundamental que toda experiencia histórica no puede agotar totalmente; hay una ética universal, como he dicho. Hace algunos años, en el debate que hubo en la Mutualité del Partido Comunista –del que nada se publicó sobre el problema de la ética marxista (en lo que se refería a si la humanidad podía proyectar o no su existencia como un todo indivisible), se reconoció que esta función de la utopía era irreductible a toda clase de análisis científico. Si es verdad que una clase social, porque ha sido aplastada, está más sensibilizada a estos valores universales, la utopía no es, hablando propiamente, la posesión de cada grupo constituido. Esta intención de la humanidad –tomada como un ser individual que sufre y quiere– es el horizonte de todos nuestros debates acerca de la desigualdad que existe en el mundo, de la amenaza atómica, de la descolonización, o de lo que François Perroux llama la economía generalizada.

Pero no podemos creer sencillamente en la utopía de una humanidad total. Necesitamos al mismo tiempo creer en aquella de la realización individual perfectamente singularizada, de la vocación humana. El segundo aspecto se torna particularmente evidente frente a la anonimidad y deshumanización de las relaciones entre individuos en el seno de la sociedad industrial. Las bárbaras formas de urbanismo en las que estamos sumergidos, la nivelación de los gustos y talentos por las técnicas del consumo y

el ocio nos indican suficientemente que es necesario luchar en dos frentes: por un lado, conjugar a la humanidad, que está siempre amenazada con la polarización en grupos rivales; por el otro, salvar a cada persona de la anonimidad en que se precipita en la civilización moderna. Tal la razón por la que nos es preciso rescatar de nuevo la palabra de Emmanuel Mounier cuando hablaba de la revolución personalista y la vida comunal. Pero nunca habría que separar un término del otro, pues la sola vida comunal nos retrotrae nuevamente al peligro totalitario y lo personal por sí mismo nos retrotrae a la ilusión del individualismo.

Una tesis utópica, necesario es repetirlo, no posee efectividad por sí misma, sino solamente en la medida en que transforma paso a paso la experiencia histórica que podamos tener en el nivel de las instituciones y en el de las industrias. Tal la razón por la que la utopía se convierte en falsedad cuando no está articulada correctamente en lo que se refiere a las posibilidades ofrecidas a cada época. Tenemos la absoluta convicción de que los hombres son fundamentalmente similares, que carecen de mérito genuino, que cada uno es el heredero de la obra de todos y que una diferencia demasiado grande entre los niveles de vida rebaja la relación humana. Pero bien conocemos, por otra parte, que la sociedad igualitaria no puede ser realizada inmediatamente; sólo es posible una reducción progresiva de las diferencias entre los niveles y estilos de vida. Bien se lo puede ver en las democracias socialistas: la escasez de técnicos superiores da lugar inevitablemente a grandes variaciones en las remuneraciones, y la sociedad igualitaria sólo puede realizarse mediante una constante acción correctiva, a la que me referí como presión de la ética de la convicción sobre la ética de la responsabilidad.

Hay mucho que decir también sobre el tercer nivel. Me limitaré a proponer dos ideas. Me parece, primeramente, que la tarea principal del educador es integrar la civilización universal técnica con la personalidad cultural, como la definí precedentemente, con la singularidad histórica de cada grupo humano. De hecho, la sociedad de consumo hacia la cual estamos avanzando en el curso del presente siglo tiene una significación profundamente ambigua. Por una parte, indudablemente, representa progreso un nivel de vida mejor para las masas que tienen acceso a los artículos de primera necesidad. Por vez primera, la humanidad ya no vive su destino por procuración, para el beneficio de una limitada élite. La capacidad de hacer historia tiene efecto hoy en el nivel mismo de las masas. Pero, al mismo tiempo, esta civilización universal ejerce sobre el núcleo creativo de cada uno de los grupos históricos una acción erosionante y sutilmente destructiva. Con todo, para cada una de las

sociedades históricas, tanto las que están en desarrollo como las adelantadas en la industrialización, la tarea es ejercer una especie de arbitraje entre el universalismo técnico y la personalidad constituida en el plano ético-político. Todas las luchas de la descolonización y la liberación están marcadas por la doble necesidad de entrar en la sociedad técnica global y de arraigar en el pasado cultural.

Habría que producir un equilibrio en el nivel donde se encuentran las diferentes temporalidades: los tiempos de adquisición y progreso y los tiempos de creación y memoria. El mundo tecnológico carece en sí mismo de pasado. Toda invención borra la precedente, y nos vemos arrojados en una especie de futurismo. Con todo, sólo tenemos realmente personalidad individual y cultural en la medida en que asumimos enteramente nuestro pasado, sus valores y símbolos, y somos capaces de reinterpretarlo totalmente. Este arbitraje entre muchas temporalidades constituye el gran problema de la cultura.

Es un problema que concierne tanto a las sociedades en desarrollo como a aquellas industrialmente avanzadas, las que están también amenazadas con perder su significación en el ejercicio de la pura tecnología. En la medida en que una sociedad de consumo está desarrollada, más vívidamente presenciamos la contradicción entre la racionalidad creciente de nuestros medios y la racionalidad cada vez menor de nuestros fines.

Esta primera tarea requiere una segunda: no pueden sobrevivir todos los valores del pasado; sólo pueden hacerlo aquellos que son susceptibles a lo que hemos llamado reinterpretación. Sólo así puede sobrevivir la espiritualidad que toma en cuenta la responsabilidad del hombre, que da sentido a la existencia material, al mundo técnico y, en modo general, a la historia. Las espiritualidades dualísticas de evasión deben morir. En este respecto, el cristianismo debe penetrar hasta el fin en la crisis que decidirá sus dos orientaciones: la que se orienta hacia el platonismo y la experiencia contemplativa, que hizo decir a Nietzsche que era sólo un platonismo para el pueblo, y la que se orienta hacia la historia, la encarnación y el establecimiento de la fraternidad entre los hombres. En modo sumamente general, yo pienso que las formas de espiritualidad que no pueden tomar en cuenta la dimensión histórica del hombre deben sucumbir a la presión de la civilización técnica. Pero, por otro lado, pienso que sólo un retorno al pasado y una reinterpretación viva de la tradición puede permitir a las sociedades modernas resistir el nivelamiento al cual somete la sociedad de consumo. Nos aproximamos aquí a la obra que realiza la cultura, más precisamente, a la obra del lenguaje, que nuestra crítica de la idea de civilización entrega al problema hermenéutico.

Pero yo no quisiera que nadie disocie las tres tareas que hemos asignado al educador político, y que corresponden a los tres niveles de intervención del mismo. La lucha por una economía democrática brinda un proyecto tanto para la colectividad de los hombres como para la persona individual: es la reinterpretación del pasado tradicional enfrentando el ascenso de la sociedad de consumo.

Capítulo II

El socius y el prójimo

Si se llama sociología a la ciencia de las relaciones humanas en grupos organizados, no hay una sociología del prójimo. Este estudio ha salido del asombro ante dicha proposición inicial. Es importante que la reflexión se apodere de esta sorpresa y la profundice en una meditación positiva en la frontera de una sociología de las relaciones humanas y de una teología de la caridad. Si no hay una sociología del prójimo, tal vez una sociología que haya reconocido sus fronteras del lado de una teología de la caridad se encuentre modificada en su proyecto, vale decir, en su intención y su pretensión. Si no hay una sociología del prójimo, tal vez haya una sociología partiendo de la frontera del prójimo.

I. Nivel del asombro

Renovemos ante todo nuestro asombro, sumergiéndolo de nuevo en nuestra reflexión en la juventud de la *parábola* y de la *profecía*:

“Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó. Cayó entre las manos de bandoleros que lo despojaron... Ahora bien, ocurrió que un sacerdote bajaba por ese camino... También llegó un levita... Pero un samaritano que estaba en viaje llegó cerca de él y, al verlo, sintió compasión... ¿Cuál de estos tres te parece haber sido el prójimo de aquel que había caído entre las manos de los bandoleros?”

Un relato singular es una pregunta al nivel del relato; tal es el alimento bíblico de la reflexión y de la meditación.

Lo que es sorprendente, ante todo, es que Jesús contesta a una pregunta con una pregunta, pero con una pregunta que se ha invertido por la virtud correctiva del relato. El visitante preguntaba: ¿Quién es mi prójimo, que clase de persona colocada frente a mí es mi prójimo? Jesús da vuelta la pregunta en estos términos: ¿Cuál de esos hombres se ha comportado como prójimo?

El visitante efectuaba una encuesta sociológica, sobre un cierto objeto social, sobre una categoría sociológica eventual, susceptible de definición, de

observación y de explicación. Se le contesta que el prójimo no es un objeto social —así hubiera salido de la segunda persona— sino un comportamiento en primera persona. El prójimo es la conducta misma de hacerse presente. Por eso, el prójimo pertenece al orden del relato: había una vez un hombre que se convirtió en el prójimo de un desconocido a quien habían apaleado unos bandoleros. El relato cuenta una cadena de *acontecimientos*: una sucesión de encuentros malogrados y un encuentro logrado; y el relato del encuentro logrado madura en una orden: *“Ve y haz lo mismo”*. La parábola ha convertido la historia relatada en un paradigma de acción.

No hay, pues, una sociología del prójimo; la ciencia del prójimo es obstruida inmediatamente por una *praxis* del prójimo; uno no tiene un prójimo; yo me hago el prójimo de alguien.

El asombro tiene todavía otra fuente: la punta de la parábola consiste en que el acontecimiento del encuentro hace presente una persona a otra persona. Es llamativo que los dos hombres que pasan de largo están definidos por su categoría social: el sacerdote, el levita. Ellos mismos son una parábola viviente: la parábola del hombre en función social, del hombre absorbido por su papel, y que la función social *ocupa* hasta el punto de volverlo indisponible para la sorpresa de un encuentro; en ellos la institución —la institución eclesiástica, precisamente— obtura el acceso al acontecimiento. También el samaritano es una categoría, si se quiere, pero aquí es una categoría para los otros; es, para el judío piadoso, la categoría del extranjero; no forma parte del grupo; es el hombre sin pasado ni tradición auténticos; impuro de raza y de piedad; menos que un gentil; un relapso. Es la categoría de la no categoría. No está ocupado, no está preocupado a fuerza de estar ocupado: está de viaje, no entorpecido por su carga social, listo para cambiar de ruta y para inventar un comportamiento imprevisto; disponible para el encuentro y la presencia. Y la conducta que inventa es la relación directa “de hombre a hombre”. Esa misma conducta es del orden del acontecimiento, porque es sin la mediación de una institución; del mismo modo que el samaritano es una persona por su capacidad de encuentro, toda su “compasión” es un gesto más allá del papel, del personaje, de la función; innova una mutualidad hipersociológica de la persona y de aquella que tiene en frente.

El asombro nace de la parábola y renace desde la profecía: *“Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria... Y pondrá los corderos a su derecha y el macho cabrío a su izquierda... Entonces el Rey dirá a los que estarán a su derecha: Venid, vosotros que sois los benditos de mi Padre... pues he tenido hambre, y me habéis dado de comer; he tenido sed, y me habéis dado de beber... Entonces los justos le responderán: Señor, ¿cuándo te hemos visto tener*

hambre o tener sed y te hemos dado de beber?... Y el Rey les responderá: En verdad os digo, toda vez que lo habéis hecho a uno de los más pequeños entre mis hermanos, me lo habéis hecho a mí mismo. Luego, dirá a los que estarán a su izquierda...

La parábola relataba un encuentro en el presente; la profecía relata un acontecimiento al término de la historia, que descubre retrospectivamente el sentido de todos los encuentros de la historia. Pues son todavía encuentros que la profecía descubre, encuentros semejantes a los del samaritano y el desconocido apaleado por los bandoleros: dar de comer y de beber, recoger al extranjero, vestir a los que están desnudos, cuidar a los enfermos, visitar a los que sufren cárcel, son otros tantos gestos simples, primitivos, débilmente elaborados por la institución social; allí se muestra al hombre presa de situaciones-límites, socialmente despojado, reducido al desamparo de la simple condición humana. Quien está enfrentado a esta conducta primitiva es llamado "un pequeño"; es el hombre que no tiene un papel conductor en la historia; es tan sólo el comparsa que provee la ración de sufrimiento necesaria para la grandeza de los verdaderos acontecimientos "históricos"; es el anónimo portador de la caravana, sin el cual el *gran* alpinista carecería de gloria; es el soldado de segunda clase, sin el cual los *grandes* capitanes errarían no sólo sus golpes geniales, sino incluso sus errores trágicos; es el obrero del trabajo parcelario y monótono, sin el cual las *grandes* potencias no construirían un equipo industrial moderno; es la "persona desplazada", pura víctima de los *grandes* conflictos y las *grandes* revoluciones. El sentido de la historia, por lo menos tal como es descifrado por los propios actores, pasa por los acontecimientos importantes, por los hombres importantes. Los "pequeños" son todos aquellos que no son recuperados en este sentido de la historia. Pero hay otro sentido, que reagrupa todos los encuentros minúsculos dejados de lado por la historia de los grandes; hay otra historia, una historia de los actos, de los acontecimientos, de las compasiones personales, tejidos en la historia de las estructuras, de los advenimientos, de las instituciones. Pero este sentido y esta historia están ocultos; aquí está la punta de la profecía: los "pequeños" eran la figura del Cristo, y ni los justos ni los injustos lo sabían; el último día los sorprende: *Señor, ¿cuándo te hemos visto tener hambre y sed?*

Así, la compasión del samaritano posee una profundidad de sentido que la supera; la intención práctica de la parábola – "Vé y haz lo mismo" – es aclarada de pronto por la intención teológica, o más bien *crisológica* de la profecía. El sentido de la compasión en el presente es ocupado por un sentido escatológico que lo supera.

Se ve en qué sentido, en qué doble sentido, queda excluida una sociología del prójimo: ante todo en el sentido en que el prójimo es la manera personal en que encuentro al otro, *más allá de toda mediación social*; por último, en el sentido en que la significación de este encuentro no responde a ningún criterio inmanente a la historia, no puede ser reconocida definitivamente por los propios actores, sino que será descubierta en el último día como la manera en que habré, sin saberlo, encontrado al Cristo.

II. Nivel de la reflexión

Llegados a ese punto al cual, según parece, debe conducir la veracidad de una teología bíblica, nos volvemos hacia nosotros mismos y nos preguntamos *lo que eso quiere decir para nosotros*, aquí y ahora, en un mundo en que la diferenciación y la organización de los grupos sociales no dejan de acrecentarse. Tenemos la tentación de decir que vivimos no en el mundo del “prójimo” sino en el del “socius”. El socius es aquel a quien tengo acceso a través de su función social; la relación con el socius es una relación mediata; afecta al hombre en calidad de... El derecho romano, la evolución de las instituciones políticas modernas, la experiencia administrativa de los grandes Estados y la organización social del trabajo, sin contar la práctica de varias guerras mundiales, han forjado poco a poco un tipo de relaciones humanas cada vez más extendidas, cada vez más complejas, cada vez más abstractas. Es natural que así sea; pues la naturaleza del hombre consiste en romper con la naturaleza y entrar en el estado “civil”, como se decía en el siglo XVIII. No hay en eso algo nuevo ni súbitamente maléfico; el arranque del hombre es a la vez el arranque del lenguaje, de la herramienta y de la institución: a partir de allí, ya no hay sino cuestiones de grados, pero no una cuestión de diferencia de naturaleza entre una existencia social presuntamente natural y una existencia social artificial. Nos hemos vuelto tan sólo más sensibles a este progreso de las “mediaciones” sociales, porque se ha acelerado el mismo y porque la repentina entrada de las masas en la historia ha provocado una demanda de bienes, de bienestar, de seguridad, de cultura que, en la fase actual, exige planificaciones rígidas y una tecnicidad social que recuerda a menudo la organización anónima e inhumana de un ejército en campaña.

Y nosotros también preguntamos: ¿quién es nuestro prójimo? Acaso no nos hace falta volver del asombro a la duda crítica y llegar a la conclusión de que el encuentro inmediato de un hombre, encuentro que me hará el prójimo de ese hombre concreto, es un mito con respecto a la vida en sociedad, el sueño de un modo de relación humana *distinto* del modo real.

Es este mito de lo social el que anima las dos actitudes contrarias que examinaremos ahora y que será muy necesario despachar juntamente.

De un lado, el tema del prójimo puede nutrir una actitud radicalmente antimoderna: el Evangelio anunciaría la condenación global del mundo moderno; lo denunciaría como el mundo sin prójimo, el mundo deshumanizado de las relaciones abstractas, anónimas, lejanas. El mundo del *socius* ya no aparece, para cierto escatologismo cristiano, sino como la monstruosa conjunción de la usina, el cuartel, la cárcel y el campo de concentración. De ahí que el sueño del prójimo se ve obligado a buscarse signos al margen de la historia, a refugiarse en pequeñas comunidades no técnicas y "proféticas", a la espera de que este mundo se destruya a sí mismo y opere por su propio suicidio la cólera de Dios.

Entre el prójimo y el *socius*, hay que elegir. Este veredicto es también, pero en sentido inverso, el de los hombres que han optado por el *socius* y que ya no reconocen, en la parábola del samaritano y en la profecía del Juicio final, sino fenómenos de supervivencia de mentalidad. La categoría del prójimo sería una categoría caduca. El pequeño drama de la parábola lo mostraría bastante: tiene como punto de partida un desorden de la sociedad, el bandolerismo; el rabino que cuenta la fábula no se eleva a un análisis económico-social de las causas del desorden; se queda en lo particular y lo fortuito; lo pintoresco del relato mantiene su reflexión en un estadio precientífico; de tal modo que la lección de moral que extrae extravía la acción de los justos en una compasión en orden disperso que eterniza la explotación humana. Esta eternidad de los pobres no es tan sólo el efecto, sino tal vez la primera suposición de la moral evangélica de la compasión individual. Pues si ya no hubiera pobres ¿qué sería de la caridad? Pero nosotros, hombres de la época moderna, marchamos hacia un tiempo en que la humanidad, saliendo de su prehistoria, ignorará el hambre, la sed, el cautiverio y —¿quién sabe?— tal vez la enfermedad y la muerte; en ese momento, la parábola y la profecía habrán perdido todo sentido, pues los hombres de ese tiempo ya no comprenderán las *imágenes* que sostienen la parábola y la profecía.

Estas dos lecturas concuerdan en un punto esencial: el *socius* es el hombre de la historia; el prójimo, el hombre del arrepentimiento, del sueño, del mito.

III. Nivel de la meditación

El asombro se vinculaba con una significación aislada: el encuentro, el acontecimiento del encuentro del prójimo; la reflexión, al apoderarse de

esta significación aislada, ha comenzado sobre ella un trabajo *ideológico* en que el Acontecimiento se ha convertido en una teoría del acontecimiento, y el encuentro en un caballito de batalla contra lo histórico y lo social. Y como se ha hecho el análisis del *socius* en el mismo espíritu sistemático, se ha llegado a la falsa alternativa del *socius* y del prójimo. Significa que la meditación, retomando en profundidad todo el juego de las oposiciones y de las conexiones, se esfuerza ahora en comprender *juntos* el *socius* y el prójimo, como las dos dimensiones de la misma historia, las dos caras de la misma caridad. Con el mismo impulso amo a mis hijos y me ocupo de la infancia delincuente; el primer amor es íntimo, subjetivo, pero exclusivo; el segundo es abstracto, pero más vasto. No quedo libre de deudas con los niños amando a los míos; no quedo exento respecto de los otros, pues no los amo como a los míos, tan individualmente, sino siempre de alguna manera colectiva y estadística.

La tarea de una “teología del prójimo”, que es la mira lejana de este estudio sobre el *socius* y el prójimo, consiste en tratar de captar, desde el comienzo, toda su *envergadura*. Por el problema de la envergadura o de la amplitud entiendo esa preocupación por volver a encontrar o por lo menos a buscar siempre *la unidad de intención* que subtiende la diversidad de mis relaciones con los otros. La misma caridad da su sentido a la institución social y al acontecimiento del encuentro. La oposición brutal entre comunidad y sociedad, entre relación personal y relación administrativa o institucional, sólo puede ser un momento de la reflexión. Habrá que decir dentro de poco por qué este momento es necesario, indispensable y nunca abolido en nuestra historia de hombres. Pero hay que decir antes en qué medida ese momento es engañoso, dado que no sólo es privilegiado, sino que *está aislado de la dialéctica total del Reino de Dios*.

Tan pronto reduzco la teología del prójimo a una teología del encuentro, no advierto la significación fundamental del señorío de Dios sobre la *historia*. Este tema teológico es el que asegura al tema de la caridad toda la *extensión*, toda la *amplitud* de las cuales es capaz. Veremos en seguida que, en compensación, el tema de la caridad asegura al del señorío sobre la historia su *intensidad* y, finalmente, su *intención*. Pero, por el momento, nos corresponde reconquistar esta extensión a la que destruye una reflexión fascinada por oposiciones, dilemas, atolladeros.

El Evangelio nos prepara de diversas maneras a esta recuperación de la envergadura del tema de la caridad por medio de una meditación sobre la historia; además de la figura de la Persona, encarnada en el buen samaritano, nos presenta también la figura de las “Naciones”, la del “magistrado”, la de “César”, es decir, del Estado. El episodio de la moneda con la efigie de

César: “*Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios*”, el episodio de Jesús ante Pilatos: “*No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiese sido conferido desde lo alto*”, dejan percibir esta otra marcha del amor de Dios en la institución, y por ese prestigio especial de la institución, a saber, “la autoridad”; pues la autoridad, aun venida desde abajo, aun salida del pueblo por elección o de otro modo, es todavía, en otro sentido, impulsada por la caridad bajo la figura de la justicia: “*Pues el magistrado es ministro de Dios por tu bien... para ejercer la justicia... cuando cumple fielmente con su función*” (Rom., 13, 1-7). No es el espíritu de subordinación lo que predica este texto, sino ante todo el reconocimiento de que la relación de “la autoridad” con el “temor” es una de las dimensiones de la caridad, esa dimensión que San Pablo llama *justicia*. La justicia es el dinamismo del orden, y el orden, la forma de la justicia; esta dialéctica de la justicia y del orden entra, a su vez, en la gran dialéctica de la historia movida por la caridad de Dios.

Pero corresponde a la naturaleza de esta gran dialéctica el que se nos aparezca como quebrada: la figura del prójimo en calidad de persona y la figura del prójimo en calidad de magistrado (pues también César es mi prójimo) son dos figuras parciales del gobierno de la historia por la caridad.

Por eso, el crecimiento del Reino de Dios se hace en el dolor de las contradicciones: el debate, en nuestra vida individual y en la vida de los grupos, entre las relaciones “cortas” de persona a persona y las relaciones “largas” a través de las instituciones es un aspecto de este sufrimiento histórico.

Es lo que no comprende la interpretación “reaccionaria” de las relaciones del *socius* y del prójimo; tan pronto como se desprende el tema del prójimo del contexto social en que encontraría su impacto histórico, tuerce hacia el arrepentimiento estéril y se convierte en presa de algún resabio terrible de la catástrofe vengadora. Más bien, es importante estar atentos a la envergadura histórica de la caridad y discernir toda la riqueza de la dialéctica del *socius* y del prójimo. Unas veces la relación personal con el prójimo pasa *por* la relación con el *socius*; otras veces se elabora *al margen*; otras, se subleva *contra* la relación con el *socius*.

Muy a menudo, en efecto, la vía “larga” de la institución es la marcha normal de la amistad; la corta, la máquina de transporte y todas las técnicas de las relaciones humanas acercan a los hombres; en términos más amplios, la justicia distributiva, con todos sus órganos jurisdiccionales, todos sus aparatos administrativos, es la vía privilegiada de la caridad: el acontecimiento del encuentro es fugitivo y frágil; no bien se consolida en una relación duradera y consistente, es ya una institución; hay muy pocos acontecimientos puros, y no pueden ser mantenidos ni aun previstos y organizados sin un mínimo institucional. Es necesario incluso ir más.

lejos: con mucha frecuencia el objeto de la caridad sólo aparece cuando alcanzo, en el otro hombre, una condición común que asume la forma de una desgracia colectiva: salariado, explotación colonial, discriminación racial; entonces mi prójimo es concreto en plural y abstracto en singular: la caridad no alcanza su objeto si no es abrazándolo como cierto cuerpo sufriente. Es algo que los Padres griegos han percibido muy a menudo; San Gregorio, en particular, piensa a los hombres como un “nosotros” y a la humanidad como un “pleroma”. No hay que encerrarse, pues, en la letra de la parábola del buen samaritano, ni construir sobre ella un anarquismo personalista; la parábola no me descarga de la responsabilidad de contestar a la pregunta: ¿Qué es pensar “el prójimo” en la situación presente? Puede ser justificar una institución, enmendar una institución o criticar una institución.

Es verdad que, otras veces, la relación con el prójimo se elabora al margen o, si se puede decirlo, en los intersticios de las relaciones con el *socius*: es, en gran parte, el sentido de lo “privado” por oposición a lo “público” o a lo social. Es también el sentido del “ocio” en oposición al “trabajo”. Es verdad también que en un mundo donde el trabajo está cada vez más dividido y, en ese sentido, es cada vez más abstracto, buscamos cada vez más fuera del trabajo y de la obligación social el calor y la intimidad de los verdaderos intercambios personales, de los verdaderos encuentros, volviendo así a llevar a la esfera de lo privado las expectativas defraudadas en la esfera de lo social. Eso es verdad. Pero la conexión de lo privado y lo público no hace más que subrayar mejor la articulación del prójimo y el *socius*; en efecto, sólo hay vida privada si está protegida por un orden público; el hogar sólo tiene intimidad al amparo de una legalidad, de un estado de tranquilidad fundado en la ley y en la fuerza y bajo la condición de un bienestar mínimo asegurado por la división del trabajo, los intercambios comerciales, la justicia social, la ciudadanía política. Es lo abstracto lo que protege lo concreto; lo social, lo que instituye lo íntimo. Ahora bien, es ilusorio querer transmutar todas las relaciones humanas en el estilo de la comunión. La amistad y el amor son relaciones raras que nacen en los intervalos de relaciones más abstractas, más anónimas. Estas relaciones más extensivas que intensivas constituyen de alguna manera el cañamazo social de los intercambios más íntimos de la vida privada.

La oposición del prójimo con el *socius* no es, pues, más que una de las posibilidades, la más espectacular, la más dramática, pero no la más significativa de la dialéctica histórica de la caridad.

Ahora es posible enunciar la significación irreemplazable de todas estas situaciones de ruptura que el "escatologismo" aísla y que el "progresismo" no aprecia en su valor.

Existe un maleficio propio de la institución, en el sentido más general del término, entendiendo con eso todas las formas organizadas de lo social que son el objeto propio de la sociología. Es el maleficio de la "objetivación". Se vuelve a encontrar en todas las formas de organización. En la división del trabajo, adopta la forma sutil de esa tristeza, de ese aburrimiento que, progresivamente, invade las tareas más "fracturadas", más monótonas del trabajo industrial, cuando es muy especializado. Se diría que el esfuerzo que antaño se vinculaba con el acarreo, con los trabajos pesados, peligrosos, insalubres se refugia en una especie de frustración psíquica más insidiosa que el dolor. Por otra parte, los grandes aparatos de la justicia distributiva, de la seguridad social están a menudo penetrados por una mentalidad inhumana, a fuerza de ser anónima, como si la administración extendida de las cosas a los hombres estuviese impregnada de una extraña pasión cancerosa, la pasión del funcionamiento abstracto. Por fin y sobre todo, toda institución tiende a desarrollar pasiones de poder entre los hombres que disponen de un instrumental cualquiera (material o social); tan pronto como una oligarquía —tecnocrática, política, militar, eclesiástica— está en posesión, tiende a convertir ese instrumental en un medio de dominación y no de servicio. Estas pasiones las vemos nacer todos los días ante nuestros ojos, y no hace falta evocar las grandes perversiones de oligarcas poderosos; en el seno de las instituciones más pacíficas y más anodinas se estancan la estupidez, la obstinación, el gusto de tiranizar al público y la injusticia abstracta de las administraciones que he mencionado antes.

El tema del prójimo es ante todo un llamado a la toma de conciencia: pero hay que usarlo bien y no inculpar tontamente la máquina, las técnicas, los aparatos administrativos, la seguridad social, etc. La técnica y, en general, toda "técnica" tienen la inocencia del instrumento. El sentido del prójimo es una invitación a situar exactamente el mal en esas pasiones específicas que se vinculan con el uso humano de los instrumentos. Constituye una invitación a romper con las viejas filosofías de la naturaleza y a esbozar una crítica puramente interna de la existencia "artificial" del hombre. El vicio de la existencia social del hombre moderno no consiste en ser contranatural; no carece de lo natural, sino de caridad. Por consiguiente, la crítica se extravía por completo cuando ataca el gigantismo de los aparatos industriales, sociales o políticos, como si hubiera una "escala humana" inscrita en la naturaleza del hombre. Fue la ilusión griega la que vinculó la culpabilidad con una especie de violación de la naturaleza (Jerjes

echó un puente sobre el Bósforo, impuso “un yugo al mar” y perforó el monte Athos, como se ve en *Los persas* de Esquilo). Necesitamos una crítica distinta de esta “medida” griega opuesta a las grandes planificaciones de la vida social moderna; la aventura técnica, social, política del hombre no puede recibir un límite a su extensión, pues el tema del prójimo no denuncia ninguna desmesura horizontal; quiero decir, sobre el plano propio de esta aventura: si un organismo es demasiado vasto, demasiado pesado, es un error, no una culpa, y desemboca en una crítica puramente pragmática de ventajas y de inconvenientes; la dimensión óptima de una empresa, de un complejo industrial, de un sector de planificación, de un conjunto político, etc., responde a criterios puramente “técnicos” y no “éticos”. El tema del prójimo denuncia más bien una desmesura vertical, es decir, la tendencia de los organismos sociales a absorber y a agotar a su nivel toda la problemática de las relaciones humanas. La desmesura de lo social como tal reside en lo que hemos llamado antes “la objetivación” del hombre en las relaciones abstractas y anónimas de la vida económica, social y política; lo social tiende a obturar el acceso de lo personal y a *ocultar* el misterio de las relaciones interhumanas, a disimular el movimiento de la caridad detrás de lo cual se yergue el Hijo del Hombre.

Por eso, a menudo la profundidad de las relaciones humanas sólo aparece gracias a los fracasos de lo social: hay un sueño tecnocrático o institucional, en el sentido en que Kant hablaba de un sueño dogmático, del cual el hombre sólo despierta cuando está desamparado socialmente, por la guerra, la revolución o los grandes cataclismas históricos; entonces surge la presencia turbadora de un hombre ante un hombre. Resulta incluso admirable que sea de tales rupturas de donde brote con mucha frecuencia el proyecto de un nuevo estilo institucional; así la meditación del sabio estoico y la de los primeros cristianos sobre el hombre como ciudadano del mundo han sido a la vez el efecto de cierta falta de cohesión de la conciencia política después del fracaso de la ciudad griega y la causa de una ampliación de la visión histórica: la oposición del ciudadano y el esclavo, del heleno y el bárbaro, de la ciudad y la tribu, es trastornada por la fraternidad cristiana y la ciudadanía mundial del estoicismo; y este trastorno, a su vez, permite una nueva revolución del vínculo social y su estabilización a un nuevo nivel en la cristiandad medieval.

El tema del prójimo produce, pues, la crítica permanente del vínculo social: a la medida del amor al prójimo, el vínculo social no es nunca bastante íntimo, nunca bastante vasto. No es nunca bastante íntimo, pues la mediación social no llegará nunca a ser el equivalente del encuentro, de la presencia inmediata. No es nunca bastante vasto, pues el grupo sólo se

afirma contra otro grupo y se cierra sobre sí mismo. El prójimo es la doble exigencia del cercano y del lejano; así era el samaritano: cercano porque se acercó, lejano porque continuó siendo el no judío que, un día, recogió a un desconocido sobre la ruta.

Pero, en compensación, no hay que perder nunca de vista que las relaciones personales son, también ellas, presa de las pasiones, tal vez las más feroces, las más disimuladas, las más péfidas de todas las pasiones; es necesario ver lo que tres siglos de civilización burguesa han hecho de la caridad... La caridad como coartada de la justicia... Del mismo modo, la protesta de lo "privado" contra lo "social" no es nunca totalmente inocente; es con su maleficio propio cómo lo "privado" se opone a lo "social" y denuncia su abstracción o su anonimato. A menudo, la verdadera caridad es escarnecida doblemente por la "justicia" inhumana y por la "caridad" hipócrita. La dialéctica del prójimo y del socius se ve tanto más pervertida cuanto más las relaciones con otros, bajo un modo o el otro, se ven alteradas. Por ende, sólo tenemos en las manos los pedazos rotos de la única caridad.

La mediación ¿ha conservado algo del asombro inicial? Sí. El prójimo —decíamos—, al término del primer desarrollo, es la manera personal con que encuentro a otro *más allá de toda mediación social*; es el encuentro cuyo sentido no responde a *ningún criterio immanente a la historia*. A este punto de partida se debe volver finalmente.

El sentido *final* de las instituciones es el servicio prestado a través de éstas a personas; si no hay nadie para aprovecharlas y crecer, son vanas. Pero este sentido final, precisamente, permanece oculto; nadie puede evaluar los beneficios personales prodigados por las instituciones; la caridad no está forzosamente allí donde se exhibe; se oculta también en el humilde servicio abstracto del correo, de la seguridad social; es muy a menudo el sentido oculto de lo social. Me parece que el Juicio escatológico quiere decir que "seremos juzgados" sobre la base de lo que hayamos hecho a personas, aun sin saberlo, actuando por el conducto de las instituciones más abstractas, y que finalmente es el punto de impacto de nuestro amor en persona individualizadas el que será calificado. Es eso lo que resulta todavía asombroso. Pues no sabemos cuándo alcanzamos a las personas. Creíamos haber ejercido este amor inmediato en las relaciones "cortas" de hombre a hombre, y a menudo nuestra caridad era tan sólo exhibicionismo; y creíamos no haber alcanzado a nadie en las relaciones "largas" del trabajo, de la política, etc., y tal vez aquí también nos hacíamos ilusiones. El criterio de las relaciones humanas consistiría en saber si alcanzamos a las personas; pero no tenemos ni el derecho ni el poder de administrar ese criterio. En particular, no tenemos el derecho de usar el criterio escatológico como un

procedimiento que permita privilegiar las relaciones “cortas” a expensas de las relaciones “largas” porque, en verdad, ejercemos también, a través de ellas, una caridad con respecto a las personas; pero no lo sabemos. Por consiguiente, hasta tanto el manto sociológico no haya caído, quedémonos en la historia, es decir, en el debate del *socius* y el prójimo, sin saber si la caridad está aquí o si está allí.

Se debe, pues, decir alternativamente: es la historia –y su dialéctica del prójimo y del *socius*– la que mantiene la *envergadura* de la caridad; pero es finalmente la caridad la que gobierna la relación con el *socius* y la relación con el prójimo, dándoles una *intención* común. Pues la teología de la caridad no podría tener una extensión menor que la teología de la historia.

Capítulo III

El hombre no-violento y su presencia en la historia

I. La no-violencia como cuestionamiento

Estas notas consagradas a la violencia y a la no-violencia proceden de una cuestión central: *¿bajo qué condiciones el no-violento puede ser algo distinto de un yoga en el sentido de Koestler, de un puro al margen de la historia?* La misma cuestión supone evidentemente una convicción previa¹, según la cual existe un valor posible de la no-violencia, o, como será mejor expresado más adelante, formas no-violentas de resistencia. Esto es: que la figura verdadera de la no-violencia, sin estar, en realidad, inicialmente dada, puede sin embargo ser legítimamente indagada entre las caricaturas que, a menudo, guardan con ella extraña semejanza: sensiblería, cobardía, evasión lírica, ausencia del mundo, dejar hacer. No dudo en decir, para jugar limpio desde el comienzo, que esta convicción previa se incorpora en mí con una convicción más fundamental: el *Sermón de la Montaña* concierne a nuestra historia y a la totalidad de la historia, con sus estructuras políticas y sociales, y no sólo a actos privados y sin proyección histórica. Pero introduciendo verticalmente en esta historia una exigencia difícil, ampliamente inasimilable, y colocando a quien ha sido mordido por él en una incomodidad fundamental, en un estado de vehemencia que muchas veces no encuentra otra salida que actos a contratiempo, torpemente históricos. De modo tal que esta incomodidad, esta vehemencia, esta torpeza implican, no obstante, que el *Sermón de la Montaña*, con su no-violencia, quiere entrar en la historia, que su perspectiva es práctica; que llama a la encarnación y no a la evasión. Son estas convicciones previas las que intentan elaborarse críticamente en la cuestión: *¿bajo qué condiciones la no-violencia puede afectar nuestra historia?* Pues es realmente la historia y no la pureza de nuestras intenciones —lo que hicimos al otro— lo que decidirá el sentido de lo que hemos querido. Si la

no-violencia ha de ser éticamente posible, es desde ya necesario ponerla en cortocircuito con la acción efectiva, efectuada, tal como surge de todas las incidencias mutuas en las que se elabora una historia humana.

La *primera condición* a la que debe satisfacer una doctrina auténtica de la no-violencia es el haber atravesado, en todo su espesor, el mundo de la violencia. Un movimiento no-violento corre siempre el riesgo de limitar la violencia a una de sus formas particulares a la cual se apega con obstinación y estrechez. Es necesario haber medido la longitud, la anchura, la profundidad de la violencia. Su extensión a lo largo de la historia; la envergadura de sus ramificaciones psicológicas, sociales, culturales, espirituales. Su enraizamiento profundo en la pluralidad misma de las conciencias. Es preciso practicar hasta lo último esta toma de conciencia de la violencia, ir hasta donde ella exhibe su trágica grandeza y aparece como el resorte mismo de la historia, cual “crisis” –el “momento crítico” y “el juicio”– que, de repente, cambia la configuración de la historia. Entonces, y sólo entonces, al precio de esa veracidad, se impone la cuestión de saber si la reflexión revela un *excedente*, una *grandeza* mayor que la facticidad de la historia. Esto es, si la conciencia cuenta *con qué* reivindicarse contra la historia y reconocerse perteneciente a un “orden” distinto de aquel de la violencia que hace la historia.

Pero he aquí que una *segunda cuestión* debe ser asumida por el no-violento: ¿es capaz de pensarse siempre *en* esta historia que “deniega”? Y ¿acaso le es posible hacerlo sin sobreponer a su pureza alegada la eficacia eventual de su acto? Ahora bien, la *no-violencia ¿tiene una eficacia?* Y ¿cuál es? Evidentemente, esta segunda cuestión se articula con un más vasto problema: saber si el “profeta” tiene una tarea histórica, si esta tarea puede insertarse como cuña entre la ineficacia del “yoga” y la eficacia del “comisario”.

Tercera cuestión: la eficacia eventual del no-violento, ¿no está acaso en tensión necesaria con la impureza asumida de una violencia progresista? Si, en efecto, el profeta acomete la historia mediante actos que son más bien rechazos, desobediencias, por tanto gestos circunstanciados, discontinuos (ligados con el acontecimiento de una declaración de guerra, de una sublevación, etc.), el sentido de su acto ¿por ventura no se consume necesariamente en el impulso que da, en la “oportunidad espiritual” que él le anuncia a una acción propiamente política, a una acción constructiva, continua, en el plano de las estructuras y de las instituciones?

No ocultaré las perplejidades que este itinerario deja sin disipar; aquí y allá hay verdades más bien vislumbradas que reconocidas, más bien saludadas que poseídas.

II. La toma de conciencia sobre la violencia

La violencia existe desde siempre y en todas partes; para ello, basta ver cómo se edifican y se desmoronan los imperios, se instalan los prestigios personales, se desgarran mutuamente las religiones, se perpetúan y se desplazan los privilegios de la propiedad y del poder, de qué manera inclusive se consolida la autoridad de maestros del pensar, cómo se encumbran los goces culturales de las elites sobre el pedestal del trabajo y el sufrimiento de los desheredados.

Jamás hay suficiente amplitud de visión cuando se vislumbra el imperio de la violencia. Por eso, una *anatomía de la guerra* que se jacta de haber descubierto tres o cuatro gruesos cabos que bastaría cortar para que los títeres militares caigan inertes sobre el escenario condenaría al pacifismo a permanecer superficial y pueril. Una anatomía de la guerra requiere la tarea más vasta de una *fisiología de la violencia*.

Sería necesario buscar bien abajo y muy arriba las complicidades de una afectividad humana ligada con lo terrible en la historia. La psicología somera del empirismo que gravita en torno del placer y del dolor, del bienestar y la felicidad, omite lo irascible, el gusto por el obstáculo, la voluntad de expansión, de combate y dominación, los instintos de muerte y sobre todo esa capacidad de destrucción, ese apetito de catástrofe que constituye la contraparte de todas las disciplinas que hacen del edificio psíquico del hombre un equilibrio inestable y siempre *amenazado*. Cuando el motín estalla en la calle, cuando la patria es declarada en peligro, algo que hay en mí es alcanzado y desatado, algo a lo cual ni la profesión, ni el hogar, ni las cotidianas tareas cívicas dan salida; algo de salvaje, algo de sano y malsano, de juvenil y de informe, un sentido de lo insólito, de la aventura, de la disponibilidad, un gusto por la ruda fraternidad y por la acción expeditiva, sin mediación jurídica y administrativa. Lo admirable es que estos subsuelos de la conciencia resurgen a nivel de las más altas napas de la conciencia; este sentido de lo terrible es también el sentido ideológico. De repente, la justicia, el derecho, la verdad se tornan mayúsculos: toman las armas y se coronan de sombrías pasiones. Las lenguas y las culturas son arrojadas al brasero de lo patético. Una totalidad monstruosa es equipada para el peligro y la muerte. Dios mismo es "invocado": su nombre está en los cinturones, en los juramentos, en la palabra de los capellanes con casco.

Tal es la raíz capilar que la violencia histórica echa en todas las napas de la conciencia. Pero una psicología de la violencia aún no está a nivel de la historia donde la violencia se organiza en estructura. Por ello sería necesario aún decir las "formas" sociales a las que se ordenan las fuerzas

convocadas, decir las estructuras de lo terrible. En este sentido, la lectura marxista de la historia es irremplazable para comprender la articulación de lo psíquico con la historia en la dialéctica de la lucha de clases: en este nivel, lo terrible se hace historia, al par que la historia, bajo el aguijón de lo negativo, se nutre de lo terrible. Es precisamente esto lo que omiten alegremente los pacifistas, hipnotizados por los campos de batalla. Es más cómodo pasar al costado de la violencia de la explotación: aquí la violencia no estalla en acontecimientos sensacionales; las batallas son acontecimientos, los motines también; mas la pobreza y la muerte del pobre no son acontecimientos; no es un acontecimiento el hecho de que bajo Luis Felipe el término medio de vida de la clase obrera haya sido de veintisiete años, que en la población fabril de Lille se hayan registrado en siete años 20.700 decesos sobre 21.000 nacimientos². Fue necesaria una toma de conciencia difícil, que no tiene aún un siglo, para develar la violencia del derecho y del orden. La paz es entonces una tarea inmensa: si debe ser la coronación de la justicia, ¿de qué manera la violencia de la opresión puede no aparejar la violencia de la sublevación?

Pero lo que una fisiología de la violencia no puede olvidar es que el Estado es el foco de una concentración y una transmutación de la violencia: si los instintos son la materia de lo terrible, si la lucha de clases es su primera elaboración social, es en tanto fenómeno político como ella penetra en la zona del poder. La apuesta del político en sentido propio es el poder; en el plano del Estado, se trata, en efecto, de saber quién manda, quién está subordinado, en suma, quién detenta la soberanía, en provecho de quién, dentro de qué límites, etcétera. Para el Estado, el gobierno de las personas es siempre más que la administración de las cosas. Es el momento en que la violencia toma la figura de la guerra: cuando dos soberanías con iguales pretensiones se enfrentan en un terreno en el que no son posibles al mismo tiempo. Así, por una parte, la guerra no compendia toda violencia en la medida en que la lucha de los Estados no refleja sino imperfectamente las tensiones de fondo de la sociedad; por otra parte, el Estado introduce una nueva dimensión en la violencia colectiva erigiéndola en guerra. Es incluso bajo esta forma privilegiada como la violencia de la historia se apodera mejor de un individuo que, de alguna manera, la presente y la espera: principalmente, cuando el grupo ligado con el Estado está frente a una situación catastrófica, los subsuelos de la conciencia civilizada, reuniendo lo patético de las abstracciones, estallan en la superficie.

Cuando descubro mi pertenencia a una aventura común perecedera, a una historia fragmentada en muchas historias, a un hilo de la historia que amenaza con ser cortado, en tal momento soy llevado hasta ese vértice de

lirismo amargo y sangriento que *La Marseillaise* simboliza. Esta gran muerte histórica, en la que mi muerte individual está entretejida, introduce las emociones más solemnes de la existencia -1789, 1871, 1914, 1944... que resuenan en las napas más profundas de nuestro inconsciente. Así se retroalimentan mutuamente lo terrible de la historia y lo terrible de lo psíquico.

Entonces, es preciso creer que, por algún maleficio inherente a la historia, todos los hombres no son posibles juntos: algunos "están de más" para los otros. Pues es necesario no equivocarse: la mira de la violencia, el término que ella persigue implícita o explícitamente, directa o indirectamente, es la muerte del otro -al menos su muerte o algo peor que su muerte-. Así es cómo Jesús descubre la mira de la simple cólera: quien se encoleriza contra su hermano es el asesino de su hermano. El asesinato premeditado y efectivo es, en este aspecto, el hito de toda violencia: en el momento de la violencia, el otro es afectado por la consigna "eliminar". La violencia posee incluso una carrera sin fin: pues el hombre es capaz de muchas muertes, de las que algunas, quintaesenciadas, exigen que el moribundo sea retenido al borde de la muerte para saborear hasta el hastío muertes peores que la muerte; el torturado debe estar aún *ahí* para soportar la herida con plena conciencia de su envilecimiento y vivir su destrucción más allá de su cuerpo, en el corazón de su dignidad, de su valor, de su alegría. Si el hombre es más que su vida, la violencia quisiera matarlo hasta el último reducto de tal más. Puesto que, finalmente, es ese más lo que está de más.

Es esta dimensión de lo terrible lo que hace la historia: la violencia se presenta como el modo privilegiado según el cual la figura de la historia cambia, como un ritmo del tiempo de los hombres, como una estructura de la pluralidad de las conciencias.

Pero, si la historia es violencia, la no-violencia es entonces la mala conciencia de la historia, la penuria de la existencia en la historia y, simultáneamente, la esperanza de la conciencia en situación histórica. Para ser auténtico, el compromiso de la no-violencia debe despuntar al final de una meditación sobre la historia: es su primera y más fundamental adhesión a la historia, es el peso que la lastra. Tomar en serio la violencia de la historia es ya trascenderla en el acto de juzgarla. Por un contraste esencial, la conciencia en tanto *ética* se opone al curso *histórico*. La historia dice: violencia. La conciencia salta y dice: amor. Su salto es un salto de indignación; mediante ese salto propone un fin a la historia: su supresión como violencia, al par propone al hombre como amigo posible del hombre.

Al omitir las más grandes dimensiones de la violencia, el pacifismo se cree *fácil* y se hace *fácil*; se cree ya *en* el mundo, venido del mundo, brotado de la bondad natural del hombre y simplemente enmascarado, impedido por

algunos malvados. No se sabe que es difícil, que tiene contra él la historia, que él no puede sino venir de *otra parte*, que entiende por la historia algo distinto de lo que significa naturalmente la historia.

III. La eficacia de la no-violencia

Si la no-violencia viene de otra parte, ¿cómo podrá hacerse presente en la historia? ¿De qué manera el profeta podrá no ser el yoga? Entiendo que la no-violencia no puede llegar a ser una actitud válida, a menos que apunte a una acción –posiblemente muy imperceptible– sobre el curso de la historia. Que un hombre se rehúse a matar y acepte morir para no ensuciarse las manos, eso no es aún demasiado interesante. Pues, ¿qué importa su pureza? ¿Será él puro si los demás están sucios? Y su acto, ¿no recae acaso sobre la historia con los efectos mortíferos que él no ha querido?; pero que de todos modos concluyen el sentido de su acto? De tal modo, la violencia que él rehúsa es acreditada a otra violencia que no ha podido impedir y que incluso ha incentivado. Por consiguiente, si la no-violencia ha de tener un sentido, debe consumarlo *en* la historia, a la que, en principio, trasciende; debe poseer una eficacia segunda, que compita con la eficacia de la violencia en el mundo, una eficacia que cambie las relaciones entre los hombres. ¿Será que la tiene? ¿Y cuál es?

1. El no-violento y la fuerza histórica de lo ético

La fe del no-violento significa, en primer lugar, que sus negativas a la obediencia otorgan una presencia real a valores que los hombres de buena voluntad vislumbran tan sólo al término de una larga historia. Su fe consiste en que ese homenaje concreto y actual, tributado a la amistad posible entre los hombres, no encuentre reducida su eficacia a esos inevitables efectos en el balance de las violencias contrarias. Espera que, además de la impureza que comparte con todos los actos que recaen sobre la historia, su acto insólito, siempre discutible sobre la base de sus efectos a corto plazo, posea un doble sentido: que sostenga la perspectiva de los valores a la vez que la tensión de la historia hacia el reconocimiento del hombre por el hombre.

No comprendería yo el torrente de entusiasmo que inundó una vasta superficie de la opinión pública en ocasión del gesto de Garry Davis si no saludáramos en él una eficacia real y, sobre todo, ese poder de quebrar un *encanto*, un hechizo. La historia recae sobre el hombre, quien no obstante la hace, al modo de un destino alienado: el no-violento me recuerda que ese

destino es humano, ya que ha sido alguna vez suspendido por un hombre; en un punto, el impedimento es levantado y un porvenir es posible: un hombre ha osado. No se sabe lo que eso aportará, es imposible saberlo, pues esta eficacia es, en el estricto sentido del método histórico, inverificable; está a un nivel donde la conexión de un acto con la historia es objeto de fe. El no-violento cree y espera que la libertad puede producir una merma en el destino; es así como puede acicatear el coraje para acometer empresas en el curso de la historia cotidiana, a ras de tierra.

Esta sola eficacia basta para implantar al no-violento en la historia: no está al margen del tiempo, sería más bien "intempestivo", inactual, cual presencia anticipada, posible y ofrecida de otra época, a la que una larga y dolorosa "mediación" política deberá tornar histórica. El paga el anticipo de una historia que queda por hacer, que aún falta inscribir en el grueso de las instituciones y de los modos de sentir y obrar.

Obrando no sólo *en dirección* de los fines humanistas de la historia —*en vista de la justicia y la amistad*— sino *por* la fuerza desarmada de tales fines, impide a la historia detenerse y recaer. El no-violento es la contraparte espezanzada de la contingencia de la historia, de una historia no garantizada.

2. La no-violencia como técnica humana de movilización histórica

En ciertas circunstancias favorables, bajo la presión de personalidades excepcionales, la no-violencia puede adquirir las dimensiones de un movimiento, de una resistencia no-violenta, con una eficacia masiva. Puede entonces operar una verdadera penetración histórica. A pesar de lo inimitable que él mismo sea, a pesar de lo limitada que sea su obra, Gandhi representa para nuestro tiempo, más que una esperanza, una demostración. La mayor estupidez que se puede decir sobre Gandhi es que representa al yoga según Koestler. Gandhi no estuvo menos despiadadamente presente en el proceso de la India que Lenin en el de Rusia. Ciertamente, no pueden negarse sus límites: su desconfianza respecto de la técnica moderna, su incomprensión del proletariado organizado, su respeto final a estructuras tradicionales responsables de la alienación de las masas hindúes en provecho del clero y de los ricos.

En rigor se le puede reprochar todo eso. No veo cómo se pueda reducir finalmente la potencia ejemplar de sus campañas eficaces de desobediencia en África del Sur y en la India. El logro ejemplar me parece radicar en el hecho de que ellas realizan —insisto una vez más, en circunstancias favorables: Inglaterra no era el nazismo—, no sólo la presencia simbólica de fines humanistas, sino también su reconciliación efectiva con medios que se les

asemejan. El no-violento, entonces, lejos de sacar los fines fuera de la historia y de abdicar del plano de los medios, los que libraría a su impureza, antes bien se aplica a alcanzarlos en una acción que habrá de ser íntimamente una *espiritualidad* y una *técnica*.

Por un lado, parece que la no-violencia fuera a los ojos de Gandhi tan sólo una pieza en un sistema espiritual total, junto a la verdad, la pobreza, la justicia, la castidad, la paciencia, la intrepidez, el menosprecio de la muerte, el recogimiento, etcétera. Es incluso notable el que haya puesto en la cúspide de tal edificio a la verdad: *satyagraha*: “el abrazo indefectible de la verdad”. “Yo forjé la palabra *satyagraha* en África del Sur para expresar la fuerza de la que los hindúes hicieron uso en el país durante ocho años enteros... la fuerza de la verdad es también la del amor...”³.

Por otro lado, la no-violencia fue para Gandhi un método, e inclusive una técnica detallada de la resistencia y la desobediencia. Debemos confesar que nosotros vivimos completamente carentes e ignorantes de una tal técnica. Es incorrecto no estudiar el mecanismo fríamente premeditado y meticulosamente ejecutado de las campañas en África del Sur y en la India. Se nota allí un agudo sentido de los efectos de masa, mediante la disciplina, la resolución y, sobre todo, la ausencia total de miedo ante la prisión y la muerte. Es aquí donde el carácter activo de la no-violencia estalla: el verdadero dejar hacer, a los ojos de Gandhi, es la violencia; por ella me entrego al cabecilla, al jefe; la no-violencia es para él la *fuerza*.

Es una tal fuerza la que, en una experiencia histórica excepcional, reúne en *síntesis* el fin y los medios. La violencia progresista, la que pretende suprimirse marchando hacia los fines humanistas de la historia, es el arte de la *dilación*: dilación de la astucia, de la mentira, de la violencia. Todos los “estados mayores” militares y civiles la practican: es la técnica del patriotismo y la revolución. El no-violento responde a la cuestión planteada acerca de su eficacia, mediante otra cuestión: la práctica de la “dilación”, ¿no comporta el peligro de una perpetuación de la violencia? La acción política –patriótica o revolucionaria– ¿no precisa acaso como de una presencia interpellante, como de un llamado amistoso, de tales gestos simbólicos y de tales acciones parcialmente exitosas, en que los fines son los medios?

IV. “Resistencia no-violenta” y “violencia progresista”

Pero, ¿puede la no-violencia ser *todo*? Es decir, algo más que un gesto simbólico, que un éxito histórico limitado y raro? ¿Puede sustituir totalmente a la violencia, puede hacer la historia?

La no-violencia, aun elevada de la abstención a la resistencia, parece comportar límites no fortuitos.

1. No es por azar que su divisa es negativa: no mates. Su carrera, una carrera de rechazos: no-cooperación, no-servicio militar, etcétera. El mismo vocablo resistencia guarda un acento negativo: se desobedece a una autoridad que no se reconoce. Valoro la eficacia de estos rechazos en tanto rechazos: pero su eficacia ¿no procede acaso de su *articulación* con actividades positivas constructivas? Cuando paso del no matarás al tú amarás, del rechazo de la guerra a la construcción de la paz, entro en el ciclo de las acciones que hago. Entonces recomienzo a presionar; entro en la disociación de los medios y de los fines, participando de empresas donde las acciones humanas ya no son “ajustables”, donde experimento el maleficio de la historia con la eficacia de la historia.

2. Parece también que la no-violencia es del orden de lo discontinuo: actos circunstanciales de rechazos, campañas de desobediencia. Ella es del orden del *gesto*. Tales gestos son los que atestiguan, por su intermitencia, exigencias sobrehumanas que pesan sobre la historia y que apelan al hombre, concretamente, a su humanidad. Mas estos gestos deberían apuntar a su complemento en acciones de largo alcance, en los movimientos de la historia, tales como la conquista del Estado moderno sobre los feudos, el movimiento proletario, la lucha anticolonialista, etcétera.

3. Más ampliamente, la no-violencia replica a situaciones concretas, a órdenes del Estado que me afectan personalmente; pero la acción política replica a “desafíos” (para emplear la feliz expresión de Toynbee) que emanan de las estructuras: colonialismo, asalariado y condición proletaria, peligro atómico; opera entonces en el plano de lo abstracto, de lo habitual, de lo institucional, en el plano de las “mediaciones” anónimas entre el hombre y el hombre.

Entiendo que hoy los no-violentos deben ser el núcleo *profético* de los movimientos propiamente *políticos*, es decir, centrados sobre una técnica de la reforma, de la revolución o del poder. Fuera de estas tareas institucionales, la mística no-violenta corre el riesgo de virar hacia un catastrofismo sin esperanza, como si el tiempo del desastre y de la persecución fuera la última oportunidad de la historia, como si sólo restara conciliar nuestra vida con el tiempo en que los actos fieles permanecerían sin eco, inadvertidos por todos, sin carga histórica. Un tal tiempo *puede* venir, y con él un régimen tan inhumano que no deje otra salida sino los *no*, carentes de resonancia fuera de los muros de las prisiones. El tiempo de la ineficacia merodea siempre ante las puertas de la historia; es necesario estar preparados para la noche. Pero este pensamiento de trasfondo no puede ser el pensar de un porvenir,

de una acción, de una construcción. Antes de ese tiempo —si es que ha de venir—, mientras es de día, es preciso obrar con previsión, plan, programa; hay una tarea política, y esta tarea guarda plena vigencia en la historia.

Ahora bien, ¿no es acaso necesario que la no-violencia profética, fruto de una victoria de la conciencia sobre la dura ley de la historia, proporcione a tal historia, por obra del intercambio dramático que mantiene con una violencia residual, una violencia progresista, mientras que ésta obtiene su oportunidad espiritual de la promesa y de la gracia intermitente de un gesto no-violento?³

Mas esta *comprensión* de una dialéctica de la no-violencia profética y de la violencia progresista, en el seno mismo de la eficacia, no puede ser sino una perspectiva del historiador. Para quien vive y obra, no hay compromisos, ni síntesis, sino una elección. La intolerancia de la mezcla es el alma misma de la no-violencia. Si la fe no es total, se reniega. Si la no-violencia es vocación de algunos, deberá aparecerles como deber de todos. Para quien la vive y cesa de observarla, la no-violencia quiere ser la totalidad de la acción, quiere construir la historia.

Notas

¹ Concedo que se reproche a este estudio lo implícito que presupone y que yo formulo en su estadio precritico: pero, ¿quién inicia un análisis sin un presupuesto, sin algún prejuicio? El problema consiste en saber hasta dónde avanza *simultáneamente* sobre el camino de la veracidad; hasta qué punto lo implícito se elabora críticamente, se integra a una búsqueda común, afronta la discusión, en fin, se explicita en el plano de un discurso compatible.

² Henri Guillemin: *Les chrétiens et la politique*, Éd. du Temps présent, p. 19.

³ Extracto del *Report of the Indian Congress*, vol. I, 1920 (traducido por L. Massignon en la *Revue du monde musulman*, abril-junio 1921). AP. Cérésolle, fundador del *Service civil volontaire international*, quien lo cuestionaba acerca de la posibilidad de transportar la no-violencia hacia Occidente: “¿Están ustedes seguros de que el pueblo no está preparado? ¿No piensan ustedes que más bien carece de jefes? Un jefe debe ser la realización de Dios, en cada minuto de las 24 horas del día. Debe dominarse en todo, ignorar la cólera, ignorar el miedo. Debéis olvidaros de vosotros mismos, no complaceros en los placeres de la boca y en los goces sexuales. Así purificados poseeréis la potencia, no la vuestra, sino aquella de Dios. ¿En qué consiste la fuerza? Un muchachito de 15 años podría tumbarme de un golpe. No soy nada, pero he sido liberado del deseo y del temor, de modo que conozco la potencia de Dios”. Ver la conclusión de su autobiografía, titulada *Mis experiencias con la verdad*.

⁴ *Sobre humanismo y terror*, *Ésprit*, febrero de 1949. También *El yoga, el comisario y el profeta*, en *Christianisme Social*, enero de 1949. (Ambos son artículos de Paul Ricoeur, N. del T.)

Capítulo IV

Las aventuras del Estado y la tarea de los cristianos

I. La doble “lectura bíblica del Estado”

Resulta de decisiva importancia para una interpretación cristiana del Estado que los autores del Nuevo Testamento nos hayan legado no una sino dos lecturas de la realidad política: una, la de San Pablo, que brinda una dificultosa justificación, la otra, la de San Juan, que ofrece una obstinada desconfianza. Para uno, el Estado tiene la cara del magistrado; para el otro, es la cara de la bestia.

Por eso es necesario, en primer término, esbozar estas dos caras y preservar ambas como dos posibilidades contemporáneas en todo Estado que nos enfrenta.

San Pablo, dirigiéndose a los cristianos de la capital del imperio —poco propensos a reconocer un sentido de poder pagano extraño a la Buena Nueva, y además involucrado en el proceso que había terminado con la muerte violenta del Maestro—, invita a sus corresponsables a obedecer no por temor sino por una razón de conciencia: el Estado que lleva la espada, que castiga, es “instituido” por Dios y para el “bien” de los ciudadanos. Y sin embargo ese Estado ocupa una posición muy extraña y precaria en la economía de la salvación: el apóstol acaba de celebrar la grandeza del amor —un amor que crea lazos *recíprocos* (“amaos el uno al otro recíprocamente con un tierno y fraternal afecto”)—, un amor que *perdona* y que *devuelve el bien por el mal*. Ahora bien, el magistrado no hace eso: entre él y los ciudadanos la relación no es recíproca; no perdona; devuelve mal por mal.

Su título no es de amor, sino de justicia; tampoco es el “bien” que él sirve la “salvación” de la humanidad, sino el mantenimiento de las “instituciones”. A través de él —se podría decir—, se ejecuta una pedagogía violenta, una educación coercitiva de los hombres como miembros de las comunidades históricas que organiza y dirige el Estado.

San Pablo no dice (y tal vez no sabe) de qué manera está vinculada esa pedagogía *penal* con la caridad de Cristo: sólo sabe que el orden establecido (*taxis*, en griego) realiza una intención de Dios respecto de la historia de los hombres.

Y al mismo tiempo en que da testimonio de ese sentido divino de la institución del Estado, San Pablo reserva la posibilidad de una lectura inversa, pues el Estado, al mismo tiempo que es una "institución", es también un "poder". Siguiendo la línea de las concepciones más o menos míticas de la época, San Pablo imagina un demonio más o menos personalizado que se yergue detrás de toda grandeza política. Ahora bien, estos poderes ya han sido vencido en la Cruz —al mismo tiempo que la Ley, el Pecado, la Muerte y otros poderes—, pero *aún no* están aniquilados. Este Estado ambiguo ("ya" pero "no todavía"), acerca del cual O. Cullman ha escrito en forma decisiva, ilustra muy bien el sentido teológico del Estado: querido por Dios como una institución; a mitad de camino de la condenación y la destrucción como poder, inseguro en su conjunto en la economía de la salvación y (con la pena en suspenso) hasta el fin del mundo.

Por consiguiente, no resulta sorprendente que en otro contexto histórico, en que el mal de la persecución se impone al bien de la ley y el orden, es la cara de la "bestia" la que sirve como símbolo del poder maléfico. El Capítulo 13 del *Apocalipsis* describe a una bestia herida, probablemente en forma mortal, pero cuya herida es curada temporariamente; el poder de la bestia no es tanto el de una fuerza irresistible como el de la seducción: la bestia opera maravillas y requiere la adoración de los hombres; se vale de la falsedad y la ilusión para esclavizar. (En la descripción obviamente afin del "tirano", este último sólo reina a través del "sofista", quien, en primer término, retuerce el lenguaje y pervierte las creencias.)

Esta doble pauta teológica está llena de sentido para nosotros: de ahí en adelante sabemos que no es posible adoptar para nosotros un anarquismo motivado religiosamente, bajo el pretexto de que el Estado no confiesa a Jesucristo, o una apología del Estado, en nombre de "Sed obedientes a las autoridades". El Estado es esta realidad de naturaleza doble, instituida y decaída simultáneamente.

II. La doble historia del poder

Por ende, con esta *doble* guía debemos orientarnos políticamente. El Estado moderno progresa simultáneamente en la línea de la "institución" (aquello que San Pablo llamaba *taxis*) y en la línea del "poder", de la seducción y la amenaza.

Por una parte, podemos decir, por cierto, que hay un progreso del Estado en la historia; es incluso admirable que a través de tantas lágrimas y de tanta sangre se haya logrado salvar, reafirmar y llevar adelante las realizaciones legales y culturales de la humanidad; en resumen, que la humanidad continúe más allá de la caída de los imperios, como un único hombre que aprende y recuerda continuamente. Esta perpetuación de la humanidad, promovida por la "institución", es una especie de verificación histórica de la temeraria afirmación de San Pablo en el sentido de que todas las autoridades son instituidas por Dios.

Daré cuatro signos de este crecimiento institucional del Estado a través de la historia:

El Estado es una realidad que tiende a evolucionar de un estadio autocrático a otro constitucional. Desde luego, todos los Estados nacieron de la violencia de los apropiadores de tierras, los guerreros, los saqueadores de dotes y herencias, los esclavizadores del pueblo, los injustos conquistadores; pero vemos que la *fuerza* tiende a asumir una *forma*, haciéndose duradera mientras se convierte en legítima, involucrando cada vez más grupos e individuos en el ejercicio del poder, organizando la discusión y sometién dose al control de sus sujetos. La constitucionalidad es la expresión legal del movimiento por el cual la *voluntad* del Estado se estabiliza en una ley que define el poder, lo distribuye y lo limita. Desde luego, los Estados sucumben a la violencia, a través de guerras y dictaduras, pero la experiencia legal perdura; otro Estado, en otra parte, lo hereda y lo continúa. Por más lento y restringido que pueda ser, el movimiento de desestalinización, la liberalización del poder no escapan a los efectos de esta ley tendencial en que yo, por mi parte, veo una de las verificaciones de la posición de San Pablo sobre el Estado.

Un segundo signo de este crecimiento institucional del Estado es la racionalización del poder por medio de la administración. No se reflexiona bastante sobre la importancia de este hecho, tan característico del Estado moderno como lo es la legalidad. Un Estado digno de este nombre debe ser hoy un poder capaz de organizar un cuerpo de funcionarios que no sólo ejecute sus decisiones sino también que las explique sin tener, no obstante, la responsabilidad política de las mismas. La existencia de la administración pública como un cuerpo político neutral ha transformado radicalmente la naturaleza de la política; en ésta se realiza una parte de la función del magistrado, a saber, la parte del poder que es políticamente irresponsable. Este desarrollo de la administración pública (sobre cuya base juzgamos, en parte, la capacidad de los jóvenes Estados que acaban de nacer en Asia y África) constituye una extensión de la racionalidad técnica, en forma más

precisa, de la organización del trabajo en la empresa industrial. De este modo el poder, irracional en su esencia demoníaca, se racionaliza a través de la legalidad, expresada en la constitución, y a través de la tecnicidad, expresada en la administración.

Un tercer signo del progreso institucional reside en la organización de la discusión pública en las sociedades modernas; tan perversa y esclavizada como puede serlo, la opinión pública es una nueva clase de realidad que surgió de un cierto número de "ocupaciones políticas" que estudió Max Weber; militantes y funcionarios de partidos y sindicatos, periodistas, especialistas en opinión y en relaciones humanas, publicistas y editores de revistas son los administradores de una nueva realidad, a su manera una institución: la forma organizada de la discusión pública. Tal vez se debería reservar el término "democracia" para designar el grado de participación de los ciudadanos en el poder por medio de la discusión organizada (en lugar de llamar "democracia" al estadio *constitucional* que sucede al estadio autocrático).

Finalmente, *la aparición de la planificación en gran escala* representa la forma reciente de la institución del Estado. El rechazo del azar en beneficio de la previsión y la planificación a largo plazo expresan en los sectores sociales y económicos de la vida de la comunidad el mismo tipo de racionalidad que ha triunfado durante mucho tiempo en otros sectores. Cuando el Estado asumió el monopolio de la venganza y se constituyó en la única fuerza penal de la comunidad, racionalizó el castigo; de ahí en adelante, una tabla de penas corresponde a una clasificación de las infracciones. Del mismo modo, el Estado ha definido en su Código Civil los diferentes "papeles", sus derechos y sus obligaciones: el papel del padre, el esposo, el heredero, el comprador, la parte contratante, etc.; esta codificación racionalizaba y, en ese sentido, ya planificaba las relaciones sociales. La planificación económica en gran escala del Estado moderno está en el marco de la tradición de esta doble racionalización de lo "penal" y lo "civil", y se puede atribuir al mismo espíritu institucional.

Considero necesario decir todo eso si se quiere atribuir aun la más leve sombra de sentido a lo que está ocurriendo ante nuestros ojos, y si se quiere eludir un irracionalismo sin límites, sin fondo y sin criterios.

Pero al mismo tiempo que digo esto, resulta necesario decir otra cosa, que muestra la ambigüedad externa de la realidad política. Todo crecimiento en la institución es también crecimiento del poder y de la amenaza de tiranía. Los mismos fenómenos que hemos examinado bajo el signo de la racionalidad pueden ser examinados también bajo el signo del demonismo.

De este modo hemos visto simultáneamente, en Alemania y en Rusia, que la constitución sirve como una coartada para la tiranía. El tirano mo-

derno no decreta la abolición de la constitución, sino que encuentra allí las formas superficiales y a veces los medios legales de su tiranía: las delegaciones del poder, la pluralidad de las oficinas, las legislaciones especiales, los poderes especiales.

La administración central extendida a todas las extremidades del cuerpo social no impide que el poder político carezca totalmente de sentido, como se vio durante la dictadura de Stalin; por el contrario, brinda a la locura del tirano los medios técnicos para una opresión organizada y duradera.

Las técnicas de la opinión, por otra parte, exponen al público a ideologías que son, a la vez, extremas en sus temas y racionales en sus lineamientos. Los partidos se convierten en "máquinas" cuyas complejidades organizativas sólo se equiparan al espíritu de abstracción que infunde sus consignas, sus programas y su propaganda.

Por último, los planes socialistas en gran escala brindan al poder central métodos de presión sobre el individuo que ningún estado burgués ha logrado reunir; el monopolio de la propiedad de los medios de producción, el monopolio del empleo, el monopolio de los abastecimientos, el monopolio de los recursos financieros y, en consecuencia, de los medios de expresión, de la investigación científica, de la cultura, del arte, del pensamiento —todos estos monopolios concentrados en la misma mano convierten el Estado moderno en un poder considerable y temible. Resulta del todo inútil pensar que el gobierno de las personas se está convirtiendo en la administración de las cosas, porque todo avance en la administración de las cosas (y se supone que la planificación es un avance de este tipo) representa también un mejoramiento en el gobierno de las personas. La distribución de grandes recursos financieros a través de un plan (inversiones y consumo, bienestar y cultura, etcétera) representa una serie de decisiones globales que atañen a la vida de los individuos y al *sentido* de su vida: un plan es una ética en acción y, en consecuencia, un medio de gobernar a los hombres.

Todas estas amenazas son sugestivas, como lo son también los recursos de la razón, el orden y la justicia que desarrolla el Estado al desplegar la historia del poder. Lo que hace del Estado un gran enigma es que estas dos tendencias son simultáneas y juntas forman la realidad del poder. El Estado es, entre nosotros, la contradicción no resuelta de la racionalidad y el poder.

III. Nuestro doble deber político

¿Acaso es necesario, antes de extraer las inferencias para la acción de esta doble lectura de la realidad política, recordar dos reglas esenciales?

Primera regla: no es *legítimo* (ni incluso posible) *deducir* una política de una teología, pues todo compromiso político se forma en el punto de intersección de una *convicción* ética o religiosa con una *información* de carácter esencialmente profano, con una situación que define un limitado campo de posibilidades y medios disponibles y con una elección más o menos azarosa. No es posible eliminar de la acción política las tensiones que surgen de la confrontación de estos diversos factores. En especial, la convicción, cuando no es controlada por una reflexión sobre lo posible, tendería a exigir que lo imposible existiera, requiriendo la perfección: pues si no soy perfecto en todo, no soy perfecto en nada. Por otra parte, la lógica de los medios, no controlada por una meditación sobre los fines, conduciría fácilmente al cinismo. El purismo y el cinismo son los dos límites entre los cuales se extiende la acción política, navegando con su culpa calculada entre la moralidad del todo o nada y la técnica de lo factible.

Segunda regla: el compromiso político tiene sentido no para la Iglesia sino para los creyentes: eso parece claro en principio, pero aún no resulta claro en los hechos. Las iglesias como tales son realidades naturales que cuentan en el equilibrio del poder, y siempre hay más o menos una política de la Iglesia, no reconocida, residual, vergonzante; por eso aún no está establecida la secularidad del Estado; somos testigos de la agonía de la cristiandad política y clerical, y esta agonía que nunca termina desmoraliza a creyentes y no creyentes.

Por eso, bajo la hipótesis de la responsabilidad del cristiano individual resulta necesario ahora extraer a las conclusiones del análisis contradictorio anterior.

Si ese análisis es correcto, resulta necesario decir que deberíamos mejorar *simultáneamente* la institución política en el sentido de una mayor *racionalidad*, y ejercer vigilancia contra el *abuso de poder* inherente al poder del Estado.

¿De qué mejoramientos institucionales somos especialmente responsables en la actualidad?

Me parece que, en primer término, debemos proseguir *la evolución constitucional en una forma razonable*, es decir, en una forma que tenga en cuenta la aparición de nuevas naciones en el área geográfica controlada por el Estado francés. El problema más importante en la política francesa consiste en transformar el Estado centralizador, heredado de la monarquía y

la república jacobina, en un Estado federal capaz de volver a unir sobre una base igualitaria a las naciones que han crecido en el interior de sus fronteras. Tal invención de nuevas estructuras sería una verdadera promoción de la racionalidad, porque consistiría en adaptar la realidad constitucional a la realidad histórica, cultural, humana del mundo moderno. La elección es imperativa: o la realizamos, y se formarán nuevos lazos con los pueblos de ultramar, o no la realizamos, y estos pueblos forjarán su destino al margen de nosotros, inclusive contra nosotros.

Luego debemos *renovar la vida de los partidos*. No se puede decir que el experimento de los partidos múltiples debería ser condenado y que su pluralismo sólo refleja la división en clases; se necesita un instrumento político para que los ciudadanos discutan con el fin de formar y formular opiniones. La existencia de cierto número de partidos continuaría siendo necesaria aun en una sociedad sin clases, porque traduce el hecho de que la política no es una ciencia, sino una opinión. Hay una sola ciencia —e incluso eso no es completamente cierto—, pero hay varias opiniones sobre las cuestiones que conciernen a la orientación de la política general. Por ende, en interés de la democracia sobreviven los partidos a las amenazas de muerte generadas por el peso de la burocracia, la esclerosis de las maquinarias políticas, la irrealidad de las ideologías no relacionadas con los verdaderos problemas de la época, la proliferación absurda y el presuntuoso dogmatismo de los partidos franceses. Probablemente bastarían *dos* partidos si fueran capaces de integrar muchas de las contradicciones resultantes en las fórmulas concretas de gobierno, y si mantuvieran internamente una discusión permanente y libre. Ésta es la condición esencial de la restauración de la opinión pública.

Luego debemos inventar nuevas formas de lograr que los ciudadanos participen en el poder, distintas del sistema de las elecciones y las representaciones parlamentarias. Aquí debemos estudiar los esfuerzos yugoslavos, polacos y de otros para crear una nueva representación de grupos de trabajadores o consumidores. Si se proyecta una economía del trabajo, que lo convierte en la categoría económica predominante, sólo una política en que los trabajadores estén representados como trabajadores haría de esa economía del trabajo una civilización de trabajadores. Tal vez esta tarea de inventar nuevos modos de representación popular deba ser combinada con la renovación de los partidos; no se trata sólo de defender la democracia, sino de extenderla.

Finalmente es necesario, como se dice a menudo, en un sentido diferente, *fortalecer la autoridad del Estado*. No es la primera tarea que por fortalecimiento de la autoridad del Estado se entiende el aumento del

poder indirecto de varios grupos de presión sobre un Estado débil con una estructura centralizadora sin cambios, basada en partidos artificiales sin sustancia ni democracia interna. No obstante, es esto lo que se llama comúnmente “fortalecer la autoridad del Estado”. Ahora bien, si esa fórmula tiene sentido, significa que el poder civil tiene autoridad sobre el poder militar, sobre la policía y sobre la administración, que el poder de decisión pertenece al Ejecutivo y no a los tecnócratas, que el Ejecutivo sólo es responsable ante los representantes del pueblo y no ante los grupos de presión, los cultivadores de remolacha o los magnates petroleros.

Toda esta acción es razonable y supone que el Estado puede ser razonable, que es razonable en la medida en que es el Estado, y que se puede volver cada vez más razonable. Pero esta tarea razonable, dirigida hacia la meta de un Estado razonable, no excluye sino más bien incluye una vigilancia siempre lista, orientada contra la amenaza simultáneamente creciente de un Estado irrazonable y violento.

Esa vigilancia adopta diversas formas:

Ante todo, constituye una *vigilancia crítica* al nivel del pensamiento. La filosofía política, desde Platón y Aristóteles hasta Marx, nunca ha dejado de desarrollar el tema de las perversiones o alienaciones del político. Ahora bien, esta vigilancia flaquea no bien se comienza a creer que el mal político proviene de afuera de la esfera política, de la lucha de clases o de grupos, y que basta tener una buena economía para tener una buena política. Una reflexión constante acerca de los males peculiares del político, acerca de las pasiones del poder, es el alma de toda vigilancia política dirigida contra el “abuso del poder”.

Pero esa vigilancia debe adoptar también la forma de una *convocatoria* y un *despertar*. A veces resulta necesario *convocar desde el Estado a los valores en que se basa*. Todo Estado se apoya en un consenso implícito o tácito, en un “pacto” que ratifica creencias comunes, fines comunes y un bien común. (Es el “bien” del cual hablaba San Pablo cuando decía que el magistrado ejerce una coacción “por vuestro bien”.) El Estado puede y debe ser *juzgado* en relación con los valores que lo *justifican*. Tampoco en ningún momento los ciudadanos se ven absueltos por el Estado de prestar servicio a estos ideales; tienen el deber de condenar las acciones —las exacciones, se debería decir— que son incompatibles con estos ideales. Las protestas contra la tortura provienen de esta fuente. Finalmente, tales protestas abren la posibilidad de actos ilegales, que dan testimonio del “bien”, que es la base del propio Estado; estos actos, negativos en apariencia, son en realidad muy positivos; reafirman el fundamento ético de la nación y el Estado.

Por último, la vigilancia debe adoptar una forma específicamente política y se debe vincular con la reforma constitucional de la cual hemos hablado. En efecto, debemos fortalecer el Estado y, al mismo tiempo, *limitar* su poder; es ésta la consecuencia práctica más extrema de todo nuestro análisis. Significa que, en el período en que debemos ampliar el papel del Estado en asuntos económicos y sociales y avanzar por el camino del *Estado socialista*, debemos igualmente continuar la tarea de la *política liberal*, que ha consistido siempre en dos cosas: dividir el poder entre varios poderes y examinar lo que hace el Poder Ejecutivo mediante la representación popular.

Dividir el poder significa, en especial, asegurar la independencia del juez que el político tiende a esclavizar. Es aquí donde falló el stalinismo, pues el tirano no habría podido purgar y liquidar a sus enemigos políticos sin la complicidad y el servilismo del Poder Judicial. Pero la división de poderes implica, tal vez, una invención de nuevos poderes que la tradición liberal no ha conocido. Pienso especialmente en la necesidad de garantizar e incluso instituir la independencia del poder cultural, que de hecho abarca un vasto dominio: desde la Universidad (que no ha encontrado todavía su posición apropiada entre la dependencia respecto del Ejecutivo y una libertad anárquica de tipo competitivo) hasta la prensa (que comúnmente sólo puede escoger entre el apoyo del Estado y el apoyo de los capitalistas), pasando a través de la investigación científica, la actividad editorial y las bellas artes. El Estado socialista, más que cualquier otro, requiere tal separación de poderes, precisamente a causa de su concentración del poder económico; más que cualquier otro Estado, necesita la independencia del juez y la de la universidad y la prensa. Si los ciudadanos sólo tienen acceso a las fuentes de información que proporciona el Estado, el poder socialista vira ineluctablemente hacia la tiranía; y lo mismo ocurrirá si la investigación científica y la creación literaria y artística no son libres.

Pero sólo se puede dividir el poder si se examinan los actos del Poder Ejecutivo. Y aquí quiero destacar la errónea naturaleza del sueño —derivado del anarquismo e integrado en el comunismo— de la desaparición del Estado. Naturalmente, el aparato militar y policial represivo del Estado burgués puede desaparecer, pero no el Estado en calidad de poder de organización y decisión, en calidad de monopolio de la restricción incondicionada. En todo caso, el Estado debe fortalecerse antes de desaparecer eventualmente, y el problema consiste en impedirle que esclavice a los hombres durante este período, sin duda largo, durante el cual se volverá aun más fuerte. Ahora bien, el control del Estado es el control por los ciudadanos, por los trabajadores, por la base; es el movimiento de la soberanía desde abajo hacia arriba, en oposición al movimiento del gobierno desde arriba hacia abajo.

Este movimiento desde abajo hacia arriba debe ser querido, preparado, defendido y extendido en contra de la tendencia del poder a eliminar las fuerzas de las cuales proviene. Ése es el sentido total de la lucha liberal.

He dicho que no hay una política cristiana, sino más bien una política del cristiano como ciudadano. Para terminar, es necesario decir que hay *un estilo del cristiano en la política*.

Tal estilo consiste en encontrar el legítimo lugar de la política en la vida: elevado, pero no supremo. Es un lugar elevado porque la política representa la primera educación de la raza humana en materia de orden y justicia; sin embargo, no es el lugar supremo porque esta pedagogía violenta educa al hombre para la libertad exterior, pero no lo salva, no lo libera radicalmente de sí mismo, no lo vuelve "feliz" en el sentido de las Bienaventuranzas.

Dicho estilo, además, consiste en la seriedad del compromiso, sin el fanatismo de una fe; pues el cristiano sabe que es responsable de una institución que constituye una intención de Dios con respecto a la historia de los hombres, pero también sabe que esta institución es presa de un vértigo de poder, de un deseo de divinización que se adhiere a su cuerpo y a su alma.

Finalmente, este estilo se caracteriza por una vigilancia que excluye la crítica estéril tanto como el utopismo milenarista.

Una intención única anima tal estilo: volver al Estado posible, fiel a su propio destino, en ese precario intervalo entre las pasiones de los individuos y la predicación del amor recíproco que perdona y devuelve el bien por el mal.

Capítulo V

Del marxismo al comunismo contemporáneo

¿Hasta qué punto el comunismo contemporáneo, orientado por el Partido y solidario con el destino de la Unión Soviética, es el heredero único y legítimo de Marx y, más precisamente, de su obra escrita?

Esta cuestión que nos ocupará aquí es previa a todas las discusiones referidas, en forma indistinta, al marxismo y al comunismo ortodoxo.

Querría mostrar que existe, de Marx a Stalin, una distancia considerable; que el marxismo, del uno al otro, no ha dejado de *cerrarse*; se entiende asimismo de una manera cada vez más dogmática y en un sentido cada vez más mecanicista; el maquiavelismo político lo asfixia como pensamiento libre; su escatología se repliega sobre una esperanza técnica. En suma, el marxismo es más vasto que su proyección staliniana.

Intentaremos comprender este movimiento de cristalización progresiva del marxismo.

I. La amplitud del marxismo

Hay que remontarse a la filosofía del joven Marx: constituye verdaderamente la *nebulosa del marxismo*. Lanza raíces hasta la teología del joven Hegel.

En efecto, en los *Escritos teológicos de juventud* se constituye, en Hegel, el tema de la alienación, en el sentido de la pérdida de la sustancia humana en un Otro distinto de uno mismo; el judío fue para el joven Hegel, en primer lugar, el modelo de esa conciencia que se anula al vaciarse en un Absoluto extraño. Pero Hegel intentará toda su vida mostrar la fecundidad de esa "conciencia desdichada", si por lo menos es dejada atrás, superada, integrada al saber absoluto en el cual la conciencia y su Otro se reconcilian.

Feuerbach retomó el tema original y lo dio vuelta, transformándolo en ateísmo radical: si el hombre se aniquila en Dios, su tarea consiste

en “rescatar en su corazón ese ser que había rechazado”; si Dios aparece cuando el hombre se aniquila, hace falta que Dios desaparezca para que el hombre reaparezca.

En la prolongación de ese ateísmo se constituye el de Marx: éste ha sido ateo y humanista antes de ser comunista; “la religión de los trabajadores es sin Dios porque trata de restaurar la divinidad del hombre” (carta a Hardman); es la visión (positiva) del hombre como generador de su propia historia la que orienta la crítica (negativa) de la alienación. No se podría conceder excesiva importancia a los textos de *Economía política y filosofía*: allí se ve que la crítica de la religión, entera en su principio, busca para sí misma una base económica, es la *producción* del hombre por el hombre lo que vuelve inaceptable la idea de creación: “Pero como para el hombre socialista toda la pretendida historia del mundo no es sino la producción del hombre por el trabajo humano y, en consecuencia del devenir de la naturaleza por el hombre (ese hombre) tiene, pues, la prueba evidente, irrefutable, de su nacimiento de él mismo, de su origen (de sí mismo)”. La recuperación por el hombre de su propia pérdida torna superflua la existencia de Dios.

Pero este texto introduce ya el factor propiamente marxista: la interpretación del hombre como *trabajador* y, en tal calidad, como productor de su existencia: es allí donde la alienación comienza a ubicarse en situación económica y social, según Hegel y Feuerbach.

Por consiguiente, se puede hablar ya en esa época de un materialismo; el materialismo marxista es anterior a la teoría de la lucha de clases; significa que la alienación proviene de la vida material del hombre y se remonta a su vida espiritual; pero el materialismo se corporiza porque se concibe la relación de la vida espiritual con la vida material en la mayor cercanía posible de la idea de “reflejo”; en este aspecto la *Ideología alemana* es un testigo decisivo: es el texto más materialista de Marx: “las ideas salen continuamente del proceso vital”; hay que volver a encontrar la naturaleza de los hombres “no como se representan a sí mismos, sino como son, es decir, como actúan, producen”. En el límite, hay que decir que “no hay historia de la política, del derecho, de la ciencia, del arte, de la religión”; “tal es el verdadero materialismo de la sociedad real”.

Es este materialismo el que trata de tornarse científico mediante una historia del “dinero”; en los textos anteriores al *Manifiesto*, “el dinero” es ya el instrumento de la alienación material del hombre; comprender su mecanismo es ya desalienarse. De este modo nace una crítica nueva, que no es más una crítica de la conciencia por la conciencia, sino una crítica *real* de las condiciones *reales*. La punta extrema de esta crítica es la última

de las *Tesis sobre Feuerbach*: “Los filósofos han interpretado simplemente el mundo de maneras diferentes; se trata de modificarlo”.

Economía política y filosofía resume bien la situación, exigiendo “la supresión positiva de toda alienación, en consecuencia el regreso del hombre de la religión, de la familia, del Estado, a su existencia humana, por ende social”. El texto agrega: “La alienación como tal sólo se opera en el dominio de la conciencia, en el fuero interior del hombre, pero la alienación económica es la de la vida real, y su supresión, por consiguiente, abarca los dos aspectos”.

¿Por qué hablar de nebulosa marxista a propósito de estos textos? Porque ese materialismo es capaz de varias significaciones. Ese materialismo no es un materialismo de la cosa, sino un materialismo del *hombre*; se podría decir mejor un realismo; el hecho de que el hombre sea “productor” subraya que no es en modo alguno naturaleza, animalidad; más aún, no “produce” sólo para vivir, sino para humanizarse y humanizar la naturaleza. El trabajo se convierte en una categoría más que económica; por su intermedio el hombre se expresa, se esparce, crea. Se diría que Marx persigue, a través del trabajo, el sueño de una inocencia: la reconciliación del hombre con las cosas, con los otros, consigo mismo, la reintegración “en su propio hogar”.

Por eso la alienación del hombre es siempre más que económica; es la deshumanización global del hombre. “Aquello que es el producto del trabajo no es el trabajador”. Marx sabe lo que quiere decir para el hombre producirse a sí mismo como mercancía, antes de conocer el mecanismo de la plusvalía. La alienación es escandalosa precisamente porque “el trabajo es para el hombre el único medio de aumentar el valor de los productos naturales, su propiedad creadora... la medida única e inmutable de todas las cosas” (*Man. Eco. Pol.*). No se ve cómo sería posible tal descripción sin indignación y, en consecuencia, sin un momento propiamente ético de evaluación: “Con la valoración (*Verwertung*) del mundo de las cosas progresa en proporción directa la pérdida de valor (*Entwertung*) del mundo de los hombres” (*ibid.*).

Pero si el marxismo, en su origen, es más que económico en qué plano se sitúa? ¿El de la filosofía? ¿El de la sociología? Me parece que el marxismo ha creado un modo de pensamiento que está con la economía científica en la misma relación que la fenomenología con la psicología. Tal vez no hay ningún mecanismo del cual Marx sea realmente el inventor; según la expresión del P. Bigo, “el marxismo no es una explicación de mecanismo, sino una explicación de existencia”; su ciencia “no se propone inferir leyes empíricas y encontrar mejores arreglos. Toma el capital y el valor como situaciones de hombres en presencia y se da como objetivo mostrar su

íntima contradicción. La ciencia marxista —harán falta largos desarrollos para tornar aceptable su idea, a primera vista desconcertante— es en realidad una filosofía del hombre, una metafísica del sujeto, más exactamente, una meta-economía del capital y del valor” (*Marxismo y humanismo*).

Por el hecho de tratarse de una meta-economía, la ley hegeliana de la contradicción y de la reconciliación ha podido ser recuperada en una dialéctica del hombre real; el movimiento de la humanidad aparece entonces como un pasaje de la unidad sin distinción (comunismo arcaico) a la economía de clase, que es la antítesis de la tesis precedente; la síntesis es, entonces, un retorno a la tesis, pero a través de la “negación”: se conserva la técnica de la economía de clase y se suprime la explotación. Semejante visión de conjunto escapa a toda verificación empírica. Se trata más bien de aclarar por medio de la totalidad de la historia cada uno de esos momentos; la captación de esta totalidad implica a la vez una previsión sociológica, un juicio de valor económico y ético y una máxima de acción.

Al mismo tiempo, la explotación del hombre por el hombre que inaugura lo “negativo” no es ni un *mal moral* ni un *destino exterior*; en efecto, no es una dialéctica exterior al hombre, un determinismo mecánico, sino un movimiento del hombre: “Toda la pretendida historia del mundo no es sino la producción del hombre por el trabajo humano” (*Eco. pol. y Filosofía*); por otra parte, la división del trabajo produce necesariamente la división en clases, sin que se pueda circunscribir la culpa de una persona; la explotación y la alienación no se subdividen en violencias individuales, en robo, en artimañas, en fraude; todo ocurre como si la humanidad considerada como un todo hubiese preferido el progreso por medio del dolor a esa felicidad en el estancamiento.

Por esto, Marx no puede ser considerado como un moralista, a pesar del papel de la indignación en la toma de conciencia del mal económico y de la protesta en favor del hombre trabajador. Pues la denuncia no se hace al nivel de las intenciones de los hombres, sino al nivel de las relaciones de producción en que están implicados. Cabe recordar que el héroe de la obra marxista no es el capitalista, ni siquiera el proletario, sino el capital como parte alienada del hombre convertida en situación y cosa. Por tal motivo, la toma de conciencia de esta situación, en el propio Marx, por ejemplo, y en todo hombre que descubre su alienación, no es una liberación moral, válida por su pureza, sino un momento del progreso mediante el cual la historia en su conjunto pasa de la alienación a la libertad. Así la “conciencia”—psicológica y moral— no tiene ni la iniciativa de la alienación ni la responsabilidad de la desalienación: el acto “ético” que constituye la obra de Marx vuelve a colocarse por sí mismo en el campo de las fuerzas que abarca. Tal es la *dialéctica*: humana y, sin

embargo, en modo alguno moral; regida por las cosas, pero por cosas que son una parte del hombre olvidada, abolida, alienada.

Como se ve, todo eso es muy ambiguo y puede virar, sea hacia un humanismo muy complejo, sea hacia un materialismo muy grosero, de tipo mecanicista y determinista.

II. La petrificación del marxismo

El fenómeno de constricción, de cristalización al que hacíamos alusión al comienzo posee un triple origen: en el propio Marx, en Lenin y en la práctica del partido único *bolshévik*.

1. El propio Marx es responsable de la recaída de su materialismo en el materialismo vulgar, mecanicista y cosista. La polémica antihegeliana hace que considere su sistema como el inverso del idealismo alemán: sería la dialéctica puesta de nuevo sobre sus pies. Pero ese materialismo al revés tiende ineluctablemente hacia la teoría de la conciencia-reflejo. No resulta dudoso que Marx dio todos los testimonios necesarios para esta teoría en su propia interpretación de las alienaciones distintas de las económicas: la ideología es el reflejo de la alienación económica.

Y, sin embargo, en la teoría de la "falsa conciencia" había —como lo percibió Lukács— una gran teoría de las máscaras y de la ilusión, muy diferente de la idea grosera del reflejo (un reflejo es todavía una cosa: por ejemplo, un reflejo en el agua, en un espejo). Pensemos en los grandes textos sobre el Estado en la *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel: "En el Estado... (el hombre) es el miembro imaginario de una soberanía ficticia... está lleno de una generalidad irreal". ¡Lo ilusorio, lo irreal, la falsa conciencia, son muy otra cosa que un reflejo!

Finalmente, con motivo de estos análisis dignos del *Sofista* de Platón —¡la realidad irreal de la conciencia falsa!— Marx naufraga en el materialismo más crudo. Es la simetría del idealismo y del materialismo y la definición propiamente polémica del segundo la que ha hecho volcar al marxismo de un realismo humanista a un materialismo histórico.

2. Lenin es responsable de dos cosas:

a) Por su obra teórica, centrada en *Materialismo y empiriocriticismo*, no ha cesado de inclinar la teoría de la conciencia y de la ideología en el sentido más reductor; su lucha contra el neokantismo, contra Mach, contra las teorías de la conciencia concebida como centro y origen de las significaciones, lo vuelve a colocar en una situación polémica comparable a la de Marx contra el idealismo hegeliano.

Ahora bien, al mismo tiempo los marxistas acentuaban las pretensiones científicas de la teoría del valor frente a las resistencias de los economistas burgueses; el marxismo pretende triunfar, en el terreno empírico, como una teoría científica de la moneda, de las crisis, de las leyes del mercado. Se coloca voluntariamente en el terreno del positivismo científico de fines del siglo XIX. Pero es dudoso que el marxismo esté allí en su verdadero terreno; su teoría del valor es una consecuencia de su teoría de la alienación; describe el mundo alienado; el propio materialismo es una descripción de la pérdida del hombre en las cosas; no es una ley científica, sino la verdad de un mundo sin verdad; todo esto, que está implícito en el marxismo original, se pierde en la pretensión de erigirlo en ciencia objetiva.

b) Pero tal vez sea la teoría del Estado proletario y su neomaquiavelismo los que tienen la mayor responsabilidad en la petrificación del marxismo. En este sentido, *El Estado y la revolución* representa un jalón fundamental en la historia del marxismo dogmático. En dicha obra el Estado aparece, a la inversa de la teoría del contrato social, no ya como el órgano de la voluntad general, sino como un instrumento de dominación, de opresión de una clase por otra. Este ejercicio de lucidez, que denuncia la irrealidad del Estado en cuanto ley y su violencia en cuanto poder, se convierte en la apología de la violencia proletaria; como el Estado, en su fondo, es represivo y penal, es un Estado tal el que la revolución proletaria erigirá contra los enemigos del pueblo; “el Estado, es decir, el proletariado organizado como clase dominante”, continúa siendo malo, hasta que caduque. “Lo menos que se puede decir del Estado es que se trata de un mal que hereda el proletariado victorioso en la lucha por la dominación de clase y del cual habrá que suprimir inmediatamente en la medida de lo posible, como lo hizo la Comuna, los peores aspectos, hasta el día en que una generación educada en una sociedad nueva de hombres libres podrá desembarazarse de todo ese engorro que es el Estado” (Marx, citado por Lenin II, 225).

Podemos preguntarnos si ese comercio con la violencia no ha reconstituido el marxismo como “falsa conciencia”, como “ideología”; he allí de nuevo la astucia de la razón, con la razón de Estado; he allí de nuevo el secreto, la mentira, la habilidad y la *no transparencia de la acción*, una vez reemplazada la acción en la estrategia tenebrosa del Estado proletario. En forma progresiva, todo el dominio de la verdad se paraliza: el partido *dice* la verdad sobre el arte, sobre la ciencia, sobre la moral pública y privada. La filosofía política del marxismo nos lleva a considerar el último factor de la petrificación del marxismo: la práctica del partido único. La idea de que existe un grupo de hombres que detenta el monopolio de la interpretación con respecto a la historia en su conjunto, la idea de que ese grupo de hom-

bres constituye el centro de perspectiva exclusiva sobre la totalidad, tales ideas son la fuente de todo el dogmatismo que congela el marxismo. Este dogmatismo de la verdad, vinculado con la filosofía política del marxismo-leninismo, altera por un choque de rebote todas las tesis marxistas: todo lo que permanecía ambiguo en el marxismo es zanjado en un tono ortodoxo; la interpretación más dogmática —la más “materialista” y la menos “dialéctica”— se impone regularmente a la más compleja, la más abierta. La nebulosa marxista se acabó.

¿Existe todavía en alguna parte el marxismo abierto? ¿Tienen algún porvenir sus adeptos, desgajados del aparato del Partido y del poder real, separados de la acción y arrojados hacia una doctrina libresca?

Se trata de saber cuál es hoy el auditorio de los marxistas no stalinianos, no dogmáticos. Ello mostrará si el marxismo abierto puede todavía renovar desde adentro al marxismo escolástico.

Por lo menos, los cristianos deben saber que el marxismo original no es menos irreligioso que el comunismo contemporáneo. No es por el hecho de ser más “humanista” y menos “materialista” que es menos ateo. Por el contrario: su humanismo radical está tal vez más cerca del origen de donde brota el ateísmo, a saber, la convicción de que el hombre es el productor de su existencia.

Capítulo VI

El socialismo hoy

Resulta difícil hablar del socialismo hoy porque es al mismo tiempo la palabra clave para centenares de millones de hombres y una formidable ambigüedad en nuestro lenguaje económico y político. ¿Entendemos por “socialismo” el programa de los partidos socialistas occidentales o la fase autoritaria de desarrollo del comunismo oriental antes de la desaparición del Estado? ¿Son las vagas reclamaciones de los izquierdistas de todo el mundo, o bien son la India y Guinea? ¿Cuál es la diferencia entre el socialismo y el neocapitalismo? ¿Representa el socialismo la doctrina de los “Padres Fundadores” o la experiencia real desarrollada en el terreno? ¿De qué manera podemos evitar reunir en una sola cosa una práctica reformista y una fraseología revolucionaria? Se podría incluso tener la tentación de renunciar al uso del término “socialismo”, sobre la base de que está desgastado, de que forma parte de la logomaquia izquierdista, o de que sólo se repiten en su nombre análisis anticuados. Pero entonces corremos el riesgo de “arrojar al nene con el agua del baño”, la semilla de la esperanza con la paja de las palabras. ¿De qué manera podemos mantener los *objetivos* y renovar los *análisis*? Mi tarea consiste en identificar una vez más estos objetivos permanentes.

I. El nivel económico: la planificación

Para comenzar, definiré un primer nivel, puramente económico, del socialismo. Por socialismo entenderemos la transición de una economía de mercado a una economía planificada que responda a las necesidades humanas y se caracterice por una transferencia de la propiedad de los medios de producción a entidades colectivas o públicas.

Esta definición contiene tres elementos; es su combinación la que permite una discusión del socialismo.

Por “economía de mercado” entendemos una economía en que la producción y el consumo son regulados por los beneficios y las necesidades

de carácter monetario. En una economía planificada, por el contrario, las decisiones económicas no dependen, en último análisis, de la posesión de la riqueza; son tomadas por organizaciones que representan la conquista de la economía por la racionalidad, por la misma racionalidad que ha operado anteriormente en la tecnología y en las ciencias. En una economía planificada, la realidad económica es "construida", en cierto modo, por medio de previsiones y decisiones.

¿Cuándo podemos hablar de planificación *socialista*? La cuestión no es tan simple como podría parecer. El deseo de racionalidad existió y continúa existiendo fuera del socialismo: el intervencionismo keynesiano de posguerra no cuestionó la propiedad privada de los medios de producción, sino que propició únicamente un manejo racional de las intervenciones del Estado (una política monetaria que permitiera la expansión, un crecimiento prudente de las inversiones públicas, la redistribución de la recaudación impositiva, etc.). Entre ese tipo de intervencionismo y el verdadero socialismo hay toda una gama de economías controladas, caracterizadas por toda clase de esfuerzos para corregir los peores efectos del capitalismo, a la luz de los análisis del presupuesto nacional. Entre estos esfuerzos encontramos toda clase de intervenciones correctivas y planes funcionales y limitados, que respetan las estructuras y las instituciones del sistema capitalista. Algunos se relacionan sólo con ciertas categorías de propiedades, otros con grupos de actividades. En este caso, la planificación puede coincidir con una economía que aún puede ser llamada, en su conjunto, una economía de mercado. En tales sistemas hay mezclas de controles y de acciones espontáneas, las necesidades fundamentales ya no se satisfacen únicamente en la medida en que asuman un carácter monetario: el motivo primordial de la utilidad social se impone al del beneficio. El beneficio puede inclusive experimentar una socialización parcial a través de una distribución de utilidades, mediante tasas impositivas especiales o, finalmente, a través de programas sociales.

Estas economías mixtas son amenazadas por la incoherencia: dos tipos de lógica —la lógica de los beneficios colectivos y la de los beneficios individuales— luchan por el predominio. Las empresas públicas tienen una tendencia a imitar a las empresas privadas y, al igual que éstas, a perseguir objetivos privados. Más aún, si el Estado es dominado por representantes del sector no nacionalizado de la economía, en lugar de serlo por los trabajadores, es la mentalidad capitalista la que se expresará, incluso en el sector público de la economía. Finalmente, tememos que la planificación, cuando está desprovista de un objetivo social, sólo represente un medio para una administración puramente cibernética de la economía, una simple técnica

de equilibrio y de expansión, alejada de cualquier consideración por los hombres reales. Éste es el motivo por el cual se debe agregar una segunda característica a la simple definición por la racionalidad económica.

Esta segunda característica es la referencia del plan económico a la necesidad humana. Con esto, se está tratando con un cambio de estructura y de mentalidad, y no tan sólo con un cambio de funciones: una visión estratégica global reemplaza a la perspectiva y a los intereses de las pequeñas unidades económicas; una clara visión de las prioridades y de las decisiones en gran escala que involucran al hombre domina todo el proyecto económico. De tal modo, ya en este punto ha aparecido el aspecto humanista del socialismo, que examinaremos luego. Las macrodecisiones involucradas en la planificación poseen necesariamente un carácter ético: sea que se trate de dar preferencia a los bienes culturales sobre los bienes materiales, al consumo sobre la inversión, etc., tales cuestiones atañen esencialmente al destino del hombre.

La tercera característica es la apropiación colectiva de los medios de producción. Ésta fue la preocupación principal de los "padres fundadores" del socialismo. ¿Por qué este cambio? ¿Por qué la apropiación colectiva de los medios de producción, que en otra época era un objetivo, hoy se reduce a un medio? Los fundadores del socialismo partieron de una teoría de la alienación cuya idea central era la explotación directa del trabajo por el dueño del capital (la teoría marxista de la plusvalía representa el mejor ejemplo de esta teoría de la alienación).

De este modo, la propiedad aparecía como el medio inmediato de privar al trabajador del producto de su trabajo. La apropiación de los medios de producción aparecía entonces como una expropiación. "*La propiedad es un robo*", decía Proudhon. Hoy somos menos sensibles a los efectos directos del derecho de propiedad y a las consecuencias inmediatas del *status* legal de la propiedad de los medios de producción. Ahora se subraya el impacto de la propiedad sobre el poder de decisión. En este sentido, la propiedad parece doblemente un obstáculo: ante todo constituye un obstáculo para una regulación que esté de acuerdo con el interés general. La intervención irracional del beneficio y de las necesidades monetarizadas impide lograr tasas de crecimiento apreciables y regulares. A la luz de esta primera dificultad, se critica la propiedad con el argumento puramente tecnocrático de que se trata de un fenómeno económico irracional. Por otra parte, la propiedad es responsable de que la planificación no se desvirtúe, transformándose en una simple técnica de equilibrio y expansión. Este segundo argumento parece más humanista que el anterior, pues sostiene que es la propiedad la que nos impide realizar el motivo socialista en el sentido propio de la

máxima satisfacción de las necesidades humanas. No obstante, con ambas formas del argumento, la propiedad parece menos un instrumento directo de explotación que un obstáculo para la racionalidad de la planificación y para que el motivo humano predomine sobre el motivo tecnocrático.

Así es como aparece el socialismo, entonces, en este panorama inicial. Es la idea de que un organismo impulsado por el motivo de la utilidad social es más racional que otro dominado por la competencia de unidades económicas, cada una de las cuales persigue su propio beneficio. En consecuencia, el socialismo aparece como el sistema que mejor permite aplicar la racionalidad a los intereses de la comunidad considerada como un todo.

II. El nivel político y social: la administración democrática

Se debe considerar también el socialismo desde el punto de vista de la administración, es decir, de la participación del mayor número de individuos en las decisiones económicas. A este nivel, se trata de la realización de la democracia en la economía. La meta del socialismo es la reintegración del hombre en los mecanismos económicos y sociales. La voluntad de satisfacer las necesidades humanas en la forma más racional no es suficiente, por cierto, para definir el socialismo; sabemos muy bien que la aspiración a menudo vaga hacia una sociedad más justa, igualitaria y comunitaria constituye el alma verdadera del socialismo. Pero esta segunda meta queda muy rezagada detrás de la primera. En todas partes la racionalidad está en marcha, pero en ninguna parte hace progresos la participación del mayor número en las decisiones económicas. Es aquí donde el socialismo queda enteramente por realizarse. Sin embargo, desde el comienzo, el socialismo se ha opuesto a la administración de las cosas por una oligarquía técnica a la Saint-Simon, y ha tenido como objetivo una administración democrática de las cosas, realizada en nombre de las masas y controlada por éstas. Hoy contamos con una claridad mucho mayor al respecto, pues tenemos ante nuestros ojos las diversas expresiones patológicas de la planificación, en especial la planificación stalinista. Ahora se plantea la pregunta: la monstruosidad stalinista ¿es un síntoma o un accidente? ¿Se debe a la planificación como tal o a las especiales circunstancias rusas: la pobreza inicial del país, los peligros externos, los imperativos de una planificación demasiado rápida, la personalidad del propio dictador, la falta de un pasado democrático? La pregunta subsiste y no queda eliminada por la observación de que la misma industrialización capitalista fue muy costosa. Se deben medir cuidadosamente los riesgos políticos y humanos

y los costos de la planificación socialista. Se debe también perder la ilusión que Marx abrigaba aún cuando escribió *La miseria de la filosofía* en respuesta a *La filosofía de la miseria* de Proudhon: "La clase obrera, en el curso de su desarrollo, reemplazará a la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y, con esto, su antagonismo; no habrá más poder político como tal, pues el poder político es precisamente la suma oficial del antagonismo en la sociedad civil". Hoy sabemos que la administración de las cosas no reemplaza al gobierno de los hombres sino que, por el contrario, lo refuerza; las propias cosas son el resultado del trabajo humano orientado a la satisfacción de las necesidades humanas. Éste es también el motivo por el cual el poder económico es ineluctablemente un gobierno de los hombres: el manejo de las operaciones de la producción representa una forma del poder del hombre sobre el hombre. Por lo menos en su primer período, la administración de las cosas refuerza el gobierno de los hombres.

Se debe confesar que hay peligros intrínsecos en una economía planificada: en ella, el poder se concentra en un menor número de manos que en una economía capitalista, cuyo ritmo es aminorado por sus contradicciones; en ella todo es coordinado en la cúspide, donde las decisiones finales son tomadas por un número limitado de hombres que poseen un poder casi ilimitado sobre la riqueza colectivizada. Además los medios materiales de expresión se encuentran en las manos del grupo dirigente. Este grupo puede imponer una rígida orientación al trabajo y a las profesiones, y ejercer una especie de centralización autoritaria de todas las opciones. Con el fin de asegurarse una eficiencia a largo plazo, el grupo dirigente tiene el medio económico de quitarse de encima la presión de la opinión pública y de reorientar mecánicamente a la misma opinión pública.

Estos peligros inherentes a una economía planificada plantean en forma aguda el problema de la democracia industrial. Examinaré brevemente algunos de estos peligros. Ante todo, parece necesario que la planificación sea de extensión total, pero parcial en su intensidad, y que se multipliquen las unidades descentralizadas. Probablemente, podríamos decir que sólo una planificación que sea total en su extensión puede ser restrictiva en el mínimo grado, pues sólo elecciones en la mayor escala pueden provocar una serie de elecciones subordinadas, que son relativamente autónomas en el marco de esas elecciones más amplias. Sin embargo, en la actualidad esto es más un problema que un programa.

¿De qué manera podemos evitar la creación de una nueva esclavitud a través de la burocracia? ¿De qué modo podemos, por una parte, asegurar la necesaria estabilidad y continuidad del poder económico y, por la

otra, asegurar la participación de las clases más bajas en las decisiones en formas que no sean un control ficticio y *a posteriori*, que, en el caso de las democracias populares, no hace más que ratificar las decisiones que provienen de la cúspide? Resulta imperativo crear órganos representativos para la discusión de elecciones fundamentales. Los partidos políticos, tales como los conocemos, parecen hoy mal adaptados para esta función, pues representan o bien grupos de intereses especiales, o combinan intereses divergentes que se neutralizan entre sí, como ocurre en los grandes partidos norteamericanos. Será necesario echar un vistazo a lo que representan los consejos de productores yugoslavos.

En un nivel inferior, se debe plantear el problema de la administración de las empresas por los propios obreros. Si los consejos de trabajadores no tienen el poder de aceptar o rechazar cuotas de producción más altas, si no se les deja un margen de elección en la dirección de la empresa, si no tienen participación en el control de la ejecución de las políticas por el director, no se puede hablar realmente de una economía socialista. En última instancia, la meta del socialismo es el derecho de cada productor a decidir de qué modo se distribuirá y se usará en todos los niveles el excedente de su trabajo. El socialismo es el fin de la no libertad, que está representada por la necesidad y la conquista de la libertad positiva, que constituye la participación en las decisiones, en todos los escalones.

En este segundo nivel, se puede decir que el socialismo es el sistema en el cual los trabajadores son la categoría social dominante; es el sistema en el cual existe una democracia del trabajo adosada a la planificación. Y esta segunda tarea no debe ser pospuesta en nombre de la primera, pues cuanto más poderosos y extendidos son los medios de acción a disposición del gobierno de los hombres, tanto más democráticas deberían ser las instituciones y las costumbres. El principal peligro de una economía socialista es que toda su maquinaria pueda caer bajo el control de una minoría privilegiada y dominante. Este peligro sólo puede ser eliminado por una socialización radical de los propios medios de gobierno, y esto es contrario a la existencia de un partido único y a cualquier sistema en que los sindicatos se vean reducidos a la simple función de difundir propaganda o al papel de una oficina de bienestar social.

III. El nivel cultural: el humanismo socialista

En el tercer nivel, el socialismo es una *cultura*.

Esta tercera definición está implícita en las dos anteriores: si el socialismo concede prioridad a las necesidades reales sobre el beneficio y también sobre una simple técnica de equilibrio y expansión, y si el socialismo implica la participación del mayor número en las decisiones económicas, ya en esta doble reivindicación queda trazada toda una concepción del hombre. En el humanismo del socialismo reside su objetivo más fundamental y más estable. Pero ¿qué se debe entender aquí por humanismo? En mi opinión, se deben entender tres cosas:

Una vez más, encontramos en primer plano el antiquísimo tema del socialismo de los padres fundadores: el tema de la desalienación del trabajo humano. A pesar de su profesión de materialismo, en este aspecto el marxismo aparece como un humanismo fundamental; es el marxismo el que ha denunciado el mecanismo a través del cual el hombre pierde su humanidad y se convierte él mismo en mercancía, en la imagen de los fetiches que ha proyectado sobre su propia existencia, el fetiche de la mercancía y el dinero. Aquí aparece el significado profundo del marxismo: su materialismo es la verdad de un hombre sin verdad. Esta verdad es puramente fenomenológica, con lo cual quiero decir que el materialismo es una descripción precisa del hombre alienado. En tal sentido, la supresión de la crítica de la propiedad que examinamos en la primera parte nada ha cambiado en esta verdad descriptiva. El poder de alienación del capitalismo reside en el hecho de que, después de haber reconocido la función económica del trabajo, ha sacrificado su sentido humano fundamental al subordinarlo a la ley del beneficio, a la ley de las cosas, al poder del dinero. Éste es el motivo por el cual nunca nos hemos conformado con ese poder de denuncia, así como de descripción, que emana de la imponente obra de Marx. Volveré a esto más adelante: la perdurable tarea de una teología cristiana del trabajo consiste en reconsiderar constantemente las tesis marxistas sobre la alienación y la desalienación y en integrarlas en una antropología moderna más amplia.

El segundo tema de este humanismo es el del control del hombre sobre los fenómenos económicos. Y, por cierto, una desalienación que no fuera la obra del hombre mismo sino de una burocracia o de un aparato económico ajeno a cada uno de los trabajadores sólo trasladaría la alienación del campo económico al político. Por esto, se debe extender la desalienación mediante lo que antes llamábamos la socialización de los medios de gobierno. La importancia humana de este tema es tan grande como la anterior, pues significa que no hay socialismo sin el triunfo de la responsabilidad humana

sobre el mecanismo ciego, incluso los de la política, la administración y la burocracia. Si bien la alienación significa que el hombre se ha convertido en un extraño para sí mismo, hay muchos caminos que conducen a esta alienación, y el socialismo está en peligro de crear nuevos caminos, bajo el pretexto de poner fin a las anteriores alienaciones del capitalismo. Convertir al hombre en el amo de su historia, poner en sus manos el poder sobre las fuerzas que se le escapan interminablemente: tal es, indudablemente, una interminable tarea que merece realmente el nombre de revolución permanente.

Pero esto no es todo: han aparecido nuevos significados del socialismo; a través de la práctica misma de las sociedades socialistas, y provienen mucho más de la autocrítica de esas sociedades que de la crítica de las sociedades anteriores. Existe el peligro de que el socialismo pueda no sólo reducirse, como lo hemos dicho, al reino de la administración y la burocracia, sino, más básicamente, que pueda expresar la reanudación bajo otra forma del proyecto de las sociedades burguesas, a saber, una simple técnica de bienestar. La sociedad burguesa concibió el propio capitalismo como la forma de alcanzar —a través de la competencia, el espíritu de empresa, de riesgo y de juego— los objetivos fundamentales de una ética utilitaria. Por medio de una racionalidad superior y una mejor tecnología, el socialismo podría terminar por ser tan sólo la reanudación de la misma ética hedonista; en tal caso, el socialismo sería únicamente un industrialismo más avanzado y racional, que persiguiera el mismo sueño de la conquista prometeica del bienestar y de la naturaleza. Habría perseguido tan sólo de una manera más racional el dominio del mundo por medio de una sociedad adaptada a una satisfacción total.

Este peligro no es ficticio; hemos presenciado durante un siglo la declinación progresiva del gran sueño de los fundadores del socialismo, que consistió en asignar al trabajo el sentido más fundamental de la actividad humana. Pero el trabajo parece cada vez más el simple costo económico del ocio, en tanto que el ocio, en la medida en que se ve sobrepasado por la tecnología de masas que lo degrada insidiosamente, parece ser en medida creciente una mera diversión y una mera compensación por el sacrificio de trabajar. Somos perfectamente capaces de prever e incluso de vislumbrar ya el peligro en una sociedad de consumo o de abundancia en la cual el socialismo se reduciría al ridículo triunfo de la socialización del *hombre ordinario*. Es en consecuencia, un peligro esencialmente espiritual el que espera al socialismo a este nivel. Es este peligro el que ya opera en el estado del bienestar y en el socialismo escandinavo.

Para enfrentar este peligro, debemos volver constantemente a aquello que es lo menos técnico y lo más próximo al “corazón” del socialismo: en medida más profunda que una técnica, el socialismo es el grito de congoja, la exigencia y la esperanza de los hombres más humillados. Por esto hoy no se puede separar el socialismo de la solidaridad con el sector más subprivilegiado de la humanidad, con la miseria de los pueblos subdesarrollados. Si la aspiración socialista no estuviera vinculada fundamentalmente con la rebelión de los esclavos, no sería sino un cálculo racional y deshumanizado, cuyo espectro no ha dejado todavía de perseguirnos. “Como si –según dijo Péguy– los asuntos del socialismo nunca dejaran de ser los asuntos de la humanidad”. La debilidad del estado del bienestar es la carencia de una perspectiva humana. La fuerza del campo socialista es precisamente el sentimiento del trabajo colectivo que se está haciendo. La amistad, prescindiendo de las fronteras, con quienes trabajan y sufren y el profundo sentimiento de pertenecer a una única humanidad no deben ser perdidos. Es el papel de la utopía, que he examinado tantas veces. Sin la utopía, sólo quedan el cálculo y la tecnología. Es en este nivel de constante restablecimiento espiritual del socialismo donde se debe instituir, mantener y renovar el verdadero diálogo con el cristianismo.

Capítulo VII

Historicidad e historia de la filosofía

Estas reflexiones tienen su punto de partida en el oficio de historiador de la filosofía. La cuestión que me he planteado es ésta: las dificultades que encuentra y resuelve prácticamente el historiador de la filosofía ¿no son reveladoras de dificultades inherentes a la historia en general?

Mi hipótesis de trabajo es que la historia de la filosofía pone de manifiesto aspectos de la historia que no aparecerían sin ella; encubre un poder de manifestación, en el sentido fuerte del término, de los caracteres históricos de la historia, en la medida en que esta última se refleja en la historia de la filosofía, en que toma conciencia de sí misma bajo la forma de historia de la filosofía. Mi gestión será regresiva. Partiré, en la primera parte, de ciertas contradicciones que se refieren a la propia naturaleza de la historia de la filosofía. En una segunda parte, intentaré inferir la ley general de la relación entre la historia de la filosofía y la historia a secas. En la tercera parte, a la luz de esta ley general, trataré de ilustrar la historicidad de toda historia por la estructura de la historia de la filosofía.

I. Las “aporías” de la comprensión en la historia de la filosofía

Los problemas de método referentes a la historia de la filosofía y la comprensión en la historia de la filosofía pueden ser agrupados alrededor de dos temas. Ante todo, la historia de la filosofía no se deja unificar en un solo estilo; en ese terreno hay dos polos, dos ideas-límites de la comprensión. El primero de estos polos es el *sistema*. El conjunto de las filosofías sólo formaría, en el límite, una única filosofía, de la cual las filosofías históricas serían momentos. Una gran parte del trabajo del historiador es polarizada por este modelo hegeliano. En la medida en que tratamos de comprender en el campo de la historia de la filosofía, nos vemos obligados a instituir secuencias. Estas secuencias podrán ser secuencias cortas, secuencias parciales, pero el tipo de inteligibilidad puesto en juego será

ya un tipo que se podrá considerar ampliamente hegeliano; se comprenderá una filosofía en la medida en que se la coloque en su lugar en cierto desarrollo. Todos los historiadores de la filosofía, incluso los que tienen prevenciones contra el "sistema", practican este género de comprensión. Por ejemplo, la secuencia Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant es clásica en la historia de la filosofía francesa; entre los alemanes (después de todo, es el propio Hegel el que ha impuesto este esquema, y en seguida veremos lo que hay de malevolente en la operación) se tiene una secuencia: Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Aquí, comprender es comprender por el movimiento de conjunto, por la totalidad. Por ejemplo, ¿de qué manera Hegel, en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, comprende a Spinoza? Spinoza es la filosofía de la sustancia sin la subjetividad. Al estar privada la sustancia del momento de la reflexión, la subjetividad "cae" fuera de la sustancia; es lo que hace que la filosofía pueda ser una Ética. Por consiguiente, comprender consiste en leer a Spinoza de adelante hacia atrás, a partir de una filosofía que habrá integrado la subjetividad en la sustancia; es esta especie de sombra proyectada por la última filosofía sobre la primera lo que le confiere su inteligibilidad.

Tal es el primer modelo de comprensión en la historia de la filosofía, y su polo-límite: el sistema.

Pero tenemos otro tipo de comprensión, que consiste en comprender cada vez una filosofía como una filosofía *singular*. Y se comprenderá tanto mejor esta filosofía singular en cuanto se haya llegado al cabo de su singularidad. Spinoza no será más una variedad de panteísmo, o de racionalismo; no habrá más "ismo" para designarlo; será él mismo, por la gracia de la comprensión filosófica; comprender a Spinoza consistirá en referir todas sus respuestas a todas sus preguntas; el sistema de Spinoza no será más una respuesta a preguntas en general; ya no será en relación con otros problemas anónimos que quedará determinado Spinoza, entre otras y contra otras filosofías; sino que el spinozismo provendrá de una pregunta que él habrá sido el único en plantear; por consiguiente, su verdad incomparable es la adecuación de su respuesta a su pregunta. La filosofía considerada se convierte entonces en una esencia singular (en lugar de la filosofía, valdría más decir el filosofema, es decir, el sentido de la obra y ya no la subjetividad de su autor, en tanto que individuo; se trata de la obra como objeto cultural, que tiene su sentido en sí mismo, segregado de alguna manera por sí mismo). En este extremo límite, las filosofías singulares están radicalmente aisladas; cada una constituye un mundo total, en el cual hay que penetrar lentamente, mediante una especie de familiaridad que no se logra nunca, exactamente del mismo modo que se intenta comprender a un amigo, sin

confundirlo nunca con otro; ahora bien, no hay sistema en que yo pueda hacer entrar a mis amigos; cada uno es mi amigo de una manera única e incomparable.

Estos "tipos" de lectura chocan contra un doble límite. Por un lado, resulta difícil ir hasta el sistema y tal vez, aun en Hegel, no todo es sistema. Del mismo modo, es difícil ir hasta la singularidad; el historiador se detiene siempre en una especie de comprensión intermedia, al nivel de los géneros comunes, sin alcanzar la esencia singular; estos géneros comunes los conocemos bien: se llaman realismo, idealismo, espiritualismo, materialismo, etcétera. A falta de ir hasta la singularidad, nos detenemos en la tipología; y es verdad que la tipología es un medio de comprender, del cual veremos más adelante, por otra parte, el papel irreductible. Si se ve más allá del tipo, del género común, sólo hay una forma de designar la filosofía de Spinoza... Es el spinozismo; hay que construir el "ismo" a su medida. Por consiguiente, en lugar de la amplitud y del sistema, pondré la mira en la intimidad y la singularidad.

Ahora bien, resulta que en el límite una filosofía, aislada de este modo, no está más en la historia, no es más un momento de la historia, pero se puede decir que toda la historia está en ella. Es en ella donde se contrae la historia anterior, concentrada en sus fuentes, en sus orígenes; es también en ella donde se anuncia todo desarrollo futuro. Ella tiene su pasado y su futuro, implicados en una especie de presente absoluto que lo convierte verdaderamente en una esencia eterna.

Tal es, pues, la primera comprobación de la cual desearía arrancar: la comprensión histórica se refiere a dos modelos, que según veremos en seguida, suprimen uno y otro la historia: el sistema y la esencia singular.

La segunda comprobación es que estas dos lecturas de la historia de la filosofía corresponden a dos exigencias, a dos esperas, y finalmente a dos modelos de verdad, del cual cada uno remite al otro. En efecto, ¿qué espero de la primera lectura de la historia de la filosofía? Acabamos de emplear la palabra "totalidad". Pero ¿por qué, precisamente, intento comprender por medio de la totalidad? Se podría decir que la totalidad es el "gran rodeo" de la conciencia en sí. Platón decía que para comprender el alma hacía falta leer su estructura en las grandes letras de la ciudad. Del mismo modo, leo las pequeñas letras de la conciencia de sí en las grandes letras de la historia de la filosofía. Es allí donde descubro todas sus posibilidades, pero realizadas en las obras de aquello que Hegel llama Espíritu. Por ese mismo movimiento, la conciencia de sí se convierte en el Espíritu, en lugar de seguir siendo la pobre singularidad anecdótica de mi propia vida. En sentido inverso, puedo decir que la historia coincide con la puesta en serie

radical y radicalmente ordenada de una teología de la conciencia de sí. La historia se vuelve humana, recibe su calificación humana prestándose a esta lectura; se vuelve perfectamente sensata aflorando al nivel de la sucesión de los pensamientos filosóficos, tendiendo hacia el sistema. Lo notable es que mi conciencia se vuelve pensamiento al mismo tiempo que la historia. Y es el sistema el que opera esta doble promoción: de la conciencia humana, elevándose a la claridad de la palabra filosófica, y de la historia, teniendo acceso a su racionalidad. Lo que espero de esta asunción de la historia en la historia de la filosofía, y de esta última en el sistema, es el advenimiento de un sentido.

Pero debo confesar en seguida que este advenimiento es una victoria a lo Pirro; el triunfo del sistema, el triunfo de la coherencia, el triunfo de la racionalidad dejan un gigantesco desecho: *este desecho es justamente la historia*. ¿Por qué? En primer lugar, está toda la pulpa de la historia vivida por los hombres que, por contraste, parece insensata: es la violencia, la locura, el poder, el deseo; nada de todo eso puede pasar en la historia de la filosofía. Pero todavía no sería nada pues, frente a la violencia, en el sentido en que la entiende Eric Weil, se me intima a elegir entre el sentido y el sin sentido. Soy filósofo y elijo el sentido; mala suerte para el sinsentido que queda. Pero lo que es mucho más grave es que no he dejado afuera sólo el sinsentido, sino "otro sentido", otra manera de tener sentido. Por eso no se puede ser *hegeliano*; pues las dos posibilidades tienen una pretensión igual, pero diferente e irreductible a toda síntesis. En efecto, ejerzo una violencia sobre las filosofías haciéndolas entrar en esta especie de lecho de Procusto: el sistema exige que la filosofía de Spinoza sea únicamente la filosofía de la sustancia sin la subjetividad; pero cualquiera que haya frecuentado a Spinoza sabe que no es verdad; si hay un movimiento del primer libro al quinto libro de la *Ética*, es porque está la conciencia de sí, que en cierto modo está presente, aunque no sea bajo la forma dialéctica del hegelianismo; entonces, debemos confesar que en cada filosofía está todo, que cada filosofía es, a su manera, la totalidad o, para hablar un lenguaje leibniziano, una parte total, o una totalidad parcial. No tengo el derecho de decir que una filosofía es tan sólo un momento; la reduzco por un decreto violento, la fijo en un momento que tiene su sentido fuera de ella. La comprensión que antes llamaba amistosa, y que practicaría "la verdad en la caridad", impulsaría hasta la coherencia interna y la suficiencia perfecta de la singularidad. Dicho de otro modo, la otra manera de comprender que igualmente espero es la que se dirigiría hacia una mónada o una persona, hacia una esencia enteramente personalizada, que ya no tendría sentido aparte de ella. Esta esencia singular exige el tipo de comprensión que consiste en desterrarse

en otro, exactamente del mismo modo en que encuentro en cada uno de mis amigos la totalidad de la experiencia humana bajo un cierto ángulo.

Esta exigencia, que hace contrapeso a la de totalidad, es la exigencia de la comunicación. La comunicación excluye toda pretensión de englobar, de reducir al otro a una parte de mi discurso total. En el sistema, cada filosofía viene a ocupar su lugar como un momento de una filosofía única; ejerzo un dominio soberano sobre las filosofías al comprenderlas como momentos, mientras que, en la actitud de la comunicación, el filósofo que trato de comprender es verdaderamente el que tengo en frente; en consecuencia, no es simplemente un discurso parcial, sino una personalidad completa. Es verdaderamente otro modelo de verdad el que invoco aquí, una verdad tal que excluye toda "Suma". Se podría decir que aquí la verdad sería completa si se pudiera alcanzar la comunicación; pero queda abierta. La verdad, como dice Jaspers, no es más que el "filosofar en común". Sólo puedo comprender a alguien si yo mismo soy alguien y si entro en el debate; en ese momento, ya no hay posición privilegiada para leer el sistema: la verdad es radicalmente intersubjetiva.

Por lo demás, abriré un paréntesis para corregir la palabra "comunicación", que es impropia en ciertos aspectos, pues la comunicación a la usanza histórica difiere fundamentalmente de la comunicación con un amigo; allí, el otro contesta; aquí, por definición, el otro no contesta. Lo que caracteriza la comunicación histórica es el hecho de ser unilateral; la historia es el segmento de la intersubjetividad en que la reciprocidad es imposible, porque de los hombres del pasado no tengo la presencia, sino tan sólo la huella. Simiand designaba la historia como el conocimiento por huellas: en la historia de la filosofía la huella es la obra. Como historiador, interrogo una obra que no me contesta; hay, pues, unilateralidad en la relación: no obstante, puedo hablar, en la acepción amplia de la palabra, de comunicación, en el sentido en que yo, que leo y comprendo al otro filósofo, formo parte de la misma historia que él; es en el interior del movimiento total de las conciencias donde una conciencia comprende a otras que no contestan.

II. El discurso filosófico y la historia efectiva

Me detengo, pues, en estas dos ideas: *en la historia de la filosofía la comprensión tiende hacia dos polos límites que nos representan dos modelos de verdad. ¿En qué puede servirnos como revelador este desdoblamiento de la comprensión y de la verdad en la historia de la filosofía con respecto a la historia en general?* Para contestar a esta pregunta, hay que atravesar

un análisis intermedio, que se refiere a la propia relación entre el discurso filosófico, entendido en un sentido o en otro, y la historia, la historia efectiva, que transmite este discurso y en la cual se inscribe. Aquí es donde mi problema encuentra y prolonga el que no deja de plantear una filosofía de la historia, cuando intenta integrar en una única historia la serie económica, la serie política, la serie cultural. ¿De qué manera se inserta la historia de la filosofía en la historia general? Y ¿se trata de una inserción?

Diré dos cosas, una negativa y otra positiva, evidentemente más importante. La negativa: debemos ante todo dejar de lado, como demasiado ingenua, demasiado simplista, toda relación del tipo realidad-reflejo e inclusive, en términos más generales, todas las variedades de la relación de causa a efecto. O, más exactamente, este género de explicación posee una validez restringida, que interesa delimitar bien para ver el punto más allá del cual deja de ser utilizable. A lo sumo, la teoría del "reflejo" vale en la medida en que no se trate de explicar el nacimiento radical de un pensamiento filosófico, sino simplemente su peso social, su selección social, su éxito, su eficacia. Se puede decir que una época dada trae a la mente un determinado tipo de filosofía, y eso en múltiples maneras, como justificación, como arma, como expresión directa de sí, pero también como expresión de rechazo; en este sentido, se puede decir que el pensamiento de una época es el reflejo de esa época y su efecto, a condición, por consiguiente, de que se deje enteramente de lado el problema radical del nacimiento de una problemática filosófica, midiendo simplemente el éxito histórico de una doctrina. El segundo límite de este tipo de explicación sociológica de la historia de la filosofía es que se ciñe a explicar tipos y en modo alguno singularidades. Por ejemplo, se puede mostrar legítimamente que la burguesía francesa, en su fase ascendente, necesitaba algo como el cartesianismo. Pero otro racionalismo habría podido convenir muy bien; en una fase de duda de sí, como lo ha mostrado Goldmann, la misma clase puede requerir algo parecido a una filosofía trágica. Me parece que, en esos límites, resulta legítimo recurrir a una explicación sociológica que establezca correlaciones entre formas de medios económico-sociales y tipos de pensamiento, tipos de visión del mundo.

Pera lo que hemos justificado de este modo no es la historia de la filosofía: es la sociología del conocimiento, que es perfectamente legítima como ciencia. Ahora bien, la sociología del conocimiento es una actividad científica en la misma medida en que la historia de la filosofía constituye una actividad filosófica. Es el filósofo el que, para filosofar, trata de comprenderse por su memoria histórica; y hacer historia de la filosofía representa un acto de filosofía. Pero aquello que escapa a la sociología del conocimiento

y que sólo puede ser rescatado en una historia filosófica de la filosofía es justamente el origen del sistema, es decir, la constitución de un cierto discurso a partir de cierto número de cuestiones fundamentales. Es del todo evidente que existe un hiato entre lo que es una simple eficacia social, lo que acabo de llamar el peso social de una doctrina, y la constitución, de una problemática, pues es en otro campo distinto del campo operatorio, utilitario, pragmático donde nace una filosofía en el mundo del discurso. Nace según una *intención* propia; esta *intención* filosófica consiste en decir lo que es como lo que es. La aparición del verbo ser en la filosofía griega es el testigo de esta intención filosófica. Este género de cuestiones excede toda especie de causalidad social. Es también esta clase de cuestiones la que sólo puede aparecer en singularidades, pero no en tipos. Los tipos suponen formas abstractas de cuestiones, cuestiones generales, que no son planteadas por nadie; sólo estas cuestiones, que están "en el aire", pueden ser sometidas a una sociología del conocimiento, no el nacimiento de un *problema* filosófico en una filosofía *singular*.

Si rechazamos esta relación entre efecto y causa y, más aún, entre reflejo y realidad, entre una filosofía y su medio, ¿en qué consiste la relación positiva que existe, lo sabemos, entre un pensamiento y una época? Sería absurdo decir que una filosofía como la de Platón o la de Spinoza carece de relación con su tiempo. Pero ¿cuál es esa relación? Creo que nos orientaríamos hacia la solución diciendo que una filosofía *surge* en cierta situación. La palabra situación puede dirigirnos hacia algo muy diferente de la relación entre causa y efecto, o entre reflejo y realidad: pues, ¿de qué manera puedo tener acceso al sentido de una situación, a la situación de un artista, a la situación de un pensador y, en general, de un creador? Es por demás notable que yo no la conozca como "su" situación, al margen de su obra, antes de su obra, pero de alguna manera "en" y "por" su obra.

Es por el hecho de surgir que cierta filosofía tiene una situación; es el lugar vacío que recorta, al nacer, en su época, el motivo por el cual esa filosofía posee en lo sucesivo causas, el motivo por el cual existe una realidad de la que será, en adelante, el reflejo. Hay, pues, una relación que es más primitiva que la relación entre realidad y reflejo, o entre causa y efecto; al haber nacido una determinada obra, se puede descubrirla en lo sucesivo una situación. Hay en eso algo del todo paradójico, sobre lo cual debemos detenernos: la situación no es un conjunto de condiciones que habrían sido las mismas si el filósofo hubiese sido otro, que producirían mecánicamente su efecto cultural, y que, por consiguiente, nos permitirían ir de lo social a lo ideológico; por el contrario, debo colocarme en la obra para desimplicar su situación, como eso mismo que ha hecho aflorar, que ha exhibido. Sartre

lo ha mostrado de una manera notable en su artículo de *Temps modernes* titulado: *Questions de méthode*: hay que partir siempre del artista para descubrir cuál es la situación que ha hecho suya al hacer esa obra.

Intentemos circunscribir desde más cerca el argumento: es más fácil hacerlo con el filósofo que con el artista. ¿De qué modo manifiesta el filósofo su situación? Es muy notable que la situación social, política de una gran filosofía no aparezca en absoluto en claro en su *texto*; no es nombrada, no es dicha en ninguna parte; sin embargo, es *manifestada*. Es manifestada de cierta manera, muy indirecta, a través de los *problemas* que plantea el filósofo; dicho de otra manera, su situación ha experimentado una especie de transmutación, de transvaluación; partiendo de una situación vivida, se ha convertido en un problema dicho, en un problema pronunciado, enunciado. ¿Qué quiere decir eso? Hagamos una primera observación, a primera vista anodina, pero en realidad totalmente decisiva: es en un discurso, y únicamente en un discurso, donde el filósofo puede hacer aparecer su época. La obra del filósofo es una obra de palabra, y únicamente de palabra, hasta tal punto que nuestro problema presenta el aspecto más extremo, y tal vez el más claro, de la relación que puede haber entre la historia efectiva y el discurso, la historia efectiva que operan los hombres y el discurso que constituyen. Parece evidente que la filosofía es palabra, pero eso basta para que escapemos a la relación causa-efecto y realidad-reflejo. Ningún discurso, como tal, puede ser un reflejo. Si la palabra tiene un sentido, el reflejo es una cosa, un objeto, el reflejo en el espejo, por ejemplo; no conocemos reflejos que sean discursos. Hay algo específico en la relación entre una situación y un discurso, y esta relación es simplemente significada. En este sentido, el caso del filósofo es más esclarecedor que cualquier otro, pues el discurso al que pretende exigir que el filósofo plantee cuestiones universales. Lo cual nos lleva de nuevo al centro de la dificultad y de la paradoja, pues una filosofía singular, al aparecer, manifiesta su época expresándola en el elemento de lo universal: planteándose la pregunta: “¿Qué es un juicio sintético a priori?” Inaugura Kant su filosofía, y la cuestión que plantea es una cuestión universal; y es en esta cuestión universal donde hace aparecer la estrechez de su situación singular, donde la manifiesta.

La obra filosófica, en primer término, da forma a la cuestión de la cual proviene; ahora bien, la forma universal de la cuestión es el problema. El filósofo se expresa al plantear universalmente, en forma de problema, la dificultad que le es propia y que lo constituye. Se expresa dando forma.

Al mismo tiempo, se advierte hasta qué punto resulta difícil encontrar una relación directa entre una filosofía y un medio económico-social y político; decíamos que hace falta volver a encontrar esta situación en la obra

misma, pero lo propio de la obra filosófica consiste en transponer todos estos problemas muy singulares, vividos por el filósofo, a una cuestión universal. Se llega a decir que la obra filosófica disimula su situación social y política. Pero disimular no significa en modo alguno mentir. Esta disimulación sólo sería una falsa conciencia si pretendiera justamente enunciar su situación. "Disimula" porque no quiere decir en qué época ha nacido, qué medio social expresa; es otra cosa lo que quiere decir. Se pregunta: ¿Qué es real? ¿Qué es la *physis*? ¿Qué es una idea? ¿Qué es la trascendencia? En eso la filosofía está muda sobre su situación, y el mutismo del filósofo sobre su propia situación —de clase u otra— es el que genera el desinterés de su pregunta. Su pregunta disimula su situación porque su situación ha quedado algo así como transmutada en pregunta desinteresada. Disimula porque supera, porque trasciende.

Por lo tanto, es siempre de una manera indirecta como se puede establecer la relación que vincula una obra filosófica con su época, pues sólo se puede buscar esa relación en la obra misma, y por el hecho de que la obra más perfecta es la que más disimula. Si existe un problema de la falsa conciencia, en el sentido de Marx y Lukacs, es porque se puede insertar una vinculación falaz en esta relación fundamental entre cualquier obra de palabra y una situación, porque una obra de palabra supera su situación y la disimula al superarla: es esta disimulación primitiva la que se puede convertir en mala conciencia, mentira, negativa a reconocer su situación: el filósofo pertenecerá a la mentira de su época cuando, adornándose con el discurso universal, pretenda haber realizado, a bajo precio, el movimiento de la historia, de la emancipación y de la liberación, cuando sólo en intención superaba su situación; no obstante, continúa siendo cierto que, por su manera de interrogar, superaba efectivamente su situación, aunque tan sólo fuera en intención.

Esta relación entre una época histórica y una obra filosófica —esta relación de manifestación-disimulación— es la forma extrema del estatuto del lenguaje en el mundo. El lenguaje que quiere ser el más universal revela lo que ocurre con toda palabra, con todo discurso en una sociedad: no bien una época se representa a sí misma por medio de sus obras, ya ha salido de la estrechez de su propia situación. Es el motivo por el cual no se puede reducir nunca las obras literarias y, en general, ninguna obra a una simple capa de apariencia, a la franja de espuma de la ola que rompe sobre una playa. Es una realidad nueva, que posee una historia propia, la historia del discurso, que exige una comprensión propia, y que sólo se relaciona con su situación superándola. En este sentido, la significación de la palabra excede siempre la función de reflejo. Recordemos el sueño de Constantinopla,

entre los musulmanes, del que hemos hablado recientemente. Se puede no ver en él nada más que una ambición política. Pero, desde el momento en que ese sueño era “dicho” en un mito, superaba a Constantinopla y podía convertirse en un símbolo escatológico: eso es tan cierto que este tema de la toma de la ciudad vuelve a encontrarse en la mística cristiana, en el “castillo” de Santa Teresa y, finalmente, en *El castillo* de Kafka. Encontramos en el tema del Graal, o en la búsqueda del “tesoro”, la misma riqueza de armónicas míticas y místicas; hay así un excedente de significación en la obra, en el mito, que excede su soporte histórico, aunque se pueda discernir siempre tal soporte histórico, social, económico; pero no bien es “dicho”, experimenta una transformación en el elemento del *Logos*, y esta palabra podrá ser retomada a partir de otras situaciones históricas, podrá ser comprendida.

III. La contradicción de toda historicidad

Concretemos. En una primera parte, he tratado de mostrar que la historia de la filosofía implicaba un extraño estilo de comprensión, pues nos proponía dos modelos de verdad, uno que tiende hacia el sistema y el otro hacia la obra singular. Ahora bien, mi problema consistía en saber aquello que nos enseña esta contradicción sobre la historia en general. Para resolverla, he introducido una pregunta intermedia: ¿De qué manera se relaciona la historia de la filosofía con la historia? Hemos visto que no se relacionaba en la forma de un efecto o un reflejo, sino constituyendo un universo significativo, que excedía siempre su propia causalidad histórica.

Por el hecho de haber “más” en el discurso filosófico, la historia de la filosofía puede revelar aspectos de la historia que no aparecen de otro modo:

1) En primer lugar, esta doble lectura de la historia de la filosofía revela un doble aspecto, virtualmente presente en toda historia. Toda historia puede ser comprendida como advenimiento de un sentido y emergencia de singularidades. Estas singularidades son, sea acontecimientos, sea obras, sea personas. La historia vacila entre un tipo estructural y un tipo basado en acontecimientos. Pero únicamente en la clarificación del discurso filosófico estas dos posibilidades se separan y manifiestan.

¿En qué sentido la historia implica esta doble posibilidad? Por un lado, hablamos de historia en singular y atestiguamos que hay una única historia, una única humanidad: “Toda la sucesión de los hombres —escribe Pascal en el *Fragmento de un Tratado del vacío*— debe ser considerada como un mismo hombre que subsiste siempre y aprende continuamente”. Tenemos la convicción de que allí donde encontramos algún signo humano puede ser,

a priori, referido a un único campo de humanidad. Eso lo sé aun antes de hacer historia, por una especie de comprensión antepredicativa del campo histórico. Pero el historiador no puede dar razón de esta comprensión. Continúa siendo, para él, “prejuicio” en el sentido fuerte del término. Este prejuicio del historiador sólo se justifica por la tentativa del filósofo de recuperar, en un único discurso, los discursos parciales. Incluso sin ser hegelianos, e incluso sin ser filósofos del todo, sentimos que todo lo que han dicho los filósofos, en todas partes y siempre, debe poder constituir un continente, una realidad de un solo poseedor: es la palabra humana, es el discurso, es el *Logos*. Diré, pues, que es el sistema, la posibilidad-límite del sistema, el que revela que la historia es potencialmente una. (Volveré pronto a la palabra “potencial”).

Sólo tengo ante mí otra convicción, que la primera no puede extirpar. Si digo “la historia”, en singular, la historia es también la historia de los hombres, en plural, es decir, no sólo de los individuos, sino de las comunidades y de las civilizaciones. Por ende, está inscrito un cierto pluralismo en la pre-concepción del drama histórico y del trabajo histórico. No sólo pongo los hombres en plural, sino que también pongo en plural los acontecimientos; si *hay un* acontecimiento, hay *varios* acontecimientos. La historia es necesariamente algo diverso, una multiplicidad: hay esto y luego aquello. Es el “y luego”, “y más tarde”, “y más tarde todavía” lo que hace que haya historia. Si no hubiera ruptura, novaciones, no habría ya historia en absoluto. ¿Dónde se vuelve perfectamente manifiesto este otro aspecto latente de la historia, su aspecto vinculado con los acontecimientos? En la singularidad de las obras. Es allí donde el historiador atestigua su carácter granular, si se puede decirlo así, su carácter cuántico. Conocemos el espíritu únicamente en las obras del espíritu, en obras culturales, cada una de las cuales exigen nuestra amistad, y más avanzamos en esta amistad por las obras, más reducimos las generalidades que la enmascaran, más progresamos en la dirección de lo singular y lo único.

Así se manifiesta mediante el discurso filosófico —en la medida en que no es reflejo sino constitución de sentido— el doble carácter de toda historia, que consiste en ser a la vez estructural y basada en acontecimientos, en ser unidad de la historia y multiplicidad de los acontecimientos, de las obras y de los hombres. Tal es nuestra primera conclusión: la historia de la filosofía manifiesta la dualidad latente de toda historia; al estallar en dos modelos de inteligibilidad, revela lo que era subyacente a la historia.

2) Esta primera conclusión trae a la mente una segunda. Esta descomposición de lo estructural y de lo que está basado en acontecimientos, operada en la comprensión de las obras y singularmente de las obras filosóficas, es

en cierto modo una destrucción de la historia. Tal vez esta segunda conclusión es todavía más paradójica que la primera. Ahora bien, es la doble destrucción de la historia lo que revela la historia como historia.

Es del todo notable que los dos modelos-límites de la comprensión en la historia de la filosofía: el sistema y la singularidad, representen una cierta supresión de la historia. En primer término, no bien hay sistema, no hay más historia. En la *Fenomenología del espíritu*, encontramos todavía una cierta historia, por lo demás “ideal”, constituida por las “figuras” del Espíritu; ahora bien, cuando pasamos a la *Lógica* de Hegel, no hay más “figuras” sino “categorías” no hay más historia en absoluto. El límite de la comprensión histórica es, pues, la supresión de la historia en el sistema. Lo mismo advertimos en la obra de Eric Weil, que admiro mucho: las actitudes están todavía en la historia; las categorías ya no componen una historia, sino una *Lógica de la filosofía*. El pasaje de la historia a la lógica significa la muerte de la historia. Por otra parte, en la segunda dirección de la historia no queda menos destruida. Cuando se practica la historia de la filosofía según el segundo método, se llega a una especie de esquizofrenia, se vive en un filósofo, luego en otro, sin que haya pasaje de uno a otro; se puede incluso decir que estos filósofos ya no pertenecen a ninguna época: son singularidades que flotan fuera de la historia, esencias singulares acrónicas, intemporales. La obra se ha convertido en una especie de absoluto, que contiene su propio pasado, pero su pasado esencializado. La obra de Spinoza posee tal pasado, pero ese pasado, incluido en ella, se vuelve esencia, y en cuanto a la esencia, no es en ningún momento; de esta obra singular, comprendida de este modo se puede decir que “es”, que es “así” y, en ese concepto, resulta irrefutable. Nietzsche decía: “Un sonido no puede ser refutado”, ni tampoco una palabra así absolutizada.

Como se ve, la historia de la filosofía sólo revela el carácter fundamental de toda historia —de estar basado en acontecimientos y ser estructural a la vez— por su propio trabajo, que ha suprimido la historicidad. Tal vez sería el único sentido que se pueda dar a la noción del fin de la historia. Toda filosofía es, en cierta manera, el fin de la historia. El sistema es el fin de la historia porque se anula en la *Lógica*; también la singularidad es el fin de la historia, pues toda la historia se niega en ella. Se llega al resultado, por completo paradójico, de que es siempre en la frontera de la historia, del fin de la historia, donde se comprenden los rasgos generales de la historicidad.

3) Llego así a mi última conclusión: si la historia es revelada como historia en la medida en que es superada, hacia el discurso o hacia la obra singular, habrá que decir que la historia es historia tan sólo en la medida en que no ha tenido acceso ni al discurso absoluto ni a la singularidad

absoluta, en la medida en que su sentido es todavía confuso, mezclado. La historia vivida, la historia hecha, eso es todo lo que ocurre sin llegar a esta descomposición y a esta supresión. De este lado de tal descomposición, la historia es esencialmente equívoca, en el sentido de estar virtualmente basada en acontecimientos y ser virtualmente estructural. La historia es realmente el reino de lo inexacto. Este descubrimiento no es vano; justifica al historiador. Lo justifica de todas sus molestias. El método histórico sólo puede ser un método inexacto. Hemos comprendido tal necesidad a partir de un punto en que todas estas dificultades serían superadas, pero donde no habría más historia. Todas las dificultades de método histórico quedan justificadas a partir de este límite del discurso filosófico. La historia quiere ser objetiva, y no puede serlo. Quiere volver contemporáneas las cosas, pero al mismo tiempo le hace falta restituir la distancia y la profundidad del alejamiento histórico. Finalmente, esta reflexión tiende a justificar todas las aporías del oficio de historiador, aquellas que Marc Bloch había señalado en su alegato por la historia y el oficio de historiador. Estas dificultades no se refieren a vicios de método: son equívocos bien fundados.

Terminemos con algunos corolarios. Si la historia es lo que ocurre de este lado de tal clarificación por el discurso, hay que decir también que la historia universal no existe. Si existiera, sería el sistema y ya no sería la historia. Por esto, la idea de la historia universal sólo podría ser una tarea, una idea de la razón. Esta tarea impide que el historiador de las civilizaciones crea que hay islotes incommunicables; no bien hay dos islas, las pienso juntas en un mismo cosmos; por esto, existirá siempre la tarea de buscar relaciones entre todas las totalidades parciales.

Habrà que decir también que, si la historia universal no existe, tampoco hay singularidades absolutas; sólo podrían existir en obras perfectamente singularizadas. Ahora bien, la historia involucra también fuerzas, tendencias, corrientes, lo anónimo, lo colectivo; sólo en obras perfectas y raras, si no se alcanza la singularidad, por lo menos hay una aproximación. Pocos seres son personales, verdaderamente personales. La personalidad es un límite de la existencia; lo histórico es lo que no puede llegar al último grado de la clarificación, ni en el sentido del sistema, ni en el sentido de la singularidad. Por ende, lo equívoco de la historia es también su imperfección, que la retiene siempre de este lado de aquello que la realizaría, sea del lado de la unidad del sentido, sea del lado de las obras singulares. Y como lo que realizaría sería también lo que suprimiría, tal vez habría que decir —aunque los términos sean un poco demasiado hegelianos—: sólo lo que suprime es también lo que manifiesta.

Capítulo VIII

El cristianismo y el sentido de la historia. Progreso, ambigüedad, esperanza

Sería presuntuoso aportar actualmente una respuesta total al problema del sentido de la historia; haría falta una competencia de historiador, de sociólogo y de teólogo. Este estudio tiene como fin desbloquear el problema, mostrando que hay varios niveles de lectura de la historia; por consiguiente, hay tal vez varias respuestas escalonadas a esta cuestión del sentido de la historia; quizás una lectura cristiana del misterio de la historia se vea llamada a reanudar de alguna manera por debajo de la obra otras lecturas que permanecen verdaderas a su escala.

El tipo mismo del falso problema que se nos ofrece al comienzo es el conflicto entre la escatología cristiana y la noción del progreso. La polémica religiosa se ha extraviado demasiado a menudo en este atolladero: desde luego, es exacto que este tema del progreso espontáneo y continuo de la humanidad ha salido de una laicización y, en suma, de una degradación racionalista de la escatología cristiana; a pesar de ello, nada es más engañoso que esta oposición progreso-esperanza o progreso-misterio. Al mostrar que la historia se presta a varios niveles de lectura, se verificará que el progreso y el misterio no se enfrentan en el mismo nivel. El tema del progreso se constituye tan sólo si se decide a rescatar de la historia únicamente aquello que se podría considerar como *la acumulación de una experiencia*. (Veremos que este primer nivel es el de los instrumentos, en el sentido más amplio de este término: instrumento material, instrumento de cultura e incluso instrumento de conciencia y de espiritualidad.) Pero a este nivel no hay drama; y no hay drama porque se ha puesto entre paréntesis a los hombres, para considerar sólo el florecimiento anónimo de un instrumental. (Todo esto será más claro —así lo espero— cuando lo retomemos en detalle; por el momento, se trata tan sólo de indicar las articulaciones claves del problema.)

Pero hay un segundo nivel de lectura, en que la historia aparece como un drama, con decisiones, crisis, crecimientos y decadencias; pasamos aquí de una historia *abstracta*, en que sólo se consideran las obras de los hombres y la acumulación de sus huellas, a una historia *concreta*, donde hay *acontecimientos*. Todo este análisis tenderá a mostrar que con esta segunda lectura de la historia, y no con la primera, comienza a articularse una visión cristiana de la historia.

En ese momento, la dificultad consistirá en decir en qué sentido el cristiano está autorizado a reconocer un sentido global a esta historia que implica decisiones y acontecimientos; en pocas palabras, a situar la esperanza cristiana en relación con esta aventura abierta, incierta, ambigua.

Se han pronunciado tres palabras que jalonarán nuestra búsqueda: progreso, ambigüedad, esperanza. Señalan tres cortes en el flujo de la historia, tres maneras de comprender, de recuperar el sentido, tres niveles de lectura: nivel abstracto del progreso, nivel existencial de la ambigüedad, nivel misterioso de la esperanza.

I. El plan del progreso

Me parece que se puede sacar del atolladero el problema del progreso planteando la pregunta previa: ¿de qué puede haber progreso?; ¿qué es capaz de progreso?

Si el hombre hace cortes de una manera tan visible en la naturaleza, en la repetición sin fin de las costumbres animales, si el hombre tiene una historia, es ante todo porque *trabaja*, y trabaja con *herramientas*. A través de la herramienta y las obras producidas gracias a la herramienta, entramos en relaciones con un fenómeno notable: la herramienta y las obras de la herramienta se conservan y se capitalizan. (La conservación de la herramienta es inclusive, para el paleontólogo, uno de los signos no equívocos del hombre). Allí, pues, tenemos un fenómeno verdaderamente irreversible: en tanto que el hombre mismo vuelve a empezar, las herramientas y las obras del hombre continúan. La herramienta deja una huella que da al tiempo humano –al tiempo de las artes– un fundamento continuo, el tiempo de las obras.

Es en este tiempo de las obras donde puede haber progreso.

Pero, antes de examinar en qué sentido la herramienta implica no sólo un crecimiento sino un progreso, debemos tomar conciencia de toda la amplitud de esta noción de instrumental.

El mundo técnico en sentido estrecho –es decir, las herramientas materiales prolongadas por las máquinas– no resume el *mundo instrumental*

del hombre. También el saber es, a su manera, herramienta, digamos: instrumento, todo lo que el hombre ha aprendido, todo lo que sabe —todo lo que sabe pensar, decir, sentir y hacer—; todo eso es “adquirido”; el saber se estratifica, se sedimenta como las herramientas y las obras salidas de las herramientas. Concretamente, son la escritura y, de una manera más decisiva, la imprenta las que han permitido al conocimiento dejar huellas y acumularse. El saber está allí, en los libros y las bibliotecas, como una cosa disponible, como una parte del mundo instrumental (por otra parte, las propias máquinas están en el cruce del mundo de las herramientas y del mundo de los signos solidificados). Gracias a esta sedimentación, la aventura del conocimiento es, al igual que la aventura técnica, irreversible; todo pensamiento nuevo se sirve en forma instrumental de los pensamientos antiguos y trabaja como si se tratara del final de la historia.

“Toda la sucesión de los hombres —decía Pascal en el *Fragmento de un tratado del vacío*—, durante el curso de tantos siglos, debe ser considerada como un único hombre que subsiste siempre y que aprende continuamente.” La historia de las técnicas y de las invenciones constituye una única historia, una historia en singular, en que colaboran los genios diversos de los pueblos y de los individuos que acuden a olvidarse y fundirse en ella. En efecto, la unicidad de esta historia surge con nitidez tanto mayor cuanto más la personalidad del inventor es borrada por la invención en el momento en que cae en la historia común; la propia historia del descubrimiento, el drama singular que ha podido significar cada uno de éstos para un hombre mortal, se ven puestos entre paréntesis para que se constituya un curso anónimo del poder y del saber humanos; e incluso si la historia de las técnicas, de las ciencias y, en general, del saber guarda el recuerdo de las crisis de los métodos y las soluciones, no es de ningún modo para ilustrar la *existencia* de los hombres que han luchado a brazo partido con los problemas; estas crisis sólo son rescatadas bajo su aspecto metodológico y no existencial, como revisión del saber anterior a partir de una nueva hipótesis de conjunto, donde viene a integrarse la experiencia anterior. Aquí no hay una pérdida radical, no hay un trabajo vano y, en consecuencia, no hay verdadero drama.

Vayamos incluso más lejos: hay no sólo una aventura del conocimiento, sino también una aventura de la conciencia, que ingresa en la muy amplia categoría del instrumento. La reflexión moral, el conocimiento de sí mismo, la comprensión de la condición humana se acumulan, desde cierto punto de vista, como instrumentos de vida. Existe una “experiencia” moral y espiritual de la humanidad que se capitaliza como un tesoro. Las obras de arte, los monumentos, las liturgias, los libros de cultura, de

espiritualidad, de piedad forman un “mundo” insertado en el mundo y nos dan puntos de apoyo, como objetos, como cosas fuera de nosotros. Desde luego, aquí debemos distinguir, más que en cualquier otra parte, el plano de las decisiones, de los acontecimientos, de los *actos* en que el hombre vuelve a comenzar siempre desde cero, en que los individuos se cierran sobre su experiencia al morir, en que las civilizaciones mueren de hambre al lado de sus alimentos espirituales, y el plano de las huellas, de las obras dejadas, de la *tradición*: haciendo abstracción de las decisiones, de los acontecimientos y de los actos, se aísla el movimiento de la tradición, como una especie de motivación histórica que no deja de crecer, como un fenómeno acumulativo; este impulso sólo puede ser quebrado por las grandes catástrofes cósmicas o históricas –terremoto o invasión– que destruyen la base material de esta experiencia. Es el motivo por el cual no podemos “repetir” a Sócrates, Descartes, da Vinci; sabemos más que ellos; tenemos una memoria de humanidad más rica que la de ellos, es decir, a la vez más vasta y más sutil. (Lo que hagamos de eso en el plano existencial es, para ser precisos, otra cuestión.)

En consecuencia, había que volver a asumir una visión bastante amplia de la historia como acumulación de huellas, como sedimentación de las obras humanas separadas de sus autores, como un capital disponible. Este análisis provisional tiene en cuenta en inmensa medida el progreso y, al mismo tiempo, muestra sus límites: medida inmensa, puesto que el mundo instrumental es mucho más vasto que lo que llamamos comúnmente el mundo técnico, y abarca asimismo nuestros saberes y nuestras obras de cultura y espiritualidad; límites, puesto que el progreso sólo concierne a un espíritu anónimo, abstraído de la vida humana, al dinamismo de las obras del hombre, arrancadas al drama concreto de los individuos que sufren y quieren y de las civilizaciones que crecen y declinan.

Por eso no hay en ese plano una confrontación decisiva entre el “sentido cristiano de la historia” y ese florecimiento anónimo; el cristianismo ha hecho irrupción en el mundo helénico introduciendo un tiempo de acontecimientos, de crisis, de decisiones. La Revelación cristiana ha escandalizado a los griegos por el relato de esos acontecimientos “sagrados”: creación, caída, alianzas, explosiones proféticas, y, más radicalmente, acontecimientos “cristianos” de la encarnación, la cruz, la tumba vacía, acontecimiento de la Iglesia en Pentecostés... A la luz de los acontecimientos excepcionales, solicitaban la atención del hombre aspectos de su propia existencia que no sabía ver: su tiempo propiamente humano también estaba hecho de acontecimientos y de decisiones y jalonado por grandes opciones: rebelarse o convertirse, perder su vida o ganarla. Al mismo tiempo, se valorizaba la

historia, pero una historia concreta, donde pasa algo, donde los propios pueblos tienen una personalidad que puede también perderse o ganarse.

Por esto, una reflexión sobre el progreso, a causa de su carácter abstracto y anónimo, se ubica todavía de este lado del plano en que es posible una confrontación con el "sentido cristiano de la historia". Eso no quiere decir que aún no sea posible ninguna intersección en ese plano: pues hemos omitido precisamente un rasgo de esta historia anónima, de esta epopeya de las obras del hombre sin el hombre. Este rasgo es el que permite justamente llamarlo progreso y no sólo evolución, cambio o incluso crecimiento: afirmar que este crecimiento de herramientas, de saber y de conciencia es un progreso, equivale a decir que este *más* es un *mejor*; es, pues, atribuir un valor a esta historia, a pesar de todo anónima y sin rostro.

* * *

¿Qué quiere decir eso? ¿Y cuál es la repercusión del "sentido cristiano de la historia" sobre esta afirmación?

Me parece que el valor que se revela desde este nivel es la convicción de que el hombre cumple su *destino* por esta aventura técnica, intelectual, cultural, espiritual, sí, que el hombre está en su línea de criatura cuando, al romper con la repetición de la naturaleza, se hace historia, integrando la misma naturaleza a su historia, persiguiendo una vasta empresa de humanización de la naturaleza. No sería difícil mostrar en detalle de qué manera el progreso técnico, en el sentido más estrecho y más material, realiza este destino del hombre: es el que ha permitido aliviar el esfuerzo de los trabajadores, ha multiplicado ya relaciones interhumanas y ha iniciado este reinado del hombre sobre toda la creación. Y eso está bien.

¿Qué dice aquí el cristianismo? A diferencia de la sabiduría griega, no condena a Prometeo: para los griegos, la "culpa de Prometeo" consiste en haber robado el fuego, el fuego de las técnicas y de las artes, el fuego del conocimiento y de la conciencia; la "culpa de Adán" no es la culpa de Prometeo; su desobediencia no es la de ser hombre técnico y sabio: es haber roto, en su aventura de hombre, el lazo vital con lo divino; por esto, la primera expresión de esta culpa es el crimen de Caín, la falta contra el hermano y no la falta contra la naturaleza, la falta contra el amor y no la falta contra la existencia animal y sin historia.

Pero si el cristianismo no condena a Prometeo y más bien reconocería incluso en él la expresión de una intención de creación, no se *interesa* fundamentalmente en ese aspecto anónimo y abstracto de la historia de las técnicas y de las artes, del conocimiento y de la conciencia. Se interesa

en lo que los hombres concretos hacen de esa historia para su perdición o su salvación. En el fondo, el valor del progreso permanece como un valor abstracto, al igual que el progreso mismo; el cristianismo se dirige al todo del hombre, a un comportamiento completo, a una existencia total. Es el motivo por el cual las discusiones sobre el progreso, por último, son bastante estériles; por una parte, se hace mal en condenar la evolución pero, por la otra, no se ha ganado mucho haciendo su elogio.

En efecto, esta misma epopeya colectiva que tiene un valor positivo, si se considera en bloque el destino de los hombres, la realización de la especie humana, se vuelve mucho más ambigua al relacionarla con el hombre concreto. En cada época, lo que sabemos y lo que podemos es a la vez posibilidad y riesgo; el mismo mecanismo que alivia el esfuerzo de los hombres, que multiplica las relaciones entre los hombres, que atestigua el reinado de los hombres sobre las cosas, inaugura males nuevos: el trabajo parcelario, la esclavitud de los usuarios con respecto a los bienes de la civilización, la guerra total, la injusticia abstracta de las grandes administraciones, etcétera. Se encontraría una misma ambigüedad vinculada con lo que acabamos de llamar el progreso del conocimiento o de la conciencia.

Esta ambigüedad nos obliga, pues, a pasar de un nivel al otro, del nivel del progreso anónimo al nivel de la aventura histórica del hombre concreto. En este nivel el cristianismo se enfrenta realmente con nuestro sentido de la historia.

II. El plano de la ambigüedad

Tendríamos la tentación de creer que abandonando el nivel del progreso anónimo abandonamos toda consideración histórica y nos hundimos en la soledad de la persona. Nada de eso: hay precisamente una historia concreta, es decir, una figura de conjunto, una forma significativa que elaboran las acciones y reacciones de los hombres los unos sobre los otros.

Buscaremos algunas manifestaciones de esta historia concreta y, con ellas, reconoceremos las verdaderas categorías de la historia (entiendo por categorías de la historia las nociones que nos permiten pensar históricamente, como crisis, apogeo, declinación, período, época, etc.).

Un primer indicio de esta nueva dimensión histórica es el hecho que hay *varias* civilizaciones. Bajo el ángulo del progreso hay una única humanidad; hay *varias* humanidades bajo el ángulo de la historia de las civilizaciones. Estas dos lecturas no se expulsan de ningún modo, sino que se superponen de alguna manera en una sobreimpresión.

Ahora bien, ¿qué es cada una de estas humanidades? Un complejo histórico-geográfico que tiene su área, si no sus contornos, en todo caso sus centros vitales, sus focos de irradiación, sus zonas de influencia, etcétera. Cierta unidad de memoria y cierta unidad de proyecto agrupa a los hombres en el tiempo y define simultáneamente la pertenencia de esos hombres al mismo “espacio” de civilización. Así, el corazón de una civilización es un querer-vivir global, un estilo de vida; y este querer-vivir está animado por apreciaciones, por valores. Desde luego, hay que abstenerse de reducir estas apreciaciones concretas a una tabla abstracta de valores (como cuando se dice que el siglo XVIII nos ha legado la idea de la tolerancia, la idea de la igualdad ante la ley, etc.); son valores vividos, actuados, los que se deben rescatar en la manera de habitar, de trabajar, de poseer, de distribuir los bienes, de aburrirse y de divertirse. Huizinga nos da un ejemplo notable de esta comprensión histórica en *El otoño de la Edad Media*.

La mejor prueba de que no basta conocer el instrumental (aun en el sentido más amplio) de una civilización para comprenderla es el hecho de que la significación de este instrumental no se encuentra en él mismo; depende de las actitudes fundamentales tomadas por los hombres de una civilización dada con respecto a sus propias posibilidades técnicas; hay pueblos que experimentan repulsión hacia la industrialización, clases como el campesinado, el artesanado, la pequeña burguesía, que resisten la modernización; se han visto en 1830-32 reacciones antitecnicistas en la clase obrera (cf. en este terreno las opiniones de Schuhl en *Filosofía y maquinismo*). Así, la herramienta no es ni siquiera útil si no es valorizada; hay, pues, un plano más profundo que la historia de las técnicas, que es tan sólo una historia de los medios; la historia concreta sería una historia de los fines y de los medios, una historia de las intenciones completas del hombre; una civilización es una manera temporal de proyectar un estilo concreto de existencia, de exigir el hombre.

Ahora bien, con este primer aspecto de la historia concreta —digamos: con los estilos civilizadores—, vemos aparecer categorías de la historia que el progreso disimulaba. El primer hecho brutal: las civilizaciones nacen y mueren. La humanidad dura a través de civilizaciones que pasan; es posible, en consecuencia tener a la vez una concepción cíclica de los *períodos* históricos y una concepción lineal del progreso; estas concepciones están desniveladas: una está en un nivel más “ético”, la otra, en un nivel más “técnico”. Al mismo tiempo, en tanto que el fenómeno del progreso estaba ligado con el hecho de la acumulación de las huellas, con la “sedimentación” de la experiencia, la vida y la muerte de las civilizaciones están vinculadas con la noción de “crisis”. Este punto ha sido mostrado con vigor por

Toynbee en *A Study of History* (no es por azar que sea un historiador de las civilizaciones quien se ha visto inducido a reorganizar nuestras opiniones sobre la historia alrededor de categorías irreductibles al plano técnico y más emparentadas con la vida de la conciencia y el querer). Cada civilización le parece caracterizada por situaciones que son para ella *desafíos* (desafío del frío, de la inmensidad continental, de la superpoblación, de la división religiosa, de la división lingüística, de la lucha de clases, etc.); cada desafío es como la pregunta de la esfinge: contesta, o serás devorado; la civilización es el conjunto de las respuestas a estos desafíos; mientras hay núcleos creadores que “responden”, la civilización vive; cuando repite sus antiguas respuestas y ya no inventa ajustes a los nuevos obstáculos, muere. En consecuencia, el destino de una civilización es siempre incierto; puede inventar o no respuestas que la harán sobrevivir, estancarse, consumir valores prescritos y caer en decadencia. Hay también sueños y despertares, renacimientos y decadencias, restauraciones y resistencias, invenciones y supervivencias.

No hay ningún historiador que no emplee la mayor parte de estos términos en un momento o en otro; las más de las veces no los critica; sólo los usa; ahora bien, tan pronto como se explicita su sentido, se torna claro que no pertenecen al mismo ciclo que las nociones del progreso; aquí lo peor es siempre posible, y nunca seguro.

Una historia comprendida de este modo es singularmente más próxima a la historia que supone el cristianismo, con sus decisiones y sus crisis.

Ahora habría que corregir esta visión todavía demasiado simplista: una civilización no avanza en bloque o no se estanca en todos los sentidos. Hay en ella varias líneas que se puede seguir de alguna manera longitudinalmente: línea del equipamiento industrial, línea de la integración social, línea de la autoridad y del poder público, línea de las ciencias y de las artes (de determinadas ciencias y de determinadas artes), etcétera. Aparecen entonces, a lo largo de esas líneas, crisis, crecimientos, regresiones, etc., que no coinciden necesariamente. La ola no sube al mismo tiempo sobre todas las playas de la vida de un pueblo.

Mucho más, habría que mostrar lo que significan la crisis, la decadencia, la invención para cada una de estas fibras de historia; se habla de una “crisis” de la matemática, de una “crisis” económica, ... de una “crisis” ministerial; la palabra no tiene el mismo sentido en cada oportunidad; lo notable es que las “crisis” de un compartimiento social o cultural poseen su motivación propia y su resolución propia; así, la crisis de la matemática en la época pitagórica es en gran medida autónoma en relación con la historia general; es un desafío interno en la matemática (a saber, la irracionalidad de la

diagonal con respecto al lado del cuadrado); y esta crisis ha encontrado su salida en un trámite propiamente matemático; el estancamiento ulterior de esta ciencia, desde Euclides hasta los algebristas del Renacimiento, carece de relación decisiva con los otros desarrollos históricos. De igual modo, la misma época puede ser progresista en materia política y regresiva en materia de arte, como la Revolución francesa, o progresista en materia de arte y estancada en materia política, como el Segundo Imperio. Un "gran siglo", una gran época, son aquellos en que todo llega más o menos junto a la madurez, como en el siglo de Pericles, en el siglo XIII, en el siglo XVII...

¿A qué tienden estas observaciones? A mostrar que la historia que es *una* por el progreso de los instrumentos, tiene muchas formas de ser *múltiple*; se divide no sólo en civilizaciones y en períodos, en el marco del espacio y el tiempo, sino también en corrientes que desarrollan, cada una, problemas propios, crisis propias, invenciones propias.

La resultante global, que sería la historia "integral", se nos escapa; en algunos casos privilegiados, sorprendemos causalidades no demasiado enmarañadas, y el hombre del sistema llega con sus gruesos zuecos y la imagería de la "dialéctica"; pero las motivaciones longitudinales propias de cada serie y las interferencias transversales de una serie a otra forman un tejido tan ceñido que exceden las "dialécticas" simples en que desearíamos encerrarlas: por ejemplo, es verdad, en cierto sentido, que el estado de las técnicas "comanda" todo el proceso social, pero éste depende de las ciencias y, en particular, de la matemática, que históricamente ha estado vinculada con las grandes metafísicas pitagórica, platónica, neoplatónica (en el Renacimiento), y de este modo las diferentes historias se implican de tal suerte en todos los sentidos que todos los sistemas interpretativos resultan ingenuos y prematuros. *La conciencia de la época* es la síntesis confusa y masiva de este enmarañamiento; es sensible a la existencia de zonas de estancamiento y de zonas de vitalidad, de "desafíos" discontinuos, que no vive como un sistema teórico de problemas sino como "malestares" inconexos (en el sentido en que se habla del malestar escolar, del malestar colonial); experimenta impulsos localizados en ciertos sectores de la vida colectiva. Entonces el aspecto de conjunto está más cerca del sentimiento vago que de la conciencia clara; por eso, es muy difícil, las más de las veces, decir "hacia dónde va" una civilización.

Un nuevo indicio de esta vida concreta en la historia es el carácter irreductible de los *acontecimientos* y de las *personalidades* históricas significativas.

Se sabe que el antiguo método histórico inflaba en exceso la historia de las batallas, de las dinastías, de los matrimonios, de las sucesiones y de

los repartos; la historia se perdía en lo arbitrario, lo fortuito, lo irracional. Es bueno que se tome la historia desde más arriba, en grandes conjuntos, enraizados en la geografía (el reciente libro de Braudel sobre *El Mediterráneo en la época de Felipe II* señala el triunfo de este método de comprensión), en las técnicas, en las fuerzas sociales, en los movimientos de gran amplitud. Pero, en cambio, no se puede llegar hasta el extremo de esta tendencia que, no obstante, es la única que permite explicar por medio de causas y comprender por medio de intenciones; pues, en el límite, al volverse inteligible, la historia dejaría de ser histórica, se habría eliminado a los actores que la hacen; se tendría una historia en que no ocurre nada, una historia sin acontecimientos.

La historia es histórica porque hay acciones singulares que cuentan, otras que no cuentan; hombres que pesan, otros que no pesan; una batalla perdida, un jefe que muere demasiado pronto —¡o demasiado tarde!— y estamos ante un destino cambiado. El fascismo, sin duda alguna, ha abusado de esta visión “dramática” de la historia, en la línea de su nietzscheanismo popular y de su irracionalismo congénito; pero este abuso no debe enmascarar la importancia de la historia basada en acontecimientos, que es, finalmente, la historia de los hombres mismos; es por ella que el hombre está “en proceso”. De la misma manera, términos como “la patria en peligro”, la “salvación pública”, clavados en el corazón de nuestra historia jacobina, atestiguan este carácter de algún modo existencial del destino, o mejor de suerte, que se vincula con la historia concreta de los hombres.

* * *

Un nuevo rasgo de la historia concreta es el lugar eminente del “político” en la historia. Las observaciones precedentes sobre el papel de los acontecimientos y de los hombres llamados históricos conducen naturalmente a este nuevo punto de vista, pues existe un lazo estrecho entre el aspecto basado en acontecimientos y el aspecto político de la historia.

Además, se debe entender bien el término política; designa el conjunto de las relaciones de los hombres en ocasión del *poder*: conquista del poder, ejercicio del poder, conservación del poder, etcétera. El poder es la cuestión central de la política ¿Quién manda? ¿A quién? ¿En qué límites? ¿Bajo qué controles? En las actividades concernientes al poder, sea del lado de aquellos que lo poseen, lo disputan o lo pretenden, es en todas estas actividades donde se anuda y se desanuda la *suerte* de un pueblo. A través del poder, directa o indirectamente, los “grandes hombres” actúan principalmente sobre el curso de los acontecimientos; y estos mismos acontecimientos son

en gran parte accidentes del poder, tales como revoluciones y derrotas (se ha visto en 1944-45 que el conjunto del género de vida nazi sólo ha sido cuestionado por la derrota del Estado en que se concentraba la voluntad de este régimen). Finalmente, si relacionamos estas observaciones con nuestro primer análisis del movimiento de las civilizaciones que nacen y mueren, es una vez más en la capa política de estas civilizaciones donde se reflejan los desafíos, las crisis, las grandes opciones.

Por supuesto, no se debe llevar demasiado lejos esta identificación del aspecto "basado en acontecimientos", "dramático" de la historia con su aspecto político; encontramos un límite de esta pretensión en el análisis, realizado anteriormente, de los ritmos múltiples que interfieren sin que coincidan sus períodos críticos o creadores; las artes y las ciencias tienen un destino que a menudo no coincide con los grandes acontecimientos históricos salidos del dominio político: la historia es siempre más rica que lo que diremos en nuestras filosofías de la historia.

Pero el privilegio de las "crisis" que podemos llamar políticas, en un sentido amplio, es doble: en primer lugar, se refieren al *destino físico* de las civilizaciones, al mismo tiempo que a su voluntad: son del orden de la vida y la muerte, como las enfermedades de los individuos en relación con su evolución intelectual o sus conversiones religiosas; tales crisis tienen, de ese modo, un carácter si no total, por lo menos radical. Además, hacen surgir, en el corazón de la historia, un rasgo fundamental del hombre: la *culpabilidad*. Es alrededor del poder donde proliferan las pasiones más terribles: orgullo, odio, miedo. Esta trilogía siniestra atestigua que allí donde está la grandeza del hombre, allí está también su culpa. La grandeza de los imperios es también su culpa; por eso, su caída puede ser siempre comprendida como su castigo.

Es aquí donde este análisis de la historia como acontecimiento, como decisión, como drama, en resumen, como "crisis", desemboca en una teología de la historia. Desemboca aquí, no exclusivamente, pero sí principalmente, por la culpabilidad. Volvamos a leer a los Profetas de Israel y los Salmos: encontraremos allí el tema del orgullo de las naciones, del odio de los malvados, del miedo de los pequeños: Egipto, Asiria, las grandes potencias vecinas, eran para Israel los testigos de la culpa histórica: e Israel era culpable en la medida en que quería imitar sus sueños de grandeza. Y María canta en el *Magnificat*: "Ha disipado los designios que formaban los orgullosos en sus corazones. Ha derrocado de su trono a los poderosos y ha encumbrado a los humildes".

Pienso que una de las tareas de la teología de la historia consistiría en retomar, a la luz de nuestra experiencia moderna del Estado y del mundo

concentracionario, y con los recursos de una psicología y un psicoanálisis de las pasiones, esta crítica bíblica de los poderosos. Pero el mayor peligro sería dejar escapar el vínculo entre la grandeza y la culpabilidad, que es algo así como la ambigüedad al cuadrado de la historia. Hay que saber decir también: allí donde está la culpabilidad, allí también está la grandeza.

Se advierte hasta qué punto es esencial, para iniciar esta teología, volver a poner en su lugar esta dimensión de la historia como proyecto de los hombres, como decisión y como crisis. La culpabilidad sólo aparece donde la historia es la posibilidad de los proyectos de grandeza. El plano del progreso continúa siendo el del instrumento; el instrumento no es culpable; es incluso bueno, en la medida en que expresa el *destino* del hombre en la creación; por eso, un optimismo legítimo se une a la reflexión sobre el progreso.

Pero si es necesario haber reencontrado la historia como crisis para dar un sentido cualquiera a la culpa, hay que decir, en sentido inverso, que una teología de la culpabilidad nos puede alertar, sensibilizar hacia este aspecto dramático de la historia que implica una meditación sobre la culpa; la culpa sólo surge en el universo del acontecimiento; sólo una historia ambigua, una historia que siempre puede perderse y ganarse, una historia abierta, incierta, donde las posibilidades y los peligros se entrelazan, puede ser culpable. Un ser natural no puede ser culpable: sólo un ser histórico se puede convertir en culpable.

Aquí tocamos uno de esos puntos en que el aspecto existencial de las cosas y su aspecto teológico se vuelven a unir. Una visión dramática de la historia presenta mucho más afinidad con la teología cristiana que el racionalismo de las "Lucas", el cual suprimía el suelo mismo sobre el que se puede sembrar una teología: el suelo de la ambigüedad.

III. El plano de la esperanza

Pero el sentido cristiano de la historia no queda agotado por este sentido de la decisión y de las crisis, de la grandeza y de la culpabilidad mezcladas. En primer lugar porque el pecado no es el centro del Credo cristiano: no es ni siquiera un artículo del Credo cristiano; no se *cree* en el pecado, sino en la salvación.

¿De qué manera la esperanza en la salvación se encuentra con nuestro sentido de la historia, con nuestra manera del todo humana de vivir la historia? ¿Qué dimensión nueva agrega a nuestra visión de la historia?

Dos palabras reagruparán algunas reflexiones que podremos hacer sobre este último nivel de reflexión: sentido - misterio; dos palabras que en cierto modo se anulan, pero que son, no obstante, el lenguaje contrastado de la

esperanza. Sentido: hay una unidad de sentido; es el principio del coraje de vivir en la historia. Misterio: pero este sentido está oculto: nadie puede decirlo, contar con él, sacar de él un seguro, un contraseguro contra los riesgos de la historia; hay que arriesgarlo sobre la base de signos. Además, ese sentido misterioso no anula la ambigüedad que hemos descubierto en el segundo nivel, como tampoco se confunde con el sentido racional que hemos reconocido en el primer nivel.

¿Qué autoriza al cristiano a hablar de un sentido, aunque se escude en el misterio? ¿Qué lo autoriza a superar este plano de la ambigüedad en que la historia puede girar mal que bien, en que sobre la trama del progreso pueden bordar civilizaciones que nacen o mueren? ¿Tiene eso un sentido *total*?

Es la fe en el Señorío de Dios la que, para el cristiano, domina toda su visión de la historia; si Dios es el Señor de las vidas individuales, lo es también de la historia: esta historia incierta, grande y culpable, Dios la dirige hacia Él. En forma más precisa, creo que este Señorío constituye un “sentido” y no una farsa suprema, una monstruosa fantasía, un “absurdo” último, porque los grandes acontecimientos que, según creo, son la *Revelación*, poseen una trama, forman una figura global, no se manifiestan como discontinuo puro; hay un *cariz* de la *Revelación*; un cariz que para nosotros no es absurdo, pues en él podemos discernir, por ejemplo, cierto designio *pedagógico* de la Antigua a la Nueva Alianza, puesto que los grandes acontecimientos cristianos —muerte y resurrección— forman un ritmo accesible a lo que San Pablo llama “la inteligencia de la fe”.

En consecuencia, lo que permite al cristiano superar la falta de ilación de la historia vivida, superar el absurdo aparente de esta historia que, con mucha frecuencia, se parece a “una historia de locos contada por un idiota”, es el hecho de que esta historia es atravesada por otra historia, cuyo sentido no le es inaccesible, que puede ser *comprendida*.

Así, el cristiano es el hombre que vive en la ambigüedad de la historia profana, pero con el tesoro precioso de una historia santa cuyo “sentido” percibe, y también con las sugerencias de una historia personal en la cual discierne el vínculo de la culpabilidad con la redención.

El sentido cristiano de la historia es, entonces, esta esperanza de que la historia profana forma parte igualmente de ese sentido que desarrolla la historia sagrada, que finalmente hay *una sola* historia, que toda historia es, finalmente, sagrada.

Pero este sentido de la historia es todavía un objeto de fe; en tanto que el progreso es lo que hay de racional en la historia, y que la ambigüedad representa lo que hay de irracional, para la esperanza el sentido de la historia es un sentido suprrracional, del mismo modo que se dice “surrealista”.

El cristiano dice que este sentido es escatológico, queriendo decir así que su vida se desarrolla en este tiempo de progreso y de ambigüedad sin que advierta ese sentido superior, sin que pueda discernir la relación entre las dos historias, la profana y la sagrada o, para hablar como San Agustín, la relación entre las Dos Ciudades. Espera que en el “último día” aparecerá la *unidad de sentido*, que verá cómo todo es “en Cristo”, cómo las historias de los imperios, de las guerras y de las revoluciones, de las invenciones, de las artes, de las morales y de las filosofías –a través de la grandeza y la culpabilidad– están “recapituladas en Cristo”.

Para terminar, querría mostrar qué actitudes inauguran tal fe: se puede relacionarlas con estas dos palabras: sentido –pero sentido *oculto*.

En primer lugar, el cristiano sería el hombre para quien la ambigüedad de la historia, los riesgos de la historia, no son una fuente de miedo y de desesperación: “¡No temáis!” es la palabra bíblica frente a la historia. Más que el miedo, es la desesperación la que se exorciza aquí; pues el verdadero contrario de la esperanza no es el progreso; su contrario al mismo nivel que ella es la desesperación, la “inesperanza”; esta inesperanza resumida en el título blasfemo de *La hora 25* (“la hora veinticinco”: el momento en que toda tentativa de salvataje se vuelve inútil. Incluso la llegada de un Mesías no resolvería nada.

La esperanza cristiana, que es también la esperanza *para* la historia, es ante todo el exorcismo de ese falso profetismo. E insisto sobre el carácter actual de esta denuncia. El libro de Gheorghiu ha cristalizado en Francia todo el “catastrofismo”, me atrevería a decir todo el derrotismo latente de una opinión pública cansada por la guerra y en busca de coartadas para su fuga ante los problemas del mundo moderno. Lo que está en cuestión es el crédito o el descrédito *previos* que acordamos a esta historia; sí, *previos*: pues, frente al todo de la historia, no podemos hacer un balance; sería necesario que estuviéramos fuera del juego para efectuar la adición; haría falta que el juego fuera cerrado a los ojos de un espectador extranjero. Por esto, el sentido que puede tener la historia en su conjunto es un objeto de fe; no es un objeto de razón, como el progreso instrumental, pues es el sentido global que puede tomar esta figura que está por ser dibujada por los actos de los hombres; tal sentido no puede ser comprobado o concluido; sólo puede ser esperado de una gracia poderosa, capaz de dirigir hacia la gloria de Dios lo terrible y lo vano.

A partir de esta fe, ¡tomemos la delantera a la vida! ¡Creo que siempre habrá algo que hacer, que siempre habrá tareas que cumplir, luego, siempre posibilidades que aprovechar!

Las consecuencias teóricas no son menores que las consecuencias prácticas: la esperanza habla desde el fondo del atascamiento en lo absurdo; viene a rescatar la ambigüedad, la incertidumbre manifiesta de la historia, y me dice: ¡busca un sentido, trata de comprender! Es muy exactamente aquí donde el cristianismo se separa del existencialismo. Para el existencialismo, esta ambigüedad es la última palabra; para el cristianismo, es verdadera, es vivida, pero es la anteúltima palabra. Por eso el cristianismo es alentado por su fe, en el propio nombre de esta confianza en un sentido oculto, para *ensayar* esquemas comprensivos, para adoptar, por lo menos a título de hipótesis, ciertos trozos de filosofía de la historia. En este aspecto, el cristianismo estaría más cerca del humor marxista que del humor existencialista, por lo menos si el marxismo lograra ser todavía un método de investigación sin encerrarse sobre sí mismo como un dogmatismo.

Pero es aquí donde se debe expresar la otra faz de esta esperanza en la búsqueda y en la acción. La esperanza me dice: hay un sentido, busca un sentido. Pero me dice: este sentido está oculto; después de haber enfrentado lo absurdo, la esperanza enfrenta el sistema. El cristianismo abraza una desconfianza instintiva con respecto a las filosofías sistemáticas de la historia que querrían poner en nuestras manos la clave de la inteligibilidad. Entre el misterio y el sistema, se debe elegir. El misterio de la historia me pone en guardia contra los fanatismos teóricos y prácticos, intelectuales y políticos.

Es fácil percibir las aplicaciones; desde el punto de vista metodológico, este sentido del misterio desarrolla el deseo de multiplicar las perspectivas sobre la historia, de corregir una lectura mediante otra, con el fin de precaverme yo mismo de decir la última palabra. Es allí donde el cristiano, me parece, desconfía del uso dogmático del método marxista: todos los fenómenos históricos ¿caen bajo su dialéctica elemental? La experiencia histórica del solo proletariado ¿elabora el sentido de la historia? La historia ¿no es acaso más compleja y más rica?

No es malo, para precaverse uno mismo del fanatismo, no sólo multiplicar las perspectivas explicativas, sino conservar prácticamente el sentimiento de la discontinuidad de los problemas; no es cierto que las dificultades, que los “desafíos” del mundo moderno constituyan un sistema y, por consiguiente, que admitan una estrategia política. Los “ultras” de América y los comunistas querrían encerrarnos en su dualismo; compliquemos, compliquemos todo; sembremos la confusión; el maniqueísmo en historia es tonto y malvado.

Por último, es importante mantener, bajo el signo del misterio, el sentimiento de la pluralidad de las vocaciones históricas, tanto de las civiliza-

ciones como de las personas; por ejemplo, no hay que estar apurado para dar una eficacia visible al arte y a la literatura; que el artista se preocupe más de comprender la problemática interna de su arte que de “servir a la sociedad”; la servirá sin saberlo si es él mismo fiel a su línea; pues el sentido global de una época se urde más profundamente que lo que pueda sospechar nunca el utilitarismo social y político; tal vez sea la literatura supuestamente “liberada” la que exprese mejor, por hacerlo en forma más secreta, más radical, las necesidades de los hombres en una época dada que una literatura preocupada por tener un “mensaje” comprendido inmediatamente, y con prisa por ejercer un empuje inmediato sobre su tiempo; tal vez sólo exprese el aspecto más superficial, más trivial, más usado de la conciencia de la época.

La fe en un sentido, pero en un sentido oculto de la historia, es, pues, a la vez el *coraje* de creer en una significación profunda de la historia más trágica y, en consecuencia, un humor de confianza y abandono en el mismo corazón de la lucha –y un cierto rechazo del sistema y del fanatismo, un sentido de lo *abierto*.

Pero, en compensación, resulta esencial que la esperanza se enfrente siempre con el aspecto dramático, inquietante, de la historia. Precisamente cuando la esperanza no es ya el sentido oculto de un no sentido aparente, cuando se ha desligado de toda ambigüedad, es cuando vuelve a caer en el progreso racional y tranquilizador, cuando apunta a la abstracción muerta; por eso, resulta necesario permanecer atento a ese plano existencial de la ambigüedad histórica, entre el plano racional del progreso y el plano supraracional de la esperanza.

Capítulo IX

Por un cristianismo profético

Este artículo, según el espíritu que preside la colección de testimonios en que se inserta, no es ni de cerca ni de lejos una exposición de teoría política y social. Son sólo las reflexiones un poco ordenadas de un intelectual protestante que no representa más que a sí mismo, que es sensible a las exigencias de un compromiso de carácter más revolucionario que conservador, pero que actualmente carece de compromiso preciso, que, por sentimiento y convicción razonable, piensa en función de la condición proletaria, pero que, por profesión y por cultura, no es proletario, que está muy en guardia contra el clericalismo y la política eclesiástica, pero también ávido de un pensamiento y una acción comunes con católicos orientados de la misma manera que él.

I

Me parece que dos motivos muy generales dominan el compromiso de un cristiano en la política. Luego, todo queda por hacer para discernir las líneas de una política propiamente dicha; aquí no hay ni dogma ni ciencia que nos exima del riesgo de un análisis sólo probable y de una elección en la confusión.

Por una parte, la fe cristiana *implica* una inserción en el mundo y un proyecto político. Por la otra, no existe entre la fe cristiana y una política *determinada* un vínculo necesario, sino un cierto hiato. Estos dos motivos son fáciles de percibir por una vez y en forma vaga, difíciles de pensar con fuerza, constantemente y hasta el final.

Es un pensamiento familiar a los cristianos el que la fe no es la emigración hacia un reino extranjero, el retiro al jardín de las emociones dulces y los buenos sentimientos, sino una nueva acometida en la dirección de lo real, una conversión de las relaciones concretas entre el yo y el prójimo, un culto tributado en el cuerpo y por el cuerpo. En la fe está forzosamente involucrado el proyecto de una ciudad.

Sí, es un pensamiento familiar. Y sin embargo la historia muestra que la vida religiosa adopta corrientemente la figura de una evasión por arriba, se convierte en un arte de eludir los problemas de estructura que plantean el trabajo, la propiedad, el dinero, el Estado, las colonias, un pretexto para no cambiar nada: una coartada. Me parece que aquí cualquier primera reflexión debe consistir en asombrarse. Cualesquiera que sean las fuentes de esta ilusión religiosa que creo extraña al cristianismo auténtico¹, sobre esta ilusión debe *reanudarse* siempre una reflexión cristiana sobre el sentido de la política. No se dirá nunca en grado suficiente hasta qué punto, para contribuir a esta reanudación, resulta útil la crítica marxista de la *alienación* y de la *mistificación* religiosa. Sin duda, Marx no comprendió la esencia del cristianismo, y sólo criticó una modalidad sociológica sospechosa de éste, a saber, la cristiandad de hecho, que optó por la Santa Alianza contra la Revolución, que adoptó el capitalismo y el colonialismo y adoró la Patria. Pero rectificar la crítica marxista en este punto requiere el movimiento mismo mediante el cual una cristiandad auténtica se disocia de su propia caricatura. Fuera de este movimiento, la crítica de Marx continúa siendo válida.

Marx es útil aun más lejos: me ayuda positivamente a esta reconquista sobre la alineación cuando me expone que lo "interior" es "lo exterior"; traduzcamos: la autenticidad de mis buenos sentimientos, de la moral que profeso, es lo que yo hago, son las formas efectivas de trabajar, de ganar dinero, de repartir el producto del trabajo del cual saco provecho o que tolero, es la historia efectiva, "objetiva" a la cual contribuyo. No se termina nunca de resistir la ruptura de "lo interior" y "lo exterior", hasta tal punto somos propensos a separar del curso efectivo de la acción y de la historia un islote de moralidad, profesada más que actuada, y a definir un hombre "interior", pío y bueno, que sería *distinto* de las relaciones "exteriores" entre los hombres en el trabajo, en la ciudad, en el plano de las naciones y de las razas. Debemos siempre rehacer en nosotros mismos la crítica de la moralidad "abstracta" y asegurarnos de nuevo que el "corazón" del hombre, "lo interior" del hombre, es lo que hace al prójimo, son los vínculos concretos que cosen el yo con el otro.

Todo esto me hace volver, más allá de toda sociología, al *Sermón de la Montaña*, que resume de este modo la Ley: el amor al prójimo es equivalente, semejante, idéntico al amor a Dios. Es muy fuerte, y no es nunca comprendido. Y el Juicio en el cual culminará la historia y se sepultará será un juicio no de las palabras (¡Señor! ¡Señor!) sino de la *praxis*, como dice Marx, de la acción: "Pues tenía hambre y no me disteis de comer; tenía sed y no me disteis de beber; era forastero y no me recogisteis; estaba desnudo y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel, y no me visitasteis... Todas las veces que

no lo habéis hecho a uno de estos más pequeños, no me lo habéis hecho tampoco a mí". Toda la política está contenida aquí.

Es también un pensamiento familiar a los cristianos que el contenido de la fe no permite deducir una política determinada, como tampoco una filosofía, una cultura: la Verdad que es Alguien no puede ser puesta en un sistema homogéneo con las verdades presuntas de una sociología, una economía política, una historia, ni de ciencia alguna. Por esto no se puede pensar una *totalidad* en la cual la teología y la política se encontrarían en situación de continuidad. No puedo desarrollar este tema radicalmente². No hay política cristiana, no hay política que pueda desplegarse sin un hiato a partir de un *credo*. Toda política supone una apreciación empírica de la historia y de las decisiones que participan en esta apreciación.

Sí, también éste es un pensamiento que se puede considerar familiar. Y, sin embargo, la historia de las Iglesias cristianas está sembrada de pretensiones teocráticas; en este sentido no se podría subestimar la perniciosa influencia que ejerció sobre todas las estructuras cristianas (eclesiásticas, culturales, políticas) el modelo monárquico romano. Este vértigo de imitación encuentra sin duda pasiones enraizadas en una zona más profunda: si la pasión clerical y teocrática es el pecado específico del hombre de la Iglesia, es porque resulta tentador para los hombres confiscar la autoridad de la Palabra anunciada, en lugar de mostrarla con el índice tendido; es tentador legislar y mandar en nombre de Dios, cubrir con una autoridad usurpada un despotismo tanto más temible cuanto más se cree humilde y desinteresado. Esta ilusión y esta pasión de la política cristiana adoptan formas múltiples y muy disimuladas. Ya no hay teocracias cristianas, pero hay una espantosa tiranía clerical en España; en Francia ha habido una ola clerical, aprovechando las desgracias públicas; hay una política vaticana compleja y retorcida; hay, sobre todo, el equívoco de los partidos demócrata-cristianos, que protestantes y católicos, con una unidad conmovedora, por ejemplo en Alemania, se ponen de acuerdo para perpetuar.

No es contradictorio reprochar a los cristianos la tendencia a desertar lo social y lo político y la tendencia a confundir lo eclesiástico y lo político. Estos dos vicios son correlativos: cuando la verdadera exigencia social del cristianismo se desdibuja, cuando el alma se evade, el motivo profético y revolucionario deja de mantener la tensión entre la fe y el mundo, entre la Iglesia y la política; los reemplazan subproductos pasionales; el lugar queda libre para la tiranía clerical y para todas las formas de confusión de lo político y de lo religioso.

Por consiguiente, me parece más bien que el vínculo entre la fe y la política es un vínculo de inspiración o de intención. La fe da un *objetivo*

a un pensamiento y a una acción profanos de cabo a rabo. Debo siempre correr el riesgo de obtener una comprensión de mi época con los recursos de la información común; a través de la relatividad de un conocimiento de las líneas de necesidad de la historia y a través de la relatividad de una elección ligada con la contingencia de la misma historia me veo llamado a *significar* mi fe; me es necesario expresar, al nivel de las instituciones, de las formas del trabajo y la propiedad, la identidad del amor al prójimo y el amor a Dios; debo *simbolizar* mediante la búsqueda de la justicia económica y social la espera del Reino de Dios. Hay muchas maneras de ejercer este "arte de los signos" en el plano político. Pero me parece que en un período que se puede caracterizar como un período de deterioro revolucionario, la primera tarea de los cristianos consiste en mantener la *tensión* de una historia que se desploma, en renovar su objetivo revolucionario por su propia vehemencia profética.

II

Me parece que nos orientamos bien en la historia actual al comprenderla como la interferencia de *dos* crisis: una crisis de crecimiento que implica posibilidades nuevas y mejores, y una crisis de decadencia que implica una amenaza mortal. La primera es la crisis socialista; la segunda; la crisis totalitaria. Pero están tan entrelazadas que corremos el riesgo de juzgarlas en bloque.

La primera crisis, la crisis del crecimiento, está relacionada con el carácter equívoco de la democracia política desde su origen. La historia de la democracia es, efectivamente, la historia de valores humanistas, universales, destinados a todos los hombres; bajo su forma negativa o limitativa, la libertad es la protesta contra las pasiones y los abusos del poder; bajo su forma positiva o constructiva, representa la noción del ciudadano activo y responsable: el hombre hace el poder; lo ejerce directamente o por delegación. Y como la libertad política es la que instituye la ley, es inseparable de la igualdad política fundamental, la igualdad ante la ley: en el plano del impuesto, en el terreno de la religión, de la raza, etcétera. Del mismo modo que la libertad no es una idea muerta y vacía sino una idea viviente y combatiente, que se ha abierto su camino a través de las luchas por el *Habeas Corpus*, por las libertades municipales, por la Constitución, por el poder parlamentario, así también la igualdad se encuentra en combate constante contra el enemigo que lleva a su flanco, el privilegio. La democracia política no fue al comienzo una idea "abstracta" sino una práctica conquistadora. Ahora bien, esta historia que tiene el destino de una idea universal está curiosamente

mezclada con la historia de la clase burguesa, que al mismo tiempo ha asegurado su eclosión y limitado su alcance. Existen en este terreno relaciones complicadas entre el nacimiento de valores auténticos y el triunfo de una fuerza social particular, entre el idealismo de una epopeya de los valores y el realismo de una lucha de clases. Pero desde el día en que esta misma democracia ha dejado de estar vinculada con la emancipación respecto de las obligaciones feudales, para convertirse en el instrumento de consolidación de una civilización burguesa, a su vez amenazada, el equívoco se ha puesto de manifiesto. La democracia burguesa, según dicen los escritores socialistas del siglo XIX, continúa siendo *formal*, no hace vivir *materialmente*, no da ni los alimentos, ni la ropa, ni la vivienda, ni la calefacción, ni la higiene, ni los ocios. En cambio puede dar el instrumento jurídico de la explotación capitalista del proletariado. Al mismo tiempo, los valores democráticos aparecen como una expresión engañosa, un signo de mala fe idealista. Así piensan los marxistas. En realidad, cuando los marxistas creen renunciar a la fuerza de la *utopía* y basarse en la ciencia de la necesidad, en la toma de conciencia de una ley histórica, la ética socialista, están actuando más de lo que creen en beneficio de una protesta ética, de un profetismo social emparentado con la antigua protesta de Amós y de Oseas. En realidad, es el mismo impulso, la misma exigencia viviente en otros tiempos, cuando dio nacimiento al *Habeas Corpus*, a la constitución americana y a la *Declaración francesa de los Derechos del Hombre*, que reaparece hoy en el socialismo. La inspiración del socialismo se opone no a la de la democracia política sino a sus limitaciones burguesas. El mismo impulso que se había refugiado en sus propias obras surge bajo una forma nueva. Por esto, debemos encarar con confianza y esperanza esta crisis de la democracia. A través de grandes peligros, trae consigo una "posibilidad" nueva, la posibilidad de un humanismo concreto que afecte lo económico y lo social y no sólo las relaciones abstractas del ciudadano con el Estado.

Pero con esta crisis de crecimiento se entrelaza la otra crisis, la crisis totalitaria que, al corromper la democracia y el socialismo, pudre todo el movimiento de la historia.

La crisis totalitaria es en cada hombre la destrucción del ciudadano responsable y activo, que es el fundamento de la democracia. No procede de afuera sino del interior de cada hombre, que dimite de su libertad negativa y defensiva y de su libertad positiva y constructiva para prostituirse ante los demonios representados por el jefe, por la raza, por el Partido único. No es una doctrina, es una "enfermedad" del hombre moderno. Aquí entramos en contacto con el reino de lo patológico, al que el socialismo en cuanto tal no pertenece en absoluto. Si bien el modo de vida gregaria de

la civilización de las ciudades ha favorecido este mal, la verdadera causa es un cambio de estructura espiritual del hombre moderno; la conciencia política se ha convertido en una conciencia religiosa perversa; nunca el Estado, el Príncipe, habían movilizadado hasta nuestros días sentimientos, emociones, pasiones de tipo místico. Cuando es Dios quien ocupa a *todo* el hombre, esta "totalidad" es liberadora porque traslada las fronteras de lo humano más allá del hombre mismo. Cuando el "todo" está a la altura del hombre y no a la altura de Dios, cuando el todo es el Estado, entonces comienza la caricatura de la religión que es la demonización. En ese momento asistimos a algo nuevo: la política deja de ser sobria para tornarse lírica, mística, demonizada. El entusiasmo político sigue siendo sano si no se apodera de todo el hombre. Cuando se convierte en el absoluto, se pervierte: la conversión religiosa es sustituida por la prostitución política, que es precisamente el totalitarismo.

Ahora bien, esta nueva espiritualidad —si se puede llamarla así— ha dado con la invención de una *técnica* nueva, la técnica de las masas, que ha conferido al mismo tiempo a esta mística el carácter de una industria: por la propaganda, la mentira y la consigna, por las grandes reuniones públicas populares, con su estética y su liturgia, por el terror y la piedad —como en el teatro—, por el miedo, la cólera y la envidia, hoy se sabe cómo *construir* una opinión de muchedumbre, del mismo modo que se sabe hacer una grúa o un puente. Entonces la *técnica* de las masas puede sustituir al *arte* de gobernar sobre el cual se basaba la democracia clásica: la organización de una verdadera diputación, que no sea una representación disfrazada del déspota o de la oligarquía dirigente, se vuelve imposible por el embrujamiento de la muchedumbre, que de ahora en más se encuentra en relación directa y casi mística con el Jefe. El ejercicio del poder por la mayoría —que es la segunda regla del arte de gobernar— es reemplazado por la seudounanimidad del pueblo. La libertad, el papel crítico y constructivo de la minoría llegan a su fin: la minoría es amordazada y enviada a los campos de concentración. Esta técnica de las masas tiene como maquinista al *partido*, que ya no es el educador y el guía de la opinión, sino el fabricante de la "voluntad general".

Esta crisis no prohija sino la nada del hombre: a la inversa de la crisis socialista, carece de promesas. Se trata de un mal que se debe extirpar lisa y llanamente —si aún queda tiempo.

Resulta difícil ejercer el discernimiento y fundamentar una elección política, porque la crisis de la democracia es ciertamente doble, y conjuga un movimiento ascendente con un movimiento descendente. El entrelazamiento de los dos movimientos crea la peor confusión: estos dos movimientos

no corresponden a una oposición de la derecha y de la izquierda; tenemos más bien dos derechas y dos izquierdas. Hay una derecha fascista, que es totalitaria y antisocialista y, a mi entender, doblemente peligrosa. Hay una derecha liberal, que está unida a la libertad política, pero sin querer las transformaciones sociales, únicas que salvarán la libertad política del envejecimiento y de la esclerosis: esta derecha, si bien sólo es peligrosa en primer grado, no deja de ser un grave peligro, por las abdicaciones que autoriza por el lado de la izquierda: en efecto, el peligro es que la idea de libertad se convierta en una idea reaccionaria y se sumerja en la hipocresía. Pero también hay dos izquierdas; comprendo el comunismo como el portador de la doble crisis de la democracia: el portador de nuestras esperanzas y de nuestra decadencia, la esperanza de nuevas relaciones humanas en el trabajo y la propiedad, y la amenaza del Comisario. Representa entre nosotros la expansión del movimiento de liberación comenzado en la época del *Habeas Corpus* y continuado en los siglos XVIII y XIX, y la irrupción de una nueva religión, la religión política del Estado demonizado.

En cuanto a la izquierda revolucionaria, que sería a la vez la gran exigencia popular de la justicia y la rebelión salida de lo más profundo del hombre contra el universo concentracionario, no es seguro que en la actualidad tenga otra existencia que no sea en una fracción del partido socialista, del sindicalismo y de algunos estados mayores sin tropas. Esta ausencia de la izquierda revolucionaria y antitotalitaria constituye el signo del estancamiento actual de la historia.

III

En la fase actual de deterioro —incluso de putrefacción— del movimiento histórico, me parece que la intención de un compromiso político debe ser para el cristiano mantener el impulso, la tensión en la dirección de los fines humanistas. Es su tarea profética irremplazable.

El historiador de las civilizaciones que es Toynbee (*A study of History*) muestra que las civilizaciones mueren cuando sucumben ante un *desafío* ("challenge") que en un momento dado les cierra el camino como la Esfinge en el camino de Tebas: "Contesta, o serás devorado". Y mueren porque no tienen el impulso de invención requerido por el obstáculo, porque el "germen creador" que les confiere movimiento se ha extinguido.

Advierto dos desafíos opuestos a nuestra supervivencia: la condición proletaria y la estructura del Estado-nación.

1) Marx, según se sabe, reconoció en el proletario al "hombre universal", aquel que, por el hecho de haber sido despojado, está más allá de las

divisiones en razas, en provincias y en naciones. Piensa que el acceso del proletario al poder social y político es el desarrollo mismo de la humanidad; en lo sucesivo, no hace falta una ética "abstracta" que enuncia deberes universales *a priori*, sin tomar en cuenta la historia; leída en función del proletario, la historia tiene un *sentido*, inventa y desarrolla sus propios fines; la idea del hombre, el proyecto del hombre es el sentido mismo de la lucha proletaria.

Se puede dudar, ante el espectáculo del comunismo mundial, de que el movimiento proletario esté fuera del alcance de toda contaminación por el virus totalitario. Hay un trágico deslizamiento "del proletario al comisario" (Merleau-Ponty) que se produce ante nuestros ojos a escala mundial. Esta patología del marxismo debe hacernos volver al punto central: ¿en qué condiciones el proletario es la promesa de lo humano; de lo universal? Me parece que la tarea de los cristianos en un movimiento proletario debería consistir en mantener la *virtud de la indignación*, la protesta y la exigencia ética, en caso necesario *contra* el curso de la historia, cuando ésta se estanca. Es esta dimensión trascendente de la historia, el hambre y la sed de justicia la que mantiene la significación humana del movimiento proletario.

Pero en cambio Marx mantiene su verdad en el sentido de que esta protesta y esta exigencia de justicia permanecen verbales si están al margen de la fuerza histórica del proletariado. Sólo esta fuerza puede dar un cuerpo a la idea. Hoy se puede dudar de que el proletariado deba necesariamente lograr hacer por sí solo la humanidad: por lo menos, es seguro que no habrá humanidad mientras subsista la condición proletaria. Los intelectuales y los artistas no pueden mantener sino una idea abstracta del hombre, un humanismo reservado para algunos. Este humanismo resulta fútil y engañoso si se apoya en la violencia de la explotación y no coincide con el desarrollo de una humanidad en extensión, emancipada de la explotación económica.

2) El segundo *desafío* es la estructura moderna del Estado-nación. La soberanía de múltiples entidades políticas es incompatible con la complejidad de las relaciones económicas y culturales del mundo moderno. Representa un peligro mortal para las civilizaciones encerradas en esa picota. Es por sí misma un peligro de guerra, como lo ha mostrado E. Revel en *La anatomía de la paz*. Cuando dos soberanías de igual magnitud coexisten, la guerra está inscrita en su coexistencia; la paz está ligada con la invención de una nueva instancia política a la cual se debe sacrificar el todo o una parte de la soberanía nacional. La lucha por el federalismo mundial es un gran combate a realizar, digno de la mayor devoción. Pero no hay que equivocarse en la elección de un movimiento federalista; por una parte, cierto federalismo

occidental parece una máquina de guerra y, de todas maneras, sólo responde al problema planteado por la guerra de 1914-1918, y no al que planteó la de 1939-1945. Por otra parte, no se puede disociar la lucha por la paz de la lucha por la justicia, separar el federalismo del socialismo. Aun si, según lo creo, la supresión del capitalismo no trae necesariamente aparejada la del Estado-nación, aun si, por consiguiente, la acción social y la acción federalista son distintas, estas dos acciones son inseparables.

En consecuencia, distinguimos dos programas de acción en que los cristianos, con los mismos medios técnicos que los otros hombres, pero con otro *objetivo*, deben aportar la sal del espíritu profético.

Pero ¿cómo ejercer esta vehemencia de protesta y de exigencia por la paz y por la justicia?

En este terreno se ofrecen dos formas de compromiso, que representan dos vocaciones originales del cristiano en el mundo moderno. Por un lado, el cristiano puede trabajar en el seno de partidos y de movimientos que han colocado en primer plano la lucha contra el sistema del salario y la resistencia al espíritu totalitario. En lo referente a los partidos políticos, la adopción de uno de ellos proviene de la apreciación concreta del instrumento que representan el partido socialista, el partido comunista o, si cabe, el M.R.P.; tal vez estos tres partidos sean desde ya inutilizables; en el M.R.P. persiste el equívoco del partido cristiano; la S.F.I.O. (Sección Francesa de la Internacional Obrera) está envejecida y sin impulso revolucionario; el P.C. es impermeable a la democracia interna y está infectado por el espíritu totalitario; el interés que presenta un movimiento como el "*Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*" (Unión democrática revolucionaria) parece ser el de volver a encontrar el impulso hacia la justicia y la libertad, en contacto con un movimiento popular espontáneo. Pero no es seguro que esta espontaneidad exista actualmente y que haya una masa disponible, no captada por uno u otro totalitarismo. Son ésas perplejidades personales. No está dicho que en cada uno de esos caminos todavía abiertos no haya una "posibilidad" al lado de un "peligro".

En el sector federalista, deberíamos encontrar un número mucho mayor de cristianos decididos a orientar el movimiento a la vez en un sentido mundial y en un sentido socialista.

Pero se presenta también otra forma de compromiso que no excluye la anterior, pero que tal vez la salve del peligro de la secularización total: son todos los esfuerzos de testimonio comunitario o solitario mediante los cuales se trata de vivir desde ahora, a título simbólico, de acuerdo con los valores que son; por otra parte, la *meta* de la acción política a largo plazo. Las pequeñas comunidades de experiencia y de irradiación, donde se intenta someter

a la prueba efectiva de la vida el proyecto de nuevas relaciones humanas no basadas en el provecho, la explotación y la violencia, presentan un gran interés para la acción política y social; aseguran la presencia de “la idea”; en especial durante una época de reflujo revolucionario, es importante que los “fines” vividos por los pequeños grupos, y que no encuentran salida a la escala de los movimientos que hacen la historia, se encarnen en obras simbólicas. Estas tentativas tienen también un interés para el espíritu profético. Del mismo modo que el proletario tiende a volverse comisario, el profeta tiende a volverse yogui. La acción en el pequeño grupo da un cuerpo a la idea, cuerpo más “simbólico” que “histórico”, si podemos expresarnos así. Por esto es conveniente que, sin esperar la transformación de la sociedad en su conjunto, encontremos hombres, y en especial cristianos, que intenten vivir efectivamente según un nuevo estilo de trabajo y de propiedad.

Con el mismo estado de espíritu debemos vincular, en el plano de la acción por la paz, la actitud de resistencia no violenta. Sin ningún motivo, los marxistas son muy severos con respecto a la no violencia. Según ellos, no hay más que una alternativa a la violencia capitalista: la violencia “progresista”, que un día se suprimirá a sí misma, poniendo fin a la explotación del hombre por el hombre. La perpetuación del terror en el comunismo ruso es, por el contrario, una advertencia seria: si no hay desde ahora hombres que vivan no solamente *con miras a* un fin no violento sino *gracias a* los medios mismos de este fin, si no hay hombres que sean presencias-reproches y que, sin otra eficacia que la de su testimonio, recuerden por una acción simbólica los fines de la violencia “progresista”, es de temer que la violencia “progresista” engendre sólo la violencia sin fin y no haga dar nunca a la humanidad “el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad”. Es incluso dudoso que, sin el sacrificio de algunos héroes de la no violencia, incomprendidos por su época, odiados por sus contemporáneos, el *desafío* del Estado-nación sea aceptado en algún momento. Es mediante rechazos, en apariencia negativos, como avanza positivamente la historia. Pues el *no a* lo que obstruye la historia es en realidad un *sí a* otra historia, la de la comunidad humana portadora de fines humanistas.

Se cometería un gran error al reprochar a semejantes actitudes su “abstracción”, su carácter utópico, su carencia de asideros históricos. Del mismo modo que hay artistas que escriben para una época que no es la suya, hay acciones que hacen la historia adelantándose a ella; estas anticipaciones éticas tienen una eficacia que no puede ser valorada en su momento: su alcance histórico queda oculto, y durante un tiempo sólo son sostenidas por la convicción moral. Pero la intención que las dirige hacia una historia posible, hacia una humanidad posible, las vincula con la actualidad, no

obstante, de un modo que no es el del escándalo y la paradoja. En tanto que el yogui se evade, el profeta hace presión sobre la historia con los valores que esta historia no quiere. Pienso que en un período de estancamiento histórico son estos desfasajes entre lo ético y lo político, entre las anticipaciones proféticas y la putrefacción de la historia, los que anuncian y promueven un nuevo salto de la historia.

Estos dos tipos de compromiso que acabamos de esbozar se refieren visiblemente a interpretaciones bastante diferentes de las "posibilidades" de nuestra época. En la primera dirección, la del compromiso profano y propiamente político, el cristiano trabaja según las líneas de fuerza de su tiempo, del mismo modo que San Pablo, asumiendo los valores de la civilización del mundo helenístico, rescató las virtudes paganas para darles un alcance nuevo, el del amor cristiano; se puede pensar que el hombre moderno no ofrece menos asideros que el hombre griego para tal transfiguración. Hoy, al igual que en los tiempos en que fueron bautizados los griegos, en que fueron bautizados los bárbaros, la tarea del cristiano consiste en discernir los nuevos valores de justicia y de libertad que las condiciones técnicas del mundo moderno permiten y suscitan, y que los grandes movimientos de la historia hacen progresar. En este sentido, debemos decirnos a nosotros mismos que nuestro siglo no es más extraordinario que otro. Como lo subrayaron Maritain y Journet en sus trabajos sobre la cristiandad profana, el cristianismo del siglo xx debe desempeñar un papel en las formaciones laicas y profundamente secularizadas para hacer prevalecer en ellas el sentido y la preocupación por lo humano.

En la segunda dirección, la del compromiso comunitario y, si se puede decir, escatológico (porque se intenta, no por cierto vivir en este compromiso inmediatamente, pero sí por lo menos simbolizar concretamente en él los valores últimos del Reino de Dios), el juicio sobre la historia contemporánea es más severo: la era moderna no es sólo una era pagana, sino también poscristiana: ya no estamos en una historia profana sino profanada, dominada, según la expresión de Nietzsche, por "*la muerte de Dios*" en el corazón de los hombres. Leída a partir de esta catástrofe espiritual, la historia aparece como la erupción del diabolismo, a través de la tontería, la técnica, la propaganda. De ahí la propensión a atestiguar lo humano al margen de la historia, en la periferia de parroquias aún vivientes o, mejor todavía, en nuevas estructuras eclesiales que graviten alrededor de esas comunidades.

Me parece que en la crisis actual de la civilización, que es también una crisis de la Revolución, esta tensión entre un humanismo político de carácter optimista y una escatología social de carácter pesimista es fecunda; estas dos actitudes deben vivir la una de la otra; el espíritu profético en la

política no se salva sino por el espíritu profético *fuera* de la política; pero, en compensación, el menosprecio de la política, de lo social y del mundo constituye un gran peligro que hace correr el riesgo de pervertir el propio espíritu profético y hacerlo virar hacia la utopía en el momento en que perdiera contacto con la historia. En el mundo moderno, la Iglesia confesante necesita estas dos clases de hijos. los que hacen todos los pactos para salvar al hombre de lo inhumano y los que intentan la aventura del testimonio comunitario o solitario.

Notas

¹ El fondo religioso *dualista* sobre el cual se destaca el cristianismo, y el cual es lo contrario, es muy antiguo; se transparenta en el orfismo y el platonismo y en el espiritualismo helénico; no fue nunca liquidado por el cristianismo, y los cristianos no han dejado de recaer en él de mil maneras, confundiendo la religión de la Revelación, de la Encarnación, de la resurrección carnal con una religión espiritualista que opone el alma al cuerpo y enseña al alma a huir del cuerpo, del mundo, del Estado, de lo social, en lugar de cambiarlos.

² Mi amigo Roger Mehl lo ha hecho con competencia y fuerza a propósito de la filosofía en *La condición del filósofo cristiano* (Delachaux, 1948). Se podría escribir de la misma manera *La condición del político cristiano*.

Capítulo X

La ética y la política

¿En qué condiciones puede un hombre decirse *llamado* a hacer política como profesional?* Es esencial no separar, en esta interrogación de Max Weber, el aspecto social de la *profesión* y el aspecto moral de la *vocación* que la misma palabra alemana –*Beruf*– une. Frente a los jóvenes intelectuales entusiastas e idealistas que en plena ruina sueñan con una revolución dura y pura, Max Weber viene a recordar lo serio de la política, la seriedad social y moral de la política.

Desde las primeras líneas, Max Weber corta con el *dilettantismo* y los buenos sentimientos y plantea ante su audiencia el gran enigma que dirige la vocación política: el enigma de la violencia legítima, que se halla en el centro de la problemática del Estado. En efecto, no hay política que no sea en el fondo intriga de poder, es decir, voluntad de disponer de la violencia estatal. “Entendemos únicamente por política la dirección de la agrupación política que hoy denominamos Estado o la influencia que se ejerce sobre esta dirección.” Ahora bien, el Estado “no se deja definir sociológicamente más que por el medio específico que le es propio, al igual que toda otra agrupación política, a saber la violencia física”.

Se puede criticar esta manera de definir el Estado por su medio propio. Eric Weil, en su *Filosofía Política* (Vrin, 1956) reserva esta definición del Estado por el monopolio de la violencia física legítima (p. 142-143). Pero, si se tienen en cuenta las circunstancias de este ensayo, este punto de partida se justifica, al dirigirse a los idealistas demasiado inclinados a hacer surgir directamente una política de su celo devorador por la justicia social y de su amor por el género humano; Max Weber elige abordar la política por su costado abrupto, a saber, su comercio con el poder, con la dominación del hombre sobre el hombre. Es por ello que la distinción de dos éticas –ética de convicción y ética de responsabilidad– se halla en germen en la primera definición de la política y del Estado; nuestro texto lo dice: “¿Se

* Las reflexiones que siguen fueron realizadas por Paul Ricoeur con motivo de la publicación (Esprit, 270, febrero 1959) de la conferencia *Politik als Beruf*, de Max Weber.

puede verdaderamente creer que las exigencias de la ética puedan quedar indiferentes al hecho de que toda política utiliza como medio específico la fuerza, tras la cual se perfila la *violencia*?. Y más adelante: “la originalidad propia de los problemas éticos en política reside entonces en el medio específico de la violencia legítima como tal, de la cual disponen las agrupaciones humanas”. Y aun más: quien hace política necesariamente “se compromete con potencias diabólicas (a los ojos de la moral de convicción) que se hallan al acecho en toda violencia”.

Era necesario comenzar así a fin de despertar de su sueño entusiasta a los amantes del género humano; era necesario mostrarles de qué potencias es *responsable* el hombre político.

Y para combatir el *dilettantismo* y la ingenuidad y para ilustrar lo serio de la política Max Weber privilegia, entre todos los “fundamentos de la legitimidad” que intenta darse la relación política de dominación, aquel que él denomina el poder carismático, es decir, la gracia personal y extraordinaria que hace que ciertos individuos sean “jefes”. Desde el jefe de guerra elegido y el soberano plebiscitado al demagogo y al jefe de partido político, el “jefe” es la política encarnada. Todo el ensayo se halla entretejido por variaciones sobre el poder carismático y las formas sucesivas que él mismo ha adoptado, a medida que se desarrollaban en Occidente nuevos roles políticos, desde los legistas y los canonistas de la Edad Media.

El inventario de los oficios políticos que Max Weber realiza en cada ocasión sirve al mismo objetivo que los análisis precedentes, pues la mayor parte de estos oficios no pueden ser improvisados y exigen disposiciones y capacidades muy alejadas de las del intelectual —sea universitario, escritor o artista que se entrega ocasionalmente y no profesionalmente a la política. Ello mismo hace a la política bastante impenetrable a esta *intelligentsia* que sin embargo desprecia a los funcionarios de partido, a los empresarios de la política, a los agitadores patentados y a todos aquellos para quienes la política no es una cuestión de doctrina, sino una lucha enderezada a controlar la fuente de distribución de los empleos, de los honores y de las prebendas.

Así, el poder carismático del hombre de Estado es solidario del ascenso de los hombres políticos profesionales; estos descendientes del clero medieval, canónista o legista, del consejero humanista de los Príncipes del Renacimiento, de los nobles y de los burgueses de las cortes monárquicas, del abogado de la Revolución, son hoy los oligarcas que controlan las “máquinas” de los grandes partidos; éstos han labrado su poder a expensas de los notables y aun de los parlamentarios; con Ostrogovsky, Max Weber está convencido de que la institución de las “máquinas”, lejos de hacer la

política más anónima, más técnica, se encuentra en la línea de la democracia plebiscitaria: por un lado, en efecto, la pasividad de la masa electoral, acentuada por la distinción entre los simples electores y aquellos que hacen la política prepara el terreno de la palabra demagógica de los “jefes”; por otra parte, los políticos activos, militantes y permanentes de los partidos hacen el mejor uso de la máquina cuando pueden ponerla al servicio de un “jefe” que les pagará con puestos y honores. Así, el poder carismático llega a ser solidario del estilo plebiscitario de los grandes partidos modernos, donde el “jefe” capta a la masa por intermedio de las “máquinas”.

Este estudio es muy desconcertante para los intelectuales, que descubren súbitamente que no son más que *amateurs* en política, que se hallan desconectados de la verdadera influencia política por los hombres políticos profesionales. Este estudio puede, aun hoy, en una situación bastante diferente de la que Max Weber conocía cuando pronunció esta conferencia, ayudar a una toma de conciencia de la ingenuidad política, que es muy a menudo el destino de los intelectuales. Max Weber conoció con toda lucidez el abismo que separa la responsabilidad del pensador político que él mismo era, de la del hombre político que él sabía no ser cuando pronunciaba este discurso, y que él podría haber llegado a ser si se hubiera recurrido a él.

Pero no por ser el pensador político un hombre político, y quizá sería un mediocre hombre de Estado, se halla desprovisto de toda influencia política *indirecta*. Este estudio, por el contrario, es precisamente la ilustración más clara de lo que puede el pensador político en el campo mismo de la política eficaz. Al reflexionar sobre la política, el pensador político hace reflexionar al hombre político mismo; pero su crédito frente al hombre político es el fruto de su propio respeto por la especificidad de la acción política.

¿Qué tiene entonces que decir al hombre político el pensador político del estilo de Max Weber? Aun antes de escucharlo, se estaría tentado de recusar su autoridad, bajo el pretexto de que el mensaje de Max Weber es demasiado tributario de una situación caduca; en efecto, es en un momento preciso de la crisis alemana cuando el sociólogo alemán denuncia los peligros de una “democracia sin jefes”: el hundimiento del imperio ha dado lugar a un parlamento prisionero de sus tradiciones apolíticas, a partidos burgueses colmados de notables, a un partido socialista enteramente funcionalizado y a pequeños partidos doctrinarios nacidos para ser siempre minoritarios. Sin embargo, es necesario no dejarse engañar por el carácter circunstancial de este estudio; la crisis del parlamentarismo y de los partidos alemanes de 1919 se halla ubicada en el marco más general de una *descripción de la condición moderna de la política*; en este nivel de generalidad es necesario

tomar sus reflexiones sobre el poder carismático, los hombres políticos profesionales y la "máquina" de los partidos.

Tampoco es posible desembarazarse de este análisis haciendo notar irónicamente que el reclamo de un jefe ha sido satisfecho por el nazismo más allá de toda medida. El género de jefe que Max Weber reclama no tiene nada que ver con el tirano moderno; precisamente para salvar el régimen de partidos y la democracia parlamentaria Max Weber reflexiona y hace reflexionar sobre "la actividad política entendida como vocación"; la democracia tiene necesidad de jefes, es decir de hombres de Estado; no puede sobrevivir más que por la tensión y el equilibrio entre las instituciones, la presión de las masas, la organización de las "máquinas" y, en todos los escalones, el ejercicio personal del poder. Antes que cubrirse la cara o desconfiar por principio, Max Weber intenta lúcida y honestamente reconocer el lugar a la vez ineluctable y deseable de la influencia personal en todas las carreras políticas, sea la del periodista, la del animador de una sección o de una célula política, la del burócrata y el miembro permanente del partido, o en fin la del jefe del partido. Hay una condición del hombre político, que vive *para* la política y *de* la política: es ella la que Max Weber quiere comprender, a fin de conquistar el derecho de interpellarla.

Lo que él dice al hombre político procede de esta comprensión de la dimensión política, a saber del comercio del hombre con el poder y de "la alegría íntima" que la carrera política puede dar a quien la abraza: "la conciencia de ejercer una influencia sobre los otros seres humanos, el sentimiento de participar del poder y sobre todo la conciencia de ser de aquellos que tienen en sus manos un nervio importante de la historia en tren de hacerse, pueden llevar al hombre político profesional, aun a aquel que no ocupa más que una posición modesta, por encima de la banalidad de la vida cotidiana". Si lo ha comprendido, si lo ha amado hasta en su gusto por el poder, el pensador político puede sacar al hombre político de su ingenuidad tal como él mismo se ha arrancado de su ingenuidad de intelectual.

Max Weber introduce esta toma de conciencia del hombre político por medio de esta cuestión: ¿"Qué hombre es necesario ser para tener el derecho de meter los dedos en los rayos de la rueda de la historia"? Es aquí donde Max Weber plantea el análisis de la responsabilidad política, tema que se halla en el centro del texto que se puede leer a continuación; pero antes de hacer de tal responsabilidad el criterio de la ética del hombre político y de oponerla a la moral de convicción, cuya tentación es el desprecio de las consecuencias y así la irresponsabilidad, Max Weber ubica el sentido de la responsabilidad en la trilogía de las cualidades determinantes que hacen

al hombre político: la pasión, la responsabilidad, la visión, la pasión, es decir todo lo contrario de la excitación estéril, la entrega entusiasta a una causa; la visión, es decir esa toma de distancia frente a los hombres y las cosas que hace del político un hombre de conducción, un dominador; la pasión, sin la cual la política sería un juego frívolo; la visión, sin la cual la política sería una improvisación sin mañana.

Así es introducida esta ética del poder, dominada por la paradoja de dos éticas. Dejamos al lector el cuidado de comprender su sentido y nos contentamos con llamar la atención contra algunos posibles malentendidos.

No hay en este texto ninguna complacencia por los conflictos desgarradores, sino, por una parte, un gran respeto por la ética absoluta del Evangelio, con la que se puede jugar tan poco como con la política, y por otra, un gran respeto por la ley de la acción, que se reduce a tomar sobre sí las consecuencias, sin atrincherarse detrás de la pureza de la intención propia y de la maldad del mundo. Max Weber tampoco dice que sea necesario echar por la borda la ética de la convicción: precisamente por ser ésta inexpugnable es que existen problemas; hay siempre un momento, para las almas que no están muertas, un momento que no podría ser ni previsto ni prescrito, en que la ética de la convicción pone un límite al hombre que actúa según la regla de la responsabilidad y le susurra, como el demonio de Sócrates que decía siempre no, "hasta aquí, pero no más". Tampoco se dice que esta contradicción sea sin solución; es más bien una prueba en todos los sentidos del término; y esta prueba hace ineluctable la elección. Es aquí cuando Max Weber, pensador político, se revela el filósofo que siempre ha sido, el crítico del sistema y del saber absoluto, el hombre del conocimiento aproximado y del saber limitado.

Ya no es solamente el pensador político, sino el filósofo que hay en él, quien reconoce al "héroe" de la acción política el poder de superar la contradicción insuperable para la reflexión; es este poder el que necesita de la "pasión" y de la "visión"; es él quien constituye finalmente la "vocación" política.

Capítulo XI

La Filosofía política de Eric Weil

La *Filosofía Política*¹ de Eric Weil es propiamente algo distinto de una teoría del Estado; esta última cubre apenas la mitad de la obra y solamente la segunda. La primera mitad del libro brinda lo que el autor llama “la comprensión del campo”; en ella se plantean todas las cuestiones que el ciudadano o el gobernante pueden plantearse. Este “campo” es muy amplio ya que abarca “la acción humana en la historia” (7), o también “la acción razonable” (11); es el campo precisamente de la política.

Las dos fórmulas que acabamos de citar indican ya el tono del libro; el hecho mismo de que la acción *en la historia* y la acción *razonable* sean equivalentes nos advierte desde el comienzo que este tono no es el de un romanticismo o un existencialismo que opondrían la historia y la razón; la razón considerada como determinante, anónima, ya hecha, y la historia descrita como surgimiento subjetivo (o intersubjetivo) y espontáneo. La convicción previa del autor es que la acción humana, *considerada en tanto que política*, tiene sentido; tiene estructuras esenciales, conceptos propios que hacen coincidir lo histórico y lo razonable. La filosofía política consiste en *decir* estas estructuras esenciales, estos conceptos propios.

¿Bajo qué condiciones es posible la empresa de una filosofía política? Bajo dos condiciones: que se pueda *referir* esta filosofía política, en tanto que filosófica, al todo de la filosofía, al sistema constituido por el discurso coherente, y que se pueda *desprenderla*, en tanto que política, de la filosofía, como un todo unificado, como un fragmento, en sí mismo pleno de sentido, del sistema. Tal es, en efecto, la filosofía política de Eric Weil: un desarrollo del capítulo 16, intitulado “La acción”, de la famosa *Lógica de la filosofía*. No carece de importancia referir esto en el comienzo y señalar el lugar de este capítulo en el sistema. Este capítulo se halla situado casi en el final de aquél, por tanto muy cerca del momento en que el discurso se completó, se torna concreto; y sin embargo, antes de los dos capítulos terminales, intitulados “Sentido” y “Sabiduría”.

Al término de esta crónica se volverá sobre este lugar de la filosofía política, casi al final de la *"Lógica de la Filosofía"*. Dejemos entonces de lado el encuadramiento de la filosofía política en la filosofía simplemente tal y veamos lo que otorga totalidad y unidad a este capítulo separado de la filosofía.

I

Una simple mirada a la tabla de las materias descubre el movimiento de esta filosofía política: va de la "moral" al "Estado". No decimos: de la moral a la política; así quedarían exteriores la una a la otra; la filosofía política es el movimiento mismo que parte de la moral, la engloba como punto de partida y la sobrepasa en una teoría del Estado. En rigor, la política no es eso para el hombre político, sino para el filósofo que busca su sentido.

Es necesario entonces mostrar que la filosofía política parte de la moral y debe partir de ella para ser filosófica; pero también que el punto de vista de la moral debe ser sobrepasado en un punto de vista más amplio, a saber, el de la comunidad histórica que el Estado organiza, a fin de que esta filosofía sea política. En suma, todo el movimiento a partir de la moral debe conducir a la proposición 31 (el libro está jalonado por unas cuarenta proposiciones): "El Estado es la organización de una comunidad histórica; organizada en Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones" (131).

La moral es el punto de partida de la filosofía política; este punto de partida es a la vez necesario e insuficiente. Es necesario, porque la política no se constituye en problema más que para un individuo que ha accedido a la dimensión moral de su existencia; esta dimensión es ya razonable; en Eric Weil no se encuentra nada de una creación de valores por una libertad sin fundamento; la moral es la moral formal de Kant; toda su racionalidad se halla en su forma, el *acuerdo* del individuo consigo mismo en sus máximas. Y si sigue siendo formal es porque permanece tributaria del punto de vista del individuo; en la escala del individuo los contenidos capaces de llenar esta forma, de proponer acciones a realizar no son razonables, son deseos y temores en los que se expresa la "violencia" del individuo, los movimientos irracionales de su existencia empírica. Pasar de lo "formal" a lo "concreto" es también pasar del punto de vista del individuo y de su "violencia" al punto de vista de la comunidad histórica y de su moral viviente.

Pero no se puede imponer este paso al moralista desde fuera; es necesario mostrar aquello que, en la moral formal misma, exige su propia superación hacia una teoría de la comunidad y del Estado. Esta exigencia es la exigencia

misma de realización inscrita en el imperativo moral. En efecto, la misma moral formal pertenece ya al ciclo de la acción: “actúa de manera tal que la máxima de tu acción...”

Pero se dice el fin sin indicar el camino. Entonces es necesario reconstituir todas las condiciones de una acción real, de una realización efectiva de la moral. Precisamente sobre este camino de la “realización” la filosofía política hace aparecer la necesidad de pasar del punto de vista del individuo al de la comunidad. ¿Pretendéis actuar y actuar razonablemente? Bien, entonces descubrid que el punto de vista de la moral es sólo el de la reflexión, que juzga las intenciones, condena las pasiones, pone límites a la violencia, pero no da razón de la acción en el mundo, en una palabra, prohíbe pero no legitima ninguna acción; para inscribir en la historia vuestra exigencia de un *mundo*, de un *reino* en el que todos los hombres serían *realmente* razonables os es necesario partir de aquello que ya es razón real efectiva en la historia misma de los hombres, en el “sistema histórico que constituye la comunidad” (33). Así, la conciencia moral es llevada a comprenderse como esencialmente ligada con la historia, con una historia que ya posee sentido.

Esta superación de la moral formal, abstracta y negativa en dirección a la comunidad y el Estado está jalonada por dos conceptos de transición: las ideas de “derecho natural” y de “educación”; la primera se refiere aún a la moral abstracta, la segunda apunta ya hacia la comunidad concreta. El derecho natural, en su sentido preciso (si se lo separa de lo que es “natural” en el sentido de no criticado, de lo que va de suyo en una sociedad dada), prescribe una sola regla: la igualdad de los seres razonables entre ellos; pero, para ser *derecho*, y no ya sólo moral, el derecho natural reclama un derecho positivo que regule las relaciones prácticas de tal manera que sean respetados el sentimiento de igualdad y la igualdad misma; el derecho natural entonces habrá sido satisfecho sólo si la ley civil define, ordena, pone en relación los “roles” (de deudor, de padre, de propietario), de tal manera que todos los titulares del mismo “rol” sean tratados *igualmente* por el derecho positivo; sólo entonces encuentra satisfacción la igualdad abstracta exigida por el derecho natural. Se capta en vivo el “paso” de la moral al Estado en esta secuencia: acuerdo consigo mismo (o moral), igualdad de los seres razonables (o derecho natural), igualdad de todos los titulares del mismo ‘rol’ ante la ley (o derecho positivo).

La idea de educación da lugar a un segundo paso; en efecto, mientras que la ley moral condena las pasiones, la educación las corrige, las encauza positivamente, apoyándose en ellas (“si el bien debe ser realizado, no podrá serlo más que por la mediación del mal”) (45); por otra parte,

amenazas y promesas, castigos y recompensas, que dan lugar al temor y a la competencia envidiosa, insertan el derecho natural, no ya sólo en una ley civil, sino en las costumbres concretas de una comunidad: la educación se halla al servicio de lo que es juzgado “conveniente” por la moral de una época; en fin, esta inserción se hace por la intermediación de una figura, el educador, que “existe” en el seno de esta comunidad, pues es uno de los “roles” de la misma; hay allí entonces un hombre que testimonia a la vez la moral abstracta que lo justifica y el carácter de ser algo con sentido de la comunidad histórica de la que él es portavoz. El educador se encuentra en el punto de sutura de la moral y la política.

Detengámonos un instante al término de este primer avance. Se plantea una cuestión que dejaré en suspenso; ¿no se hallan desde el punto de partida devaluado el individuo y sobrevaluada la racionalidad latente de la comunidad histórica? Veremos más tarde que la crítica deberá hacerse más fina ya que es la libertad razonable del individuo lo que se encontrará precisamente en el término de la filosofía política, después de haber sido “mediatizada” por la vida en la comunidad y en el Estado. Pero se puede preguntar, por una parte, si la identificación masiva y rápida entre singularidad, individualidad, pasión, violencia *en el punto de partida* de la filosofía política no hace incomprensible el fin de la filosofía política. Si, según la última proposición, “el fin de la organización mundial es la satisfacción de los individuos razonables en el interior de Estados particulares libres” (240), ¿no es necesario definir inicialmente al individuo por ciertas exigencias de personalización y de reciprocidad interpersonal y no es necesario decir que estas exigencias *que serán más o menos satisfechas por la acción, por la acción razonable como política*, impulsan desde el comienzo a la moral más allá de su estructura formal? Se dirá: la noción de “satisfacción de los individuos razonables” no puede aparecer sino en el final y como por excedencia; pues el discurso filosófico enriquece y compone progresivamente el sentido; la individualidad se torna entonces razonable a través de las etapas que recorre, desde la moral hasta la promoción del Estado mundial que haría real la libertad razonable. Es cierto, ¿pero cómo podría hallarse la libertad razonable al fin de la filosofía si ella no estuviera *de alguna manera en el comienzo*; si no fuera ella la que habría exigido a la moral formal sobrepasarse para realizarse? La “educación” por la acción razonable de la política ¿puede crear íntegramente este contrario de la “violencia”?

Es necesario dejar la duda sin respuesta, pues no es seguro que tenga algún interés una discusión sobre las virtualidades racionales del individuo; es mucho más importante preguntarse si la comunidad y el Estado son verdaderamente portadores de este sentido, de esta razón real que el individuo

no comporta inicialmente. Sólo hacia el fin de esta crónica podremos dar a nuestra crítica más agudeza y también más firmeza.

II

La crítica de la moral “formal” —abstracta y negativa— indica sólo una dirección: “discernir la razón en el mundo”; todo está aún por hacerse a fin de develar las formas, casi siempre inconscientes para sí mismas, de esta razón encarnada. ¿Dónde se ha de encontrar esto implícito? En el “mecanismo social”, es decir, en la marcha hacia la racionalidad y hacia la mundialidad que caracteriza a las sociedades modernas, gracias a la *organización metódica del trabajo*. El autor no quiere con ello reducir la política a lo social: el cálculo universal de las sociedades altamente técnicas no procura más que uno de los polos de una tensión que el Estado engloba en su vida con sentido y cuyas razones comprenderemos en su momento; del mismo modo la definición del Estado propuesta anteriormente (“el Estado es la organización de una comunidad histórica”) anuncia que el Estado es el órgano de decisión de un conjunto humano que no se deja reducir a la lucha organizada contra la naturaleza; la insatisfacción del individuo en la sociedad moderna del trabajo contribuye también a esta definición del Estado por la comunidad histórica, revelando la distancia entre sociedad y comunidad; por tanto, es la tensión misma entre el mecanismo social y el individuo insatisfecho lo que produce la transición entre la moral y el Estado.

La sociedad surgida de la organización moderna del trabajo será entonces, como todos los momentos recorridos hasta aquí —moral formal, derecho natural, educación—, un término abstracto, es decir, indispensable pero insuficiente. Pero es el primer término de una razón real, histórica, mundana, el primer paso más allá de la moral formal: es lo que da al trabajo su significación irremplazable, como ya lo habían visto Hegel y Marx.

La organización racional del trabajo es, en efecto, la gran educadora del individuo hacia la razón; una disciplina real se impone a su arbitrariedad, una relación realmente universal se instituye entre todos los hombres por la mundialización de los métodos de trabajo.

El hombre de la técnica, del cálculo, del mecanismo es el primer hombre que vive universalmente y se comprende por esta racionalidad universal.

Así se propone al filósofo un concepto sorprendente en un primer momento: el concepto de “modernidad”, que en adelante acompañará todo el análisis y que pasará de la teoría del trabajo a la teoría del Estado; hay un Estado moderno porque hay una sociedad moderna del trabajo organizado. Este “concepto de modernidad” no sorprenderá más que a aquellos que

identifican por una parte razón y abstracción intemporal y por otra parte historia y contingencia. El filósofo de la razón real, de la razón histórica, se halla al acecho de la racionalidad que adviene al hombre por mediación de la historia moderna y solamente por ella; desde este ángulo la modernidad pertenece a la investigación de la razón real.

La sociedad moderna es aquella para la cual la lucha con la naturaleza, la primacía del cálculo y la eficacia constituyen lo sagrado (es decir, lo esencial, lo que va de suyo), mientras que para todas las otras sociedades la técnica ha sido lo inesencial, lo profano por excelencia; en este sentido, es la única que se comprende a sí misma como sociedad y en la cual el individuo se define por su lugar en el mecanismo social y toma de esta "situación" un medio de vida, un medio de actuar, consideración y consagración: "la cosificación en la sociedad moderna es el precio de la personificación" (80).

Y sin embargo, "el individuo en la sociedad moderna se encuentra esencialmente insatisfecho" (93). ¿De qué está insatisfecho? ¿Y por qué esta insatisfacción *del individuo* resulta de la filosofía *política*, sobre todo en un contexto filosófico para el cual el individuo es arbitrario, irracional, violento?

El individuo se encuentra insatisfecho y aun desgarrado en la sociedad moderna del trabajo porque no encuentra *sentido* en la simple lucha contra la naturaleza y la apología del cálculo eficaz. ¿En vista de qué trabaja? ¿En vista del ocio? Pero ¿cuál es el sentido de este tiempo "libre" y "vacío"? Este sentido ya no puede darlo el mecanismo social, sino sólo lo sagrado antiguo, la tradición viviente de la comunidad histórica, es decir, precisamente el fondo histórico que la sociedad mundial del trabajo organizado reduce, desmantela, disuelve.

La insatisfacción del individuo expresa entonces algo muy distinto de la anarquía de la singularidad; en ella habla la voz de la comunidad histórica; es el tesoro de sentido recibido del pasado que no quiere morir. Pero entonces se descubre algo realmente paradójico: precisamente para sobrevivir la comunidad debe entrar en la competencia técnica; ahora bien, al aceptar esta regla de juego, la comunidad histórica se entrega a la acción disolvente de la sociedad técnica mundial. Es esta *contradicción* de la sociedad industrial y de la comunidad histórica (en el sentido de tradicional) lo que refleja la insatisfacción del individuo: pues es en la vida "privada" del individuo donde se refugia lo sagrado tradicional, y es precisamente el sacrificio de esta intrusión privada lo que la sociedad exige: exige del individuo que desaparezca el individuo.

No es todo; la presión de la sociedad mundial del trabajo sobre la comunidad histórica no se traduce sólo por un progreso hacia la racional-

lidad, sino además por conflictos entre los grupos y los estratos de esta comunidad; los unos son lesionados por las divisiones tradicionales que les impiden acceder no sólo a los frutos del trabajo sino inclusive a los puestos de trabajo para los que serían aptos; los otros son amenazados por la racionalidad en marcha que tritura sus privilegios; de allí una lucha severa entre grupos y estratos que, también ella, trabaja a la larga en el sentido de la racionalidad, por las conquistas de unos y las concesiones de otros; así siempre lo histórico (y la lucha pertenece a lo "histórico") trabaja a pérdida exasperándose. Pero, una vez más, estas convulsiones se reflejan en la insatisfacción del individuo: el sentimiento de "injusticia" que la sociedad racional suscita frente a la división en grupos y estratos contiene sentimientos de aislamiento e inseguridad; la lucha de estratos oculta al individuo el sentido que avanza a través de ella ("la lucha de estratos lo aleja del deseo mismo de comprensión") (89); así el trabajo social parece técnicamente racional y finalmente sin sentido.

El punto que hemos alcanzado es muy importante, pues es exactamente en este punto donde se anuda la problemática del Estado; por ello es necesario prestar la máxima atención a las páginas que preceden a la teoría del Estado (105-128).

En este punto crítico es grande la tentación de oponer sin más la protesta personal al mecanismo social y volver así a la moral formal, sólo vuelta más negativa por la rebelión contra lo social. Ahora bien, eso ya no es posible, a menos que se elija deliberadamente para la propia comunidad el fracaso y la muerte y para sí la gloria de los principios sin aplicación.

Es necesario salir de las dificultades de la reflexión y cambiar de punto de vista: el "punto de vista a partir del cual la individualidad considera la sociedad y busca darle un sentido es el de la moral viviente" (105). Dicho de otra manera, es necesario desandar el camino del deber ser que se cuestiona sin fin en una búsqueda extenuante del fundamento, para avanzar hacia el reconocimiento de la moral viviente, que precede todos los cuestionamientos acerca del fundamento de la moralidad ².

Entonces el conflicto en el que desemboca toda la "modernidad" resulta el mismo razonable: es el conflicto de la sociedad y de la moral viviente; mejor aún: la misma universalidad abstracta de la sociedad técnica forma parte parte de la moral viviente; ésta es entonces la última instancia; es a ella a la que le resulta insuficiente toda la empresa de una sociedad que sólo sirve racionalmente. La comprensión histórica que la comunidad adquiere de su moral histórica será en adelante el "punto de vista" desde el cual se harán notorios todos los conflictos entre la sociedad y el individuo insatisfecho. Desde este punto de vista, ningún conflicto es ya radical,

absoluto, pues la misma moral viviente es su contrario, sentido tradicional y racionalidad técnica; este punto de vista es entonces el punto de vista de la unidad, "unidad inacabada, pero real en su realización, y que se realiza porque ya existe, no como 'ideal' sino como exigencia" (113). Llamaremos a este punto de vista *lo universal concreto*.

III

La teoría del Estado es así preparada por la filosofía política a lo largo de este recorrido que lleva desde el formalismo moral a la sociedad-comunidad, pasando por el derecho natural, la educación, el trabajo racionalizado, la insatisfacción del individuo, la moral viviente.

Queda lo esencial: dar razón de lo que *organiza* la comunidad, a saber, el Estado. No era posible introducir la noción del Estado antes de la comunidad, pues él es su órgano de decisión: en este sentido no es una construcción artificial, como lo quiere Hobbes, menos aún algo puramente arbitrario, como en las teorías estatistas que generalizan un momento de la historia del Estado, a saber el momento de la tiranía. Pero si el Estado es posterior a la comunidad en el orden de las nociones, aporta sin embargo el momento irremplazable de la organización, de la decisión; sólo en él la comunidad –que es historia– *hace su historia* y contribuye a la historia universal de manera consciente. Por esta función de decisión, el Estado apunta esencialmente a la *duración* de la comunidad; a través de él la comunidad se esfuerza por responder a las amenazas interiores de disociación y exteriores de destrucción y procura así sobrevivir.

Precisamente aquí se presenta un giro muy importante: es sorprendente que, después de haber definido el Estado por la función de decisión, el autor desarrolle una teoría de la "forma" del Estado y no del "poder", siendo que precisamente esto último parecería ser lo exigido por la definición del Estado como decisión y voluntad de sobrevivir. Es cierto que son muy grandes las ventajas de un análisis referido preferentemente a la "forma" del Estado; tal análisis pone en el primer plano de la teoría del Estado no el monopolio de la violencia sino la estructura jurídica, y en esta estructura jurídica no el derecho penal sino el derecho civil; el aporte esencial del Estado, en efecto, es diseñar el catálogo de todos los "roles", de todas las máscaras del personaje social y establecer sus derechos y deberes; así principalmente el Estado es "Estado de derecho" y pone las condiciones reales de la igualdad ante la ley. Pero este formalismo jurídico que caracteriza al Estado *moderno* – como el trabajo caracterizaba la modernidad de la sociedad– ¿es lo esencial del Estado? Si el análisis del Estado debe satisfacer a una teoría

de la “acción”, ¿se puede eludir, por un nuevo formalismo, la problemática del poder y del querer que suponen las expresiones *deliberación*, *decisión*, *ejecución*, que figuran en las proposiciones 31, 32 y 34?

La subordinación de la administración, en tanto que órgano técnico de información (más aún que de ejecución), a la función decisiva del Estado, ¿no remite, también ella, a este problema del “poder”? Se dirá, con la proposición 33: “el Estado moderno se realiza en y por la ley formal y universal”; ¿pero qué es lo que se realiza así, en y por la ley, sino el poder? Este problema del poder no tiene el lugar que merece en la “filosofía política”. Este desdibujamiento es muy significativo; es necesario que el Estado sea el lugar del sentido, de la razón para el individuo violento; así entonces figura en esta filosofía principalmente a título de “pensamiento razonable de la totalidad viviente”; también a título de pensamiento razonable más que de poder engloba la tecnicidad simplemente racional y no aún razonable de la administración (en Eric Weil, lo racional es el cálculo, es la tecnicidad, es el pensamiento de los medios; lo razonable es el sentido que da contenido, es el pensamiento de los fines, la visión del todo).

Esta limitación inicial de la teoría del Estado en un sentido “formalista” se comunica a todo el análisis ulterior. Al estudio del “Estado constituido como forma” lo sigue el de los “tipos” y el de los “problemas” del Estado moderno. En el primero se encuentra un notable análisis del gobierno constitucional y de sus diversas condiciones reales (independencia del juez, control parlamentario, y sobre todo educación para la libertad por la discusión); esta teoría de los “tipos” se mantiene aun en el marco de un análisis formal, ya que las diferentes formas de Estado moderno se remiten a métodos diferentes de determinar y resolver los problemas del Estado; así el Estado autocrático es aquel en el cual el gobierno es el único que delibera, decide y actúa, sin ninguna otra intervención obligatoria de otras instancias; el Estado constitucional es aquel en el cual el gobierno debe observar ciertas reglas legales que limitan su libertad de acción por la intervención obligatoria de otras instituciones, una distinción semejante es y se presenta como formal.³ Pero esta tipología se refiere implícitamente a una teoría que no se halla hecha; más precisamente, está sostenida por una genealogía del poder que dirige todos sus conceptos. El Estado autocrático es aquel cuyo “método” es el más cercano a la violencia de los terratenientes que han hecho el Estado moderno; esta filiación del poder se halla inscrita en la naturaleza del Estado; Eric Weil mismo nos enseña que las sociedades tradicionales no fueron educadas para el trabajo moderno sino por la violencia de esos terratenientes. Ahora bien, el Estado constitucional es algo “devenido” a partir del Estado autocrático, procede

de él y lleva así la cicatriz de la violencia original de los tiranos hacedores de historia razonable; de no ser así toda la problemática de la *limitación* del poder, propia del gobierno constitucional, perdería todo sentido. La noción de "límite", presente en la definición más formal del Estado constitucional, indica que el Estado es "arbitrario", "violento" en tanto que poder, y que esta arbitrariedad es consubstancial a la "forma" del Estado. Es lo que es llamado en otro lugar la *paradoja política*⁴; todo el análisis de Eric Weil tiende a eludir esta paradoja, permaneciendo en un formalismo político, cuando justamente la teoría del Estado estaba destinada a responder a las insuficiencias de otro formalismo, el de la moral.

Los más notables análisis del gobierno constitucional presuponen esta paradoja de una racionalidad que es también poder, y poder susceptible de volverse sin sentido: es sorprendente, en efecto, que la ley fundamental que hace viable este gobierno procede a instituir oposiciones, limitaciones, compensaciones entre el Estado, las instituciones que lo controlan y los ciudadanos; la independencia del juez, de manera más sorprendente aún, presupone un gobierno que tiene "pretensiones" y puede "abusar" del poder; "el equilibrio del poder en el Estado constitucional es una perpetua patentización de la paradoja política, a saber que la racionalidad que el Estado moderno hace advenir en la historia coincide con el fenómeno del poder, lo cual hace de todo Estado, incluido el Estado constitucional, una autocracia residual. Si es verdad que por la violencia de los príncipes las sociedades tradicionales han accedido a la modernidad, al trabajo organizado y a las técnicas administrativas, ¿no era necesario poner en el centro la paradoja de una violencia que se inicia en la racionalidad o de una razón que pasa por la arbitrariedad del poder, en lugar de limitar el análisis a este doble formalismo, a saber, el del "Estado considerado como forma" y el de las "formas" de gobierno? El esfuerzo por durar, por mantener la unidad y la independencia de la comunidad, que pertenece a la esencia del Estado (proposición 32), introduce necesariamente un tema pasional en el tema racional del Estado⁵.

Por otra parte, la lucha de los grupos y de los estratos por el poder, señalada anteriormente en el tema de la teoría de la "sociedad", es otra fuente pasional del Estado, tan importante, sin duda, como la violencia de los terratenientes; esta lucha forma parte integrante de la naturaleza del Estado en tanto que poder; no que el Estado se reduzca a ser el reflejo de la clase *dominante*; pues, al acceder al poder, un grupo accede precisamente al universal concreto y se sobrepasa así como grupo particular; pero la racionalidad que ejerce, la función universal que asume coinciden con su posición dominante; una teoría de los grupos dominantes (que no se refiere

necesariamente a la teoría marxista de la lucha de clases) es sin duda tan importante para la problemática del poder como la teoría de la educación para el trabajo racional por la violencia.

Finalmente, el Estado es siempre empírico; es tal Estado, amenazado, esforzado por durar, renovado en sí mismo, en tanto que poder, por la lucha por la dominación entre grupos y estratos. El estudio de los "*problemas*" del Estado moderno que termina el análisis del Estado da cuenta, es cierto, de las contradicciones del Estado, tironeado entre lo "racional", y lo "histórico", entre la organización técnica de la "sociedad" y la tradición viviente de la "comunidad". Pero se pone el acento, preferentemente, en la función *razonable* del Estado; esta función razonable consiste en una tarea de "conciliación" entre términos opuestos; de esta manera, la teoría del Estado responde a la cuestión dejada en suspenso al término del análisis de la "sociedad", a saber, la contradicción, desarrollada por la modernidad, entre sociedad y comunidad, entre grupos y estratos. El Estado aparece entonces como la gran síntesis histórica de lo racional y lo histórico, de lo justo y lo eficaz, en orden a "una vida con sentido para todos y comprendida como tal por todos" (179). La prudencia del Estado es la que discierne lo que del patrimonio tradicional es compatible con el progreso de la sociedad técnica, e inversamente qué cambios son compatibles con la moral viviente de la comunidad. El "problema" por excelencia del Estado moderno es hacer coincidir la organización de la sociedad orientada por un criterio de cálculo eficaz y una visión mundial, la tradición de la comunidad, que es propia de un organismo particular que aspira a la independencia y a la duración, la ley del Estado, y finalmente la satisfacción razonable de los individuos.

Así, la filosofía política se propone no sólo resolver realmente las contradicciones de la "sociedad" (II parte), sino también cumplir con la aspiración de la "moral" (I parte) que era, según se vio, la *educación* del género humano para la libertad racional. Pues es precisamente un Estado educador el que aparece al final de la filosofía política; la educación es precisamente esta integración de lo formal (moral), de lo racional (trabajo), de lo histórico (tradición), de lo legal (derecho) en la vida del todo que es el Estado. La prudencia es el arte de esta integración, es la razón misma, pero concreta, histórica, en el mundo. Todo lo que es dicho —y magníficamente dicho— sobre la educación para y por la discusión, sobre los partidos como órganos de la discusión pública, procede directamente de esta teoría del Estado educador y da su verdadero sentido y su profundidad a la teoría del Estado constitucional que anteriormente se había considerado sólo desde el punto de vista de los "métodos" de gobierno.

Sin embargo, esta función razonable del Estado no se comprende sino por la presencia de otra posibilidad: la del abuso del poder. Si esta posibilidad no hubiera estado presente en sordina en todo este análisis, la conciliación de lo justo con lo eficaz y de ambos con la razón (proposición 39) no tomaría la forma de un "problema". Porque esta conciliación es un "problema", y es también una tarea que puede ser cumplida o no. No es por azar que el tratamiento de los problemas del Estado moderno abunde en fórmulas normativas: "el gobierno debe buscar la reconciliación".... (194), "el gobierno debe ser educador" (ibid); "la discusión es el fundamento ideal del sistema constitucional" (203); "es el Estado plenamente desarrollado y sano lo que nos importa" (208); (la palabra "sano" aparece constantemente: págs. 211, 214, 219, 220); "el límite de derecho está trazado por la regla de que el gobierno debe considerarse como el educador de los ciudadanos para la libertad por la libertad" (220).

Este giro ético es tan esencial a este análisis que la problemática del Estado moderno culmina finalmente en una virtud: la virtud de la prudencia, que es la sabiduría en política. El Estado es entonces esta realidad razonable que puede ser también sin sentido.⁶ La filosofía política vuelve así a la moral, no por cierto a la moral formal que ha superado, pero con todo a una moral, a una moral de la virtud en la historia, que encuentra su despliegue en la idea del Estado educador y del gobierno "prudente".

IV

Esta presencia en sordina de lo arbitrario siempre posible del poder estatal no sólo dirige este final normativo de la teoría del Estado; es además esencial a toda consideración de las relaciones de Estado a Estado.

Eric Weil lo dice con fuerza: hemos llegado a un punto de la historia en el que el carácter particular, individual, empírico del Estado constituye un *problema*; la sociedad moderna es mundial por su principio y en principio; la naturaleza violenta del Estado resulta con más evidencia en una filosofía que precisamente identifica "individualidad empírica" y "violencia" (pues las relaciones inmediatas –"soberanas"– entre individuos empíricos son, por su naturaleza, relaciones violentas") (226). ¿No importa ello reconocer que esta violencia de la particularidad debía figurar en la definición del Estado en el mismo nivel que su "forma"?⁷ Ello me parece tanto más claro cuanto que el autor tiene razón en rechazar toda visión global de la política por una filosofía de la historia que, fuera de la acción política misma, pretendiera dar la causa, la ley y el fin de los acontecimientos globales de la humanidad; es "en el nivel de la política, donde se toman las decisiones, donde nacen

y se reabsorben los conflictos" (226), donde es necesario, dice, hablar de política; es en el plano de la acción donde es necesario mostrar la acción de la razón (*ibid*). El autor tiene toda la razón al asumir el problema de la organización social mundial como un problema para el Estado particular, a fin de que el análisis siga siendo político⁷. De donde su proposición 40: "es del interés del Estado particular trabajar por la realización de una organización social mundial a fin de preservar la particularidad moral (o las particularidades morales) que él encarna" (225).

Este análisis tardío de la particularidad se explica así en la filosofía política de Eric Weil: el pensamiento que quiere comprender y comprenderse no encuentra al individuo, lo empírico, la violencia, sino como su "otro"; la particularidad no podía entonces figurar entre los principios de la política; sólo puede aparecer como tema de análisis en el momento en que se torna problema, es decir, en el momento en que la historia hace aparecer un medio razonable para superarla; la individualidad violenta del Estado es así constantemente marginada por la teoría *central* del Estado (en singular) y reservada para un análisis *terminal* que versa sobre "los Estados, la sociedad, el individuo" (225-260). Este proceder es riguroso y se justifica por su realización coherente y finalmente por el todo de la filosofía en tanto que *Lógica de la Filosofía*. ¿Pero da cuenta de la naturaleza del Estado mismo en su plano propio, en el plano de la acción política, en tanto que el Estado es el órgano de *decisión* de una comunidad histórica, por tanto particular, por tanto violenta en la misma terminología del autor? Dicho de otra manera: ¿no era necesario tematizar la conexión de la violencia y la razón en la teoría misma del Estado? Pero entonces el Estado habría dejado de aparecer como la síntesis razonable de las contradicciones engendradas por la "sociedad" del trabajo, la que libera a la reflexión, prisionera del formalismo moral. El Estado habría aparecido entonces como un ser paradójico, inestable, instaurador de la razón y generador de la más grande sinrazón de la historia; al mismo tiempo, toda la teoría del Estado constitucional como instauración de la discusión pública, de los controles y de las limitaciones recíprocas, en una palabra como educador, habría estado mejor fundada.

Dicho esto, la justificación de la proposición 40, citada anteriormente, es muy convincente; en particular, el autor se halla realmente en lo cierto cuando muestra que los Estados modernos, vueltos todos calculadores, estarán cada vez menos inclinados a un conflicto de primera magnitud; pues la sociedad del trabajo, mundial por método, pacífica por esencia, presiona en el sentido de la eliminación de la violencia; por cierto, la no-violencia no conduce la historia—"pues la violencia ha sido y es aún la causa motriz de la historia" (231)—, sin embargo, "el progreso hacia la no-violencia define

para la política el sentido de la historia" (233). Y, con todo, ni el cálculo político, ni la racionalidad del trabajo harán automático el paso a la paz perpetua: la sociedad mundial no existe políticamente con órganos de decisión y de coacción, y la moral mundial de la sociedad industrial sólo niega la violencia, pero no da positivamente un sentido a la existencia de los individuos, ni a la de los Estados, esos grandes individuos históricos; es por ello que, no siendo formulable el sentido de la existencia más que en una comunidad, es en la perspectiva de este sentido comunitario donde es necesario plantear el problema de la sociedad mundial; *la sociedad mundial ha llegado a ser hoy la condición misma de la supervivencia de este sentido, de cada uno de estos sentidos*; ella llega a ser así una tarea política para el Estado particular. Puede fracasar; pero es una *tarea* definida, al alcance del Estado moderno y que confiere su contenido decisivo a lo que anteriormente hemos llamado la *prudencia*, es decir, la sabiduría política⁸.

Del mismo modo que la filosofía política de Eric Weil no tematiza la particularidad de los diversos Estados más que en el momento en que la justifica por su coexistencia razonable en una sociedad mundial, esta misma filosofía política justifica conjuntamente a los *individuos* y los Estados particulares en el final y no en el comienzo de su análisis: proposición 41: "el fin de la organización mundial es la satisfacción de los individuos razonables en el interior de los Estados particulares libres". ¿Qué significa esto? Que el Estado mundial, no competitivo, puramente administrador, ni amenazado, ni agresivo, dejaría el campo libre para la educación de los ciudadanos; la lealtad al régimen, necesidad y desgracia del Estado particular, daría lugar a la lealtad moral hacia una tradición viva, a la virtud, a la amistad. Dicho de otra manera, el Estado mundial no es más que "sociedad" y no es entonces fin en sí mismo; el fin es la libertad de todo hombre en la realización de las morales particulares. Pero sólo la acción política de los Estados históricos trabajando por sobrepasarse a sí mismos puede hacer que el Estado mundial se convierta en este medio de sus supervivencias como Estados educadores no violentos; nada garantiza que el Estado mundial no haya de ser la tiranía de un Estado histórico universalizado por la violencia, a costa de las particularidades nacionales. Eric Weil no cede a ningún fatalismo, ni aun, y sobre todo, al de la razón. Es siempre la prudencia lo que es la clave del porvenir. Hemos llegado a un punto de la historia en el que esta realización razonable puede ser comprendida como la tarea que impone la situación, porque el trabajo y la discusión han llegado a ser efectivamente universales y el Estado mundial coincide con el interés de los Estados históricos y se muestra como la gran oportunidad del individuo. Eric Weil tampoco cede a ninguna utopía

anarquizante, pues serán siempre las comunidades históricas conscientes de su moral y del sentido que dan a la vida las que educarán al individuo para la libertad razonable; nadie inventa la moral: la discusión avanza sobre el vuelo previo de las costumbres y de la tradición; y es siempre el Estado el que orienta a la comunidad generadora de sentido y de dignidad. Pero tampoco se podría acusar al autor de estadolatría: toda la filosofía política demuestra que el Estado histórico se halla pleno de contradicciones: el Estado que no es más que fuerte o que vehicula una moral sólo tradicional o que domina una sociedad sólo racional es algo ya pasado y superado; el autor sostiene que sólo el Estado ha hecho nacer y vivir entre los hombres la conciencia de su propia imperfección, bajo la forma de una voluntad razonable y no bajo los rasgos de la conciencia desgarrada y desesperada. Esta *moral razonable* es lo que finalmente constituye el alma de la filosofía política. Decíamos al comienzo que la política no constituye problema más que para la conciencia moral; en el final del movimiento que va de la moral formal al Estado mundial, la política reencuentra su sentido moral; pero la reflexión pasa ahora por la historia de los hombres: lo que era problema para el individuo replegado sobre sí mismo se revela como el problema que la acción política plantea realmente y cuyas condiciones reales de solución son creadas por la acción política. *La última palabra queda, sin embargo, a la prudencia de los gobernantes, que son individuos.* Sólo la filosofía política autoriza a decir que finalmente “el individuo razonable se halla por encima del Estado” (254), porque inicialmente “el sentido del Estado se halla en la existencia libre y razonable” (237). Pero esta verdad final del individuo pasa por la mediación del Estado: es el precio de un individualismo, de un verdadero personalismo. Quien acepta este largo rodeo, esta sucesión de los intermediarios indispensables, descubre el principio de una acción con sentido y, por encima de la transacción, la posibilidad de un más allá de la acción, la posibilidad de la “teoría”, de la “visión del sentido”, en una palabra, de la filosofía como discurso: pero ya no se trata de la política, pues ya no se está en la categoría de la acción.

Cuando comparo este libro con el que yo elogiaba en una crónica anterior⁹, el *Ensayo sobre el Mal* de Jean Nabert, me pregunto cómo dos obras tan importantes pueden ser posibles al mismo tiempo y verdaderas a la vez. Tal cuestión puede ayudar a comprender y a aceptar la presente obra.

Se puede decir que una reflexión sobre el mal permite profundizar la filosofía política en una doble dirección. Por un lado también esta reflexión supera el simple formalismo moral que distingue lo válido y lo no válido; pero lo supera en dirección a un principio del mal que llama causalidad

impura, secesión de las conciencias; esta profundización concierne a la filosofía política, pues, al sobrepasar el formalismo en dirección al mal radical, ya no permite identificar simplemente individuo y violencia como lo hace la filosofía política, sino que discierne un efecto o un signo del mal en toda realidad histórica, incluido el Estado; en una palabra, una reflexión sobre el mal obliga a tematizar la coincidencia original de la violencia y la razón en el Estado, lo cual repugna a la filosofía política. ¿Queda descalificada la filosofía política por ello? No lo creo; he intentado mostrar, por el contrario, que los temas más importantes de la teoría del Estado moderno surgían reforzados de esta confrontación con el mal del poder; en este sentido, Eric Weil tiene razón: es sobre el terreno de la acción política donde puede y debe ser perseguida una reducción real de la violencia en la historia.

Pero —y es la segunda contribución de una reflexión sobre el mal a la filosofía política— la profundización de la conciencia del mal descubre un deseo de justificación que atraviesa toda acción histórica y requiere una regeneración radical del yo; entonces la política encuentra su sentido *al mismo tiempo que su límite* en este deseo de justificación; desde el punto de vista de esta reflexión sobre el mal radical, la política es una empresa de culpabilidad calculada, de reducción de la violencia, que se mantiene más aquí de la regeneración radical y sólo conserva al género humano; Eric Weil lo dice: el Estado apunta a la *supervivencia*. La tarea de la política es la continuación de la historia: los problemas radicales se plantean más allá. Una tarea de la filosofía sería entonces mostrar cómo es posible participar a la vez en una empresa de reducción de la violencia por la política y de regeneración del yo por la mediación. Esta consideración nos acerca quizá más de lo que podría parecer a la filosofía de Eric Weil, ya que también él conduce al pensamiento, a través de “la acción” (a través de la acción razonable como política), hacia la *teoría*, “cuya realidad es presupuesta por la investigación y por la acción, por toda cuestión y por todo discurso, aun por el discurso que la niega” (260). Pero entonces sería necesario reencontrar en el individuo mismo, además de la violencia, el deseo de justificación que es la fuente de la libertad razonable, a la que el Estado mismo se halla ordenado como a su fin.

Notas

¹ Eric Weil, *Philosophie Politique*, Vrin, 1956.

² "Es esencialmente el olvido del nacimiento histórico del universal y de la exigencia de la universalidad de la moral en la moral viviente lo que se encuentra en el origen de los errores de la reflexión. Ella olvida que ella misma existe en la historia, habla como si el universal preexistiera al mundo en el que los hombres viven y son morales, inmorales o amorales. Para volver al punto del que hemos partido aquí, ella habla como si la moral formal debiera buscarse un contenido. Ahora bien, es la moral viviente la que, transformándose, ha producido la exigencia de universalidad de la moral: no se trata de encontrar un contenido a una forma vacía, sino de informar lo que es por lo que la realidad ha engendrado como exigencia real." (111)

³ "La forma que ahora constituye nuestro sujeto es pura forma, pero ya no es la forma de la simple racionalidad (técnica): es la de la razón (por no decir razonabilidad), forma que informa, lo que concierne al todo del Estado..." (157)

⁴ "Le paradoxe politique", *Esprit*, mayo 1957.

⁵ He aquí una cita de Eric Weil muy cercana a lo que llamo la paradoja política: "el problema es acceder a la razón y durar, durar para acceder a la razón, y este problema debe ser resuelto en el plano de lo empírico, de la violencia, de las pasiones de los grupos y de los estratos, de la competencia y de las luchas entre los Estados, también en el plano del trabajo y del poder que él otorga, por tanto en el plano de la organización y de la riqueza" (195).

⁶ Es por ello que "no está dicho que esta prudencia se encuentre siempre del lado del gobierno. El verdadero hombre de Estado no detenta necesariamente el poder y el ciudadano puede tener razón contra el gobierno, el buen ciudadano contra el mal gobierno" (197).

⁷ "Hasta este momento nuestras reflexiones han procedido desde el punto de vista del Estado particular: la tarea del gobierno era mantener la unidad y la independencia del Estado, junto con su moral viviente. Las relaciones entre los Estados no se presentaban sino en cuanto que influían sobre la vida interior del Estado individual" (225).

⁸ "La reconciliación de las morales históricas con una organización mundial de la lucha contra la naturaleza exterior es el problema del mundo moderno: la contradicción entre ellas no se resolverá sino en la liberación de las morales, no a pesar de, sino por la organización de la sociedad mundial. Es de interés para todo Estado trabajar en la solución racional de este problema" (240).

⁹ *Esprit*, julio 1957.

Capítulo XII

Acontecimiento y sentido

El presente coloquio* se intitula "La teología de la historia". Es un título que suscita en nosotros una cuestión: ¿qué paso adelante queremos dar con respecto a los coloquios precedentes? Admite que éstos se mantenían en grados diversos en los límites de una investigación sobre el lenguaje. La cuestión es, pues: ¿cuál es el sentido de desplazar el debate sobre el lenguaje en beneficio de éste sobre la historia? Es una cuestión que viene a tener una relación precisa con la situación actual de las teologías protestante y católica en Alemania y en otras partes, obsérvanse, efectivamente, en Pannenberg, Moltmann, Metz y otros, tentativas diversas para substituir la teología de la palabra por la teología de la historia.

Se puede dramatizar el debate centrándolo en un antagonismo inicial acerca de la noción de acontecimiento. Visto desde el punto de vista de los nuevos teólogos, el debate sería éste: para la teología de la palabra, el acontecimiento por excelencia es un acontecimiento de habla, a saber, la predicación del Evangelio, mientras que el sentido del acontecimiento es la posibilidad de aplicarlo a nosotros mismos aquí y ahora en la decisión de la fe. A esto la teología de la historia responde: el acontecimiento por excelencia es lo que ha ocurrido, es el hecho histórico respetado en su alteridad y su distancia; el criterio de su sentido no es la posibilidad existencial de interpretarlo hoy día, sino su inserción en la historia universal, la que es la verdadera mediación, accesible a la razón histórica, entre el acontecimiento anterior y aquel de hoy día.

Mi intención, en esta sesión de apertura no es en modo alguno arbitrar un debate tal en el plano teológico en el que se desarrolla, lo que, en el mejor de los casos, podría ser el tema de una sesión de clausura. Quisiera

* Se refiere Ricoeur a los coloquios filosóficos que organizaba Enrico Castelli con el Centro Internacional de Estudios Humanísticos y el Instituto de Estudios Filosóficos de Roma. En estos coloquios el autor ha realizado aportaciones memorables como "Hermenéutica y crítica de las ideologías" y "La hermenéutica de la secularización", que esta Editorial ha recogido en sus volúmenes *Hermenéutica y Acción* y *Ética y Cultura* (E.G.).

más bien dedicarme a un trabajo de escombramiento, que llevaré a cabo en el plano de una hermenéutica filosófica próxima a la de Hans-George Gadamer.

Quisiera desarrollar dos temas:

1. Colocándome en primer término del lado de las teologías de la palabra para explicitar sus condiciones de inteligibilidad, querría mostrar que la especie de teología de la palabra que sirve de blanco a la nueva teología de la historia reposa en una concepción psicologizante y existencial del acontecimiento de habla que ha sido ya superado por la hermenéutica filosófica; este trabajo de rectificación interna de la hermenéutica del lenguaje girará esencialmente en torno de la *dialéctica del acontecimiento y del sentido* a que debe su título el presente ensayo.

2 Colocándome luego del lado de los teólogos de la historia, examinaré algunos de los conceptos que utilizan: acontecimiento histórico, conexión o contexto histórico, historia universal, fin anticipado de la historia; y me preguntaré si tales conceptos pueden ser establecidos sobre otras bases que no sean la dialéctica del acontecimiento y del sentido que surgió en la primera parte. En otros términos, una teología que quisiera substituir por el criterio de la historia universal aquel de la actualización de la palabra en la decisión de la fe ¿se sustrae a las *condiciones hermenéuticas de un discurso* sobre la historia y sale del espacio hermenéutico delimitado por la dialéctica del acontecimiento y del sentido en el discurso?

Al término de estas dos partes, propondré, a manera de conclusión, algunas reflexiones sobre la noción de *Kairós*, tal como Enrico Castelli la ha propuesto a nuestra reflexión¹.

Inicio, pues, la primera de las dos tareas: la revisión filosófica del concepto de acontecimiento de habla.

I. Acontecimiento y sentido en el habla

Procederé paso a paso, etapa por etapa.

1. Justificación de la noción de acontecimiento de habla

Quisiera ante todo establecer un primer punto: ¿en qué plano, en virtud de qué especie de investigación está justificada la noción de acontecimiento de habla?

La lingüística moderna nos da la respuesta; la noción de acontecimiento de habla es legítima, e inclusive se impone, desde que se considera el paso de una lingüística de la lengua o del código a una lingüística del discurso

o del mensaje. Esta distinción proviene, por supuesto, de Ferdinand de Saussure y de Louis Hjelmslev: lengua –habla, dice el primero; esquema –uso, dice el segundo; agreguemos, en el lenguaje de Chomsky: competencia –actuación. Pero hay que sacar todas las consecuencias filosóficas de esta dualidad: a saber, que la lingüística del discurso tiene reglas distintas de las de la lingüística de la lengua. El lingüista francés Émile Benveniste es el que ha ido más lejos en esta oposición de estas dos lingüísticas. Para él, no se edifican ellas sobre la misma unidad; si el signo (fonológico o lexical) es la unidad de base de la lengua, la frase es la unidad de base del discurso. Es, pues, la lingüística de la frase la que sustenta la teoría del acontecimiento de habla. Hago pie en cuatro rasgos de esta lingüística de la frase; me servirán seguidamente para elaborar la hermenéutica del acontecimiento y del sentido.

Primer rasgo: El discurso es realizado cada vez de manera temporal y actual; en tanto que el sistema de la lengua es virtual y está fuera del tiempo, Émile Benveniste llama “instancia de discurso” este acceder del sistema al acontecimiento.

Segundo rasgo: En tanto que la lengua carece de sujeto –en el sentido de que la pregunta “quién habla” no es válida a su nivel–, el discurso remite por sí mismo a su propio locutor en virtud de un juego complejo de indicadores, tales como los pronombres personales; la instancia del discurso, diremos, es *sui-referencial*.

Tercer rasgo: Mientras que en la lengua los signos no remiten más que a otros signos en el interior del mismo sistema, mientras, pues, la lengua está sin mundo, como lo está sin temporalidad y sin subjetividad, el discurso es siempre con referencia a alguna cosa: se refiere a un mundo que pretende describir, expresar, representar; en el discurso se realiza la función simbólica del lenguaje.

Cuarto rasgo: Mientras que la lengua es solamente la condición de la comunicación a la cual suministra sus códigos, es en el discurso donde los mensajes se intercambian; en este sentido, sólo el discurso tiene no solamente un mundo sino también un “otro”, un alguien, un interlocutor al cual está dirigido.

Estos cuatro rasgos juntos constituyen la palabra en acontecimiento que es el movimiento de actualización de la lengua en discurso. Toda apología del habla como acontecimiento es en consecuencia significativa si –y solamente si– hace aparecer esa relación de actualización, gracias a la cual nuestra competencia lingüística se actualiza. Pero la misma apología se torna un abuso en cuanto este carácter de acontecimiento es extendido

de la problemática de la actualización en que es válida a otra problemática: la de la comprensión.

¿Qué es, en efecto, comprender un discurso?

La respuesta a esta pregunta será nuestra segunda etapa.

2. Acontecimiento y sentido

Todo discurso es actualizado como acontecimiento, pero todo discurso es comprendido como sentido.

No es el acontecimiento en tanto que fugitivo lo que nosotros queremos comprender sino su sentido en tanto durable. Entendámonos bien: al decir esto, no damos un paso atrás, volviendo de la lingüística del habla a la lingüística de la lengua: en la lingüística del habla se articulan el acontecimiento y el sentido. Esta articulación constituye el nudo de todo el problema hermenéutico. Como la lengua al actualizarse en discurso va más allá de sí y entra en el acontecimiento del habla, lo mismo el habla, al entrar en el proceso de la comprensión, va más allá de sí y entra en el sentido; este ir más allá del acontecimiento y entrar en el sentido es un carácter de la misma habla; atestigua la intencionalidad del lenguaje, la relación en él de la *noesis* y del *noema*; si el lenguaje es un *meinen*, una intención, un querer decir, no es sino a favor precisamente de esta *Aufhebung* –esta supresión– en virtud de la cual el acontecimiento es “sobrepasado y retenido” en una intención de un sentido.

Esto es lo que se desconoce fundamentalmente en toda hermenéutica romántica, psicologizante e historizante del acontecimiento de habla, como se va a ir comprendiendo poco a poco.

Para hacer aparecer esta “supresión” del acontecimiento en el sentido, quisiera usar como piedra de toque el destino de la instancia de discurso en sus dos modos de actualización: la palabra viva y la escritura. No es que yo considere la escritura, como Jacques Derrida, como algo radicalmente distinto del habla, en virtud de un exceso de atención al habla, a su voz y a su *logos*. Querría, al contrario, mostrar que lo que llega en la escritura es la manifestación plena de lo que está en su estado virtual, naciente e incoativo, en el habla viva: a saber, la separación del sentido con respecto al acontecimiento.

Este proceso no puede dejar de concernir a la hermenéutica, en la medida en que esta está por privilegio ligada con la exégesis de los textos. Lo que hay que mostrar aquí, pues, es que esta fijación no es una aventura contingente sino la consumación plena de lo que acabamos de llamar la supresión del acontecimiento en el sentido; de esta manera, la hermenéutica

procede básicamente de este ir más allá del acontecimiento hacia el sentido, sancionado y consagrado por el cambio del habla en la escritura.

A fin de que se entienda este cambio, volvamos a los cuatro rasgos con los cuales hemos caracterizado el acontecimiento del habla.

El discurso, empezábamos por decir, no existe más que en una instancia de discurso temporal y actual. Este primer rasgo se realiza de manera diferente en la palabra viva y en la escritura; en el habla viva, la instancia de discurso posee el carácter de la palabra que huye; el acontecimiento aparece y desaparece. Tal la razón por la que hay un problema de fijación, de inscripción. Lo que se quiere fijar no es sino lo que desaparece; si, por extensión, se puede decir que se fija la lengua —inscripción del alfabeto, inscripción del léxico, inscripción de la sintaxis—, es a título de instrumento para la fijación de solo eso que hay que fijar, el discurso, de solo eso que hay que fijar porque desaparece; el sistema intemporal no aparece ni desaparece; simplemente, no llega. Éste es el momento justo de recordar el mito de *Fedra*: la escritura ha sido dada a los hombres para “prestar auxilio” a la “debilidad del discurso”, debilidad que es la misma del acontecimiento; el don de los *grammata* —de esta cosa “exterior”, de estas “huellas exteriores”, de esta alienación materializante— no es sino el de un remedio aplicado a nuestra memoria; el rey de la Tebas egipcia bien puede responderle al dios Theuth que la escritura es un falso auxilio, por cuanto coloca la conservación material en el lugar de la verdadera reminiscencia y el semblante del saber en el lugar de la verdadera sabiduría; esta inscripción, a pesar de sus peligros, es el destino verdadero del discurso. ¿Qué es lo que la escritura fija, en efecto? No el acontecimiento del decir sino lo dicho del decir. Entendemos por lo dicho del decir esta exteriorización intencional constitutiva de la intención del discurso, gracias a la cual el *sagen* —el decir— quiere transformarse en *Aussage*, enunciación, enunciado. En suma, lo que se escribe, lo que se inscribe, es el *noema* del decir, es el sentido del acontecimiento del habla, no el acontecimiento en cuanto tal.

El destino de los otros tres rasgos del discurso, en el paso de la palabra a la escritura, nos permitirá precisar el sentido de esta elevación del decir a lo dicho.

En el discurso, decíamos —y era el segundo rasgo diferencial respecto de la lengua—, la frase designa a su locutor mediante diversos indicadores de subjetividad y de personalidad. Ahora bien, en el discurso hablado, esta referencia del discurso al sujeto que habla presenta un carácter de inmediatez que se puede expresar de la manera siguiente: la intención subjetiva del sujeto hablante y el sentido del discurso se sobreponen de tal manera que son la misma cosa comprender lo que el que habla quiere decir y lo que su

discurso quiere decir; la ambigüedad de la expresión francesa *vouloir dire*, alemana *meinen*, inglesa *to mean*, atestigua esta superposición; son casi la misma cosa preguntar: ¿qué quiere usted decir?" y "¿qué quiere decir eso?". Con el discurso escrito, la intención del autor y el sentido del texto dejan de coincidir; esta disociación del sentido verbal y de la intención mental es lo que verdaderamente está en juego cuando se trata de la inscripción del discurso; no que se pueda concebir un texto sin autor; lo que ata al locutor al discurso no está abolido sino distendido y complicado; la disociación del sentido y de la intención es otra aventura de la referencia del discurso al sujeto que habla; el curso del texto se sustrae desde entonces al horizonte finito de lo vivido por su autor, lo que el texto dice importa ahora más que lo que el autor quiso decir, y toda la exégesis desarrolla sus procedimientos en el circuito de un sentido que rompió sus amarras con la psicología de su autor; para retomar la expresión de Platón, el discurso escrito no puede ya ser "auxiliado" por todos los procedimientos en los cuales el discurso oral se sustenta para ser comprendido: entonación, relación, mímica, gestos: en este sentido, la inscripción en "impresiones exteriores", que parece al comienzo alienar el discurso, marca la verdadera espiritualidad del discurso; en lo sucesivo, solamente el sentido "presta auxilio" al sentido, sin el pico de cuenta de la presencia psicológica y carnal del autor; pero decir que el sentido presta auxilio equivale a decir que la interpretación es el único "remedio" para la debilidad de un discurso que su autor no puede ya "salvar".

Por vez tercera el acontecimiento es superado por el sentido; el discurso, decíamos, es lo que se refiere al mundo, a un mundo. En el discurso hablado esto quiere decir lo siguiente: aquello a lo que el diálogo se refiere, en última instancia, es la situación común a los interlocutores; esta situación que circunda en cierto modo al diálogo y cuyas señales pueden ser mostradas, sea con el dedo por el gesto, sea designado de manera ostensiva, déctica, por el discurso mismo, por el sesgo de esos otros indicadores que son los demostrativos, los adverbios de tiempo y de lugar, los tiempos del verbo. En el discurso oral diremos que la referencia es ostensiva. ¿Qué pasa con el lenguaje escrito? ¿Diremos que el texto carece ya de referencia? Esto sería confundir referencia con mostración, mundo y situación.

El discurso no puede no ser sino en relación a alguna cosa. Al decir esto tomo distancia en lo que se refiere a toda ideología del texto absoluto. Solamente algunas escrituras sofisticadas satisfacen este ideal del texto sin referente; son textos en que el juego del significante se ha liberado del significado; pero esta neo-formación tiene solamente valor de excepción y no puede suministrar la clave de todos los demás textos que, de una manera

u otra, hablan del mundo. Pero en relación con qué entonces existen los textos cuando nada puede ser mostrado? Lejos de decir que el texto carece entonces de mundo, diré sin paradoja que solamente ahora el hombre tiene un mundo y no solamente una situación. Del mismo modo que un texto libera su sentido de la tutela de la intención mental, libera también su referencia de los límites de la referencia ostensiva. El mundo es para nosotros el conjunto de las referencias abiertas por los textos; así, hablamos del “mundo” griego, no ya para designar lo que fueron las situaciones para aquellos que las vivieron sino para designar las referencias no-situacionales que sobrevivieron a la desaparición de las primeras y que están en lo sucesivo abiertas como modos de ser posibles, como dimensiones simbólicas de nuestro ser-en-el-mundo. Para mí, esto es el referente de toda la literatura, no ya el *Umwelt* de las referencias ostensivas del diálogo, sino el *Welt* proyectado por las referencias no-ostensivas de todos los textos que habremos leído, comprendido y amado. Comprender un texto es hacer patente al mismo tiempo nuestra propia situación o, si se prefiere, interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que hacen de nuestro *Umwelt* un *Welt*. Esta ampliación del *Umwelt* en *Welt* es lo que nos permite hablar de referencias que abren el mundo. Aquí se manifiesta nuevamente por la escritura la espiritualidad del discurso que nos libera de la visibilidad y de la limitación de las situaciones, abriéndonos un mundo, vale decir, nuevas dimensiones de nuestro ser-en-el-mundo.

En este sentido, Heidegger tiene razón cuando dice –en su análisis del *verstehen* en *Sein und Zeit*– que lo que en primer término se comprende en un discurso no es un otro sino un proyecto, o sea, el esbozo de un nuevo ser-en-el-mundo. Únicamente la escritura, emancipándose no sólo de su autor sino de la estrechez de la situación dialogal, revela este destino del discurso, que es proyectar un mundo.

Al ligar así la referencia con la proyección del mundo no sólo encontramos a Heidegger sino también a Wilhelm von Humboldt, para quien la gran justificación del lenguaje era instaurar la relación del hombre y el mundo. Suprimase esta función referencial, y no queda más que el juego absurdo de los significantes errantes.

Pero la complementación del discurso en la escritura es quizás el más ejemplar en el caso del cuarto rasgo; solamente el discurso está dirigido a alguien; la lengua, no. Es el fundamento de la comunicación. Pero una cosa es el discurso cuando se lo dirige a un interlocutor igualmente presente en la situación de discurso, y otra cuando está virtualmente escrito para cualquiera que lo pueda leer. La estrechez de la relación dialogal *estalla*. En lugar de dirigirse solamente a ti, segunda persona, el escrito se dirige a

la audiencia que ha creado al efecto. Esto también marca la espiritualidad de la escritura, contrapartida de su materialidad y de la alienación que ella impone al discurso. Lo que está frente a lo escrito es cualquiera que sabe leer. La copresencia de los sujetos hablantes cesa de ser el modelo de todo "acuerdo", la relación escribir-leer deja de ser un caso particular de la relación hablar-escuchar. Pero al mismo tiempo el discurso queda revelado como discurso en la universalidad de su dirección. Al sustraerse a la fugacidad del acontecimiento, a los límites de lo vivido por su autor, a la estrechez de la referencia ostensiva, el discurso se sustrae a los límites del frente-a-frente; ya no hay auditor visible; un lector invisible desconocido ha venido a ser el destinatario no privilegiado del discurso.

Resumamos lo obtenido con esta discusión: la noción de acontecimiento de habla, alcanzada en la actualización de la lengua en discurso, es solamente uno de los polos del par acontecimiento-sentido, cuya dialéctica completa no se cumple sino en el paso del habla a la escritura. La noción de acontecimiento, por choque en retroceso, se encuentra diversificada según las figuras sucesivas de la dialéctica del acontecimiento y del sentido. El acontecimiento es, para empezar, *la actuación* misma, opuesta polarmente al *noema* de la intención. El acontecimiento es luego la intención mental del locutor, opuesta polarmente a la significación verbal del texto mismo. El acontecimiento es también la situación a la cual el diálogo hace referencia ostensiva, a la que se opone la dimensión mundo del discurso escrito. El acontecimiento, en fin, es la dirección al destinatario original del discurso, a lo que se opone la universalidad del "cualquiera que sabe leer". Así, de cuatro maneras diferentes, el discurso llega a ser acontecimiento, y de cuatro maneras distintas el acontecimiento se traspasa al sentido: por la fijación que lo sustrae a la desaparición, por la disociación que lo sustrae a la intención momentánea del autor, por la apertura a un mundo que lo arranca a los límites de la situación de diálogo, por la universalidad de una audiencia ilimitada. En todas esas maneras, el sentido está más allá del acontecimiento. Allí tiene su origen el problema hermenéutico.

Aquí comienza nuestro tercer paso: ¿qué ocurre con la actualización del sentido por el lector?

Digo: nuestro tercer paso, pues si la lengua se traspasa más allá de sí, al discurso, si en el discurso el acontecimiento se traspasa más allá de sí, al sentido, hay que decir ahora que el sentido se traspasa más allá de sí, a un nuevo acontecimiento de discurso, que es la interpretación misma.

3. La interpretación como acontecimiento de discurso

Sin duda es aquí donde la hermenéutica filosófica es la más crítica frente a la hermenéutica romántica y psicologista de Schleiermacher y de Dilthey. Si ella se ha descaminado es porque tomó la situación de diálogo como medida de la operación hermenéutica aplicada al texto. Y, al contrario, es ésta la que revela el sentido de lo que es ya hermenéutico en la comprensión dialogal. Llevar un texto al habla es verdaderamente producir un nuevo acto de discurso que en modo alguno puede pretender ser idéntico al acto inicial de discurso.

Si volvemos por una última vez a los cuatro rasgos de la dialéctica del acontecimiento y del sentido, tales como aparecen en la producción de la escritura, los rasgos de la dialéctica inversa del sentido y del acontecimiento en la producción de la lectura son fáciles de discernir.

Al principio, se muestra que el acontecimiento del habla en la lectura no tiene por correspondiente un texto que habla sino un texto mundo; es lo que significa ahora el hecho de la inscripción. En la relación asimétrica del texto y del lector, uno solo habla por los dos. Es la razón por la que trasladar un texto al habla es una cosa distinta de escuchar. Si todavía se puede hablar de un acto conjunto del texto y del lector, así como Aristóteles hablaba del acto conjunto del que siente y de lo sentido en la sensación, se puede llamar analógicamente “escucha” al significado del sentido; el acceso al habla, en efecto, sigue las prescripciones del texto como el director de orquesta obedece las instrucciones de la partitura musical. Pero así como la notación musical y la ejecución del artista de carne y hueso forman una pareja de género único, la significación del sentido en la lectura no es la repetición del acontecimiento en un nuevo elemento sino la producción de un acontecimiento partiendo del texto, en tanto que éste marcaba la *Aufhebung* del acontecimiento en el sentido.

Los rasgos siguientes de la conversión del texto confirman y acentúan la no-simetría de la relación sentido-acontecimiento en la lectura.

Comprender un texto, diremos, no es alcanzar la intención del autor; aquí es quizá donde la oposición a la hermenéutica romántica es más viva; en este aspecto, el ideal de “congenialidad” ha desempeñado un papel desastroso; es conocido el *slogan* que al parecer proviene de antes de los románticos, pues Kant lo conoce y lo cita: comprender a un autor mejor que lo que él mismo se comprendió. La disyunción del sentido y de la intención crea una situación absolutamente original; nosotros hemos perdido el “auxilio” de la intención del autor, que muy a menudo nos es desconocida y que, en el mejor de los casos, debe ser presumida sin más desde ella misma.

Como gusta de decir Gadamer, si fuera suficiente comprender al autor de un poema para comprender el poema, entonces podría crearlo yo mismo. El hecho de que el sentido sobrepase a la intención significa precisamente que la comprensión se mueve en un espacio no psicológico, propiamente semántico, que el texto, escindiéndose de la intención mental, ha recortado. Es en este lapso cuando la comprensión debe construir una hipótesis de sentido, apostar a su plausibilidad y validar su probabilidad mediante procedimientos críticos. La necesidad de una lógica de la probabilidad es la contrapartida de lo que se puede llamar el silencio o el mutismo del texto.

Otro tanto hay que decir de la comprensión de un texto en cuanto a sus referencias; no es la situación de discurso lo que hay que comprender, sino lo que, en la referencia no ostensiva del texto, apunta hacia un mundo en el cual se hace patente la situación del lector así como la del autor. Menos que nunca se refiere la comprensión a un autor que hay que resucitar; ella misma no se dirige a su situación, sino que se dirige hacia las proposiciones del mundo abiertas por las referencias del texto; comprender el texto es seguir su movimiento desde el sentido hacia la referencia, de lo que él dice hacia aquello sobre lo cual dice. Más allá de mi situación de lector, más allá de la situación del autor, yo me dirijo hacia los modos posibles de estar-en-el-mundo que el texto me abre y me descubre; es lo que Gadamer llama la "fusión de los horizontes" en la comprensión histórica. Nada es menos intersubjetivo y dialogal que este encuentro con un texto, allí donde él no está y donde yo no estoy, en dirección del horizonte del mundo hacia lo cual cada una de las situaciones es transgredida. Entonces, si nosotros conservamos el lenguaje de la hermenéutica romántica cuando habla de franquear la distancia, de hacer propio —de apropiarse— lo que era otro, extraño, será al precio de un correctivo importante; lo que hacemos propio, aquello de que nos apropiamos, no es algo vivido extraño, no es una intención distante, no es una situación de otros tiempos, sino el sentido que está más allá del acontecimiento y el horizonte de mundo al cual éste hace referencia. Esta apropiación del sentido y de la referencia no encuentra ya ningún modelo en la fusión de las conciencias, en la empatía o la simpatía, ni en ninguna peripecia de la intersubjetividad. El advenimiento al lenguaje del sentido y de la referencia de un texto sería, antes que el reconocimiento de un otro, el advenimiento al lenguaje de un mundo.

En fin, según la cuarta y última dialéctica del acontecimiento del habla y del sentido del discurso, si es verdad que el texto está abierto a cualquiera que sabe leer, es absolutamente falso que la tarea hermenéutica sea medida por lo que ha podido comprender el destinatario original del

texto; las cartas de San Pablo no me son menos dirigidas a mí que a los Romanos, a los Gálatas, a los Corintios, a los Efesios, etc. A decir verdad, sólo el diálogo tiene un 'tú'; el texto es para quienquiera que sabe leer o puede leer. La omnitemporalidad del sentido significa que está abierto a toda lectura. Desde entonces, la historicidad de la lectura es la contrapartida de esta omnitemporalidad; puesto que el texto se ha soltado de su autor, de su situación, de su primer destinatario, puede siempre procurarse nuevos lectores, la novedad de los lectores y de las lecturas es la consecuencia de la transgresión del primer acontecimiento en la universalidad del sentido. En este aspecto, la escritura es la mediación ejemplar entre dos acontecimientos de habla; un acontecimiento de habla no suscita un nuevo acontecimiento de habla sino a condición de que se suprima el sentido; sólo esta universalidad especial, esta universalidad de lo *dicho*, inscrito en la letra, puede engendrar nuevos acontecimientos de discurso. La etapa que viene después del acontecimiento del sentido es el recurso de que disponen todas las nuevas actualizaciones.

Tal la razón de por qué una hermenéutica que se construye sobre la categoría única del acontecimiento del habla no llega a la dialéctica fundamental del acontecimiento y del sentido —dialéctica que la lectura recorre en sentido inverso. Por la misma razón, tal hermenéutica es incapaz de comprender el carácter irreductible de la secuencia habla-escritura-habla. Quizá no haya tradición posible, salvo por la mediación de un sentido que va más allá del acontecimiento inscrito de una manera y otra y ofrecido a la invención del habla nueva. El cortocircuito habla-habla condena a la búsqueda de una eterna contemporaneidad. Sin duda, es preciso que el sentido esté inscrito, que forme "depósito", o, si se prefiere el lenguaje de Merleau-Ponty, que se "sedimente", para que sea posible una actualización nueva; pero entonces la recuperación del sentido nada tiene que ver con la repetición de la intención primera de la situación original.

Pienso que eso tiene una gran importancia para lo que se ha llamado la teología de la palabra. Nuestro análisis precedente no suministra el medio de una crítica propiamente teológica de esta noción. Al menos, la hermenéutica filosófica que hemos desarrollado nos pone en guardia contra una concepción de la teología de la palabra que se edificaría sobre la categoría única del acontecimiento del habla; lo que hay que pensar siempre es la dialéctica del acontecimiento y del sentido; y si nuestro análisis es exacto, esta dialéctica no estaría completa, en el plano teológico igualmente, sino en una teología de la palabra que sería total y esencialmente, y no a título secundario y accidental, una teología del habla y de la escritura, de la escritura y del habla.

II. Acontecimiento y sentido en la historia

Al término de esta autocritica, de este ensayo de rectificación interna de la hermenéutica, estamos en condiciones de volvernos hacia las teologías de la historia. Como lo dije en la introducción, no entraré en el debate teológico en cuanto tal; me limitaré a interrogar críticamente los instrumentos de pensamiento que emplean estos teólogos.

La cuestión que planteo es ésta: una teología de la historia, consciente de las insuficiencias y las aporías de una teología del acontecimiento del habla, ¿se sustrae a las condiciones hermenéuticas que nuestra discusión ha hecho aparecer, o sea, en cuanto a lo esencial, a la dialéctica del acontecimiento y del sentido?

Entendámonos bien: yo reconozco la originalidad del punto de partida de la teología de la historia en relación con la teología de la palabra; mi propósito no es, pues, en modo alguno reductor; la teología de la historia parte, por lo demás, de la teología de la palabra.

Si yo digo que reconozco la originalidad de este punto de partida, es precisamente porque el género de hermenéutica que he propuesto es capaz de reconocer la validez de este desplazamiento. A diferencia de una hermenéutica centrada en el acontecimiento de lenguaje y en una decisión existencial, por consiguiente en la subjetividad, se propone ella llevar al lenguaje una experiencia hermenéutica constituida en una esfera distinta de la del lenguaje. Ciertamente, el lenguaje, en tanto que medio de esta experiencia, le es co-originario; pero él saca de esta experiencia su densidad y, si se me permite, su consistencia ontológica.

Así antes de plantear preguntas embarazosas a la teología de la historia, la hermenéutica va a su encuentro, mientras procede al mismo tiempo a una descentración similar a la suya.

Este retorno a su fuente en *Sein und Zeit*, donde el comprender y el interpretar están reconocidos como modos de ser antes de que una concepción explícita del discurso y del enunciado sea elaborada; en términos heideggerianos, la apofántica o teoría de los enunciados, es segunda en relación con la hermenéutica, o sea, con la teoría del comprender como modo de ser en la estructura del ser-en-el-mundo. Con Gadamer, esta prelación de la hermenéutica frente a la apofántica toma la forma precisa de una presencia de la experiencia de la obra de arte y de la experiencia de la historia respecto de la teoría del lenguaje, que vuelve a la tercera posición en el orden de las razones.

Esta anterioridad de la hermenéutica estética e histórica respecto de la hermenéutica lingüística se refleja en el interior mismo de la hermenéutica

del lenguaje; la teoría central de esta hermenéutica consiste efectivamente en que el acuerdo —la *Verständigung*— a que aspiran el diálogo, la traducción, la interpretación, la ejecución musical o teatral, es acuerdo en torno de la cosa misma y no transferencia en lo vivido de otro. Mi propio análisis de la dialéctica del acontecimiento del habla se desliza hacia su sentido y éste hacia su referencia, que puede ser la experiencia histórica misma. Yo he insistido suficientemente sobre el desasimiento del sujeto hasta en la apropiación del sentido para poder decir que pertenecemos a la historia y la comprendemos como horizonte de nuestra existencia antes de ser tomados por el acontecimiento del habla que proclama su sentido.

Si somos capaces, pues, desde el seno de una posición hermenéutica de comprender el interés, la fuerza, el derecho, de una posición por la cual la historia es el lugar del sentido, estamos también justificados en plantear algunas cuestiones a esta teología de la historia y en preguntarle si ella se sustrae a las condiciones hermenéuticas de un discurso sobre la historia y si inclusive tiene plena conciencia de estas condiciones.

Propongo volver a algunos de los temas de la teología de la historia desde el punto de vista de las condiciones de su propio discurso. Cada uno de estos temas nos va a proporcionar la ocasión de poner a prueba y de profundizar uno u otro aspecto de la dialéctica del acontecimiento y del sentido. Esta profundización no se hará en vano: nos permitirá en conclusión aproximarnos al tema mismo de Enrico Castelli, el del *Kairós*, del tiempo oportuno, lo que una teología del acontecimiento del habla, sin más, no habría permitido hacer.

Consideraré cuatro temas que me parecen proporcionar los puntos de encuentro más importantes en la discusión sobre la teología de la historia.

1. La noción de acontecimiento histórico

Comencemos con el tema que marca la ruptura inicial entre la teología de la historia y la teología de la palabra: el de acontecimiento histórico. Partamos, nos dicen, del acontecimiento histórico, del hecho en cuanto acontecimiento que se ha producido realmente en la trama de la historia, y no del acontecimiento del habla que lo proclama. No solamente partimos del acontecimiento histórico en cuanto es distinto de nuestra palabra, sino que partimos de su distancia para con nosotros, en lugar de precipitarnos a hacerlo contemporáneo, próximo y finalmente idéntico por absorción en el acontecimiento del habla.

Al hacer esto dejaremos de exiliar al *kerigma* de Cristo, de disociarlo del conocimiento histórico de Jesús.

Sea. Estoy pronto a decir yo también que el acontecimiento es ante todo lo que ocurre realmente y lo que ocurre a distancia de nosotros; pero, si no queremos retornar a una concepción ingenua y precrítica de la historia, no hay más remedio que situar de alguna manera el acontecimiento histórico con respecto al acontecimiento de discurso. El acontecimiento histórico es sin duda el "otro" del discurso, pero es precisamente en una estructura de discurso donde esta alteridad puede ser reconocida. Esta estructura de discurso es lo que hemos llamado la referencia, o sea, aquella característica del discurso que le hace referirse a alguna cosa. La teología de la historia exige borrar el acontecimiento del habla frente al hecho histórico; pero esto mismo hay que pensarlo como fenómeno hermenéutico, o sea, que cualquier cosa ocurre en el lenguaje porque cualquier cosa ocurre realmente "sobre lo cual" se ha hablado. Así, la dialéctica del acontecimiento del habla y del sentido contiene la condición de posibilidad del "cualquier cosa que ocurra" en cuanto lo otro del discurso.

Por lo que concierne a la distancia histórica, forma fundamental de la alteridad del acontecimiento, es ella misma un fenómeno hermenéutico. Se dice: el acontecimiento del habla es aquí-ahora; el acontecimiento histórico es allí-hace tiempo. Pero esta distancia es precisamente una estructura de discurso: no hay distancia en sí, sino en este momento. Ahora bien, ¿dónde se reconoce mejor esta alteridad, esta diferencia con el presente, sino en esta estructura de discurso, o sea, en el texto, cuya alteridad hemos subrayado con respecto de todo acontecimiento de habla? No vale la objeción de que la *Aneignung* —el apropiarse— anula esta distancia. Digamos más bien que solamente la *Aneignung* reconoce al ser-otro. La distancia permanece siempre como fenómeno de contraste que supone la referencia a algo. No es por azar, en el cuadro de su hermenéutica filosófica, que Gadamer desarrolla el tema de la distancia histórica como una estructura fundamental de la experiencia hermenéutica de la historia. Aquí la conciencia histórica presenta al revés lo que la teoría del discurso presenta al derecho: a saber, el retorno del acontecimiento del habla a un sentido que tiene enfrente, y el retorno de este sentido al referente sobre el cual está hecho el discurso.

Córtese este lazo del acontecimiento histórico con el referente del discurso, y entonces no ocurre nada. Pues no hay acontecimiento absoluto. No hay acontecimiento más que para el que puede narrarlo, hacer memoria de él, constituir archivo y relato. En consecuencia, para aquel que, comprendiendo un encadenamiento histórico, hará aparecer un sentido, gracias a lo cual se comprenderá él mejor, existencialmente. Comprensión histórica y comprensión existencial forman pareja, se constituyen juntamente. Es lo que expresará posteriormente la noción de *Kairós*.

Esta constitución bipolar del acontecimiento histórico y del acontecimiento del habla es, a mi ver, la primera condición hermenéutica de una teología de la historia.

Esta constitución bipolar no nos hace salir del campo hermenéutico, por más que rompa la estrictez de una teología subjetivista-existencial del acontecimiento histórico. Digo, pues, que la teología de la historia nos hace pensar en la relación que tiene el acontecimiento histórico con el acontecimiento del habla, y que hay allí una tarea para la hermenéutica: la de pensar mejor el acontecimiento del habla, para pensar mejor el acontecimiento histórico. En suma, la hermenéutica del habla y la teología de la historia no se piensan más que la una por la otra, en virtud de este retorno y de esta mutua implicación del acontecimiento del habla y el acontecimiento histórico. Pues ¿cómo “antaño” conservaría su carácter de antaño si no estuviera polarmente opuesto a una posibilidad actual de existir y de comprender?

2. La mediación de la historia

Segundo tema: la mediación por la historia. No insistamos todavía en el epíteto universal añadido a la historia por Pannenberg². Será acordado a la historia en tanto encadenamiento, conexión, contexto (*Zusammenhang*). Estamos acá en el centro de nuestro problema: la relación del acontecimiento y el sentido.

Una vez más, aquí yo escucho de buena gana la advertencia: lleva a oponerse a la tendencia de la hermenéutica el separar el sentido del acontecimiento, proclamado en el *kerygma*, por el lado de su aplicación existencial; agotándose así en la decisión de la fe, el acontecimiento histórico es traducido inmediatamente en interioridad. La teología de la historia más bien quiere dejar que el acontecimiento histórico, mantenido a distancia de nosotros, se despliegue en la *conexión histórica*; en la carne de la historia despliega el acontecimiento sus consecuencias; el sentido del acontecimiento está entonces en la suma de sus consecuencias. Respecto de esta mediación histórica, la inmediatez de la aplicación existencial parece demasiado corta, como si un intermediario hubiera saltado, en el cortocircuito del “antaño” y el “ahora”.

Sea. Pero, si este recurso a la mediación histórica está perfectamente justificado frente a toda hermenéutica psicologizante y existencial de la decisión presente, sigue siendo una tarea hermenéutica reflexionar sobre las condiciones de la “razón histórica” que es declarada opuesta a la “decisión existencial”. Ahora bien, yo no veo que se pueda hablar válidamente de

razón histórica si no se la apoya en la constitución histórica del comprender mismo, o sea, la conjunción del acontecimiento y el sentido en el discurso. Pero para esto hay que haber liberado esta noción misma de historicidad, de constitución histórica del comprender, de las estrecheces en las cuales se encierra la reducción existencial de la historicidad. La historicidad, como Gadamer lo ha mostrado, es una cosa muy distinta de la decisión ética personal: designa las condiciones de aprehensión de *toda mediación histórica*. No hay ninguna alternativa entre historia e historicidad. La historicidad subyace a la historia. Baste recordar que sólo un ser capaz de articular su pasado y su memoria en un relato, de entrar en oposición con su pasado bajo la forma del depósito y el archivo, puede formar el sentido de un encadenamiento histórico. Ciertamente, un relato posee sus estructuras propias, que no son una extensión de la memoria psicológica; las leyes de la combinatoria que el análisis estructural de los relatos extrae exceden las intenciones del narrador y de toda "conciencia histórica". En este aspecto, el análisis estructural, "descronologizando" el relato, acaba por "despsicologizar" la historicidad. La fase objetiva de la aprehensión del sentido queda así acentuada y magnificada. Pero la estructura del relato no es todavía el relato en cuando mensaje del narrador al relator. El relato no entra en el discurso más que en esta donación del relato como acto de comunicación. Esta inserción del relato como mensaje en el acto del discurso replantea el problema de la historicidad que fue solamente diferido, dejado para después. Al constituir sus relatos, una comunidad constituye el sentido propio de su existencia. Por larga y distendida que sea la mediación histórica, su estatuto mismo de mediación no puede ser comprendido más que por la categoría de historicidad. Por categoría de la historicidad, entiendo la inserción del existente presente en un curso de la historia —la copertenencia a la misma historia de aquel que narra y de los acontecimientos narrados—, la constitución conjunta y recíproca de la historia del pasado, en una historia de las tradiciones, y de un sentido de la existencia presente, partiendo de lo cual un individuo, un grupo, un pueblo, una nación, reanudan su historia. En suma, la historicidad designa la relación circular entre la razón histórica y el sentido acordado al presente por el sujeto del relato. Una segunda aproximación del *Kairós* se desprenderá más adelante.

Pretender emancipar la razón histórica de esta constitución circular, de este círculo hermenéutico entre la historia narrada y el presente del narrador, significa recaer en la ingenuidad precrítica e ignorar las condiciones hermenéuticas de la "razón histórica" misma.

3. La historia universal

Se dice que la mediación histórica que da sentido es la de la historia universal. Con este tercer tema pasamos de la idea de mediación histórica, de conexión o de contexto histórico, a la idea de horizonte histórico. En efecto, decir historia universal es decir, en modo equivalente, horizonte de la historia universal. Entonces queda decididamente invertida la preocupación por volver a sí mismo el sentido, dejándolo, al contrario, huir lejos de sí, hacia el horizonte de todos los acontecimientos. La hermenéutica, dice Pannenberg, se mantiene entre el texto de antaño y el intérprete de hoy; la historia se queda detrás de los textos; el hermeneuta supera una variación; el historiador regresa hacia el horizonte.

Por tanto, nada más que el tema del horizonte libera de la limitación impuesta a la comprensión por la preocupación prematura en torno de la significación actual del pasado para el existente que lo interpreta, y, aun más, en torno de una atención exclusiva a las exigencias (*Anspruch*) del contexto para nosotros, ahora.

Estamos dispuestos a entender este tema en la medida en que decimos que el texto mismo por sus referencias no ostensivas abre el horizonte de un mundo; las posibilidades de la existencia no desempeñan un papel de *a priori* limitante; lejos de eso, el texto es el que abre estas posibilidades de la existencia y da al lector el sí capaz de acogerlas. La *Selbstverständnis*, lejos de ser un yugo, es el fruto mismo de la apertura de un horizonte por el texto.

Estamos dispuestos también a preguntar lo que puede significar historia universal, horizonte de la historia universal.

¿No percibimos precisamente en la experiencia de la comprensión algo así como la “fusión de los horizontes” entre antes y ahora? ¿Hay historia universal fuera de esta experiencia de fusión de los horizontes?

La única manera de ir más allá de un concepto puramente hermenéutico de horizonte —en otras palabras: de segregar la noción de historia universal de todo proceso de interpretación— es asumir la historia en el concepto, a la manera de Hegel. Pero, si se recusa el saber absoluto de Hegel, no queda más recurso para asignar algún sentido a la expresión historia universal que la experiencia de horizonte y de fusión de los horizontes, en el proceso mismo de la interpretación. Si no hay un ir más allá, una supresión de ese proceso en un saber de la historia universal, entonces hay que confesar, con Gadamer, que la unidad del horizonte histórico que llamamos historia universal es cada vez tributaria de la capacidad de reunir dos horizontes distintos: el de los textos que nos hablan de antes y el de nuestra experiencia

presente. En esta fusión, la tensión permanece y la armonización de las perspectivas no es en ningún momento total; antes, según dice Gadamer, "el horizonte permanece como aquello en lo cual penetramos nosotros y que nos acompaña; al ritmo de nuestros pasos cambian los horizontes" (*Verité et Méthode*, p. 288). Es precisamente el sentido del horizonte el no poder verse en un concepto de la totalidad, en el que se aboliría el proceso nunca acabado de la fusión de los horizontes. Se puede decir muy bien que la cuestión de la historia universal, como horizonte de comprensión, procede de Hegel más bien que de Schleiermacher; pero hay que decir inmediatamente después que, si ella procede de la cuestión de Hegel, procede al mismo tiempo de la imposibilidad de respuesta por parte de Hegel. Eso se debe a que no hay saber absoluto del todo de la historia; a que no podemos conferir sentido a la noción de historia universal sino mediante esa especie de aproximación en que consiste la fusión de los horizontes. Es uno de los aspectos de la finitud el que no podamos superar esta condición hermenéutica de la fusión de los horizontes mediante la experiencia de la historia universal. Entre la experiencia de apertura, que es una experiencia irrecusable, y la totalización en el saber, que es una operación imposible, está toda la diferencia entre una filosofía hermenéutica y una filosofía del saber. Si se reconoce esta diferencia, entonces no se puede ya volver contra una filosofía hermenéutica que saca de eso todas las consecuencias; y ésta en primer término: que en medio del lenguaje, en un proceso de habla, se opera la fusión de los horizontes, el del texto y el del intérprete, y que se desprende algo como el horizonte único de la historia universal. Una vez más, en esta experiencia de la fusión de los horizontes buscaremos una nueva aproximación del *Kairós*, conforme al voto de Castelli.

Se puede, pues, experimentar sorpresa al escuchar a Pannenberg expresarse en los siguientes términos acerca de la obra de Gadamer: "Constituye un extraño espectáculo ver a un autor perspicaz y profundo queriendo a toda costa impedir a sus pensamientos seguir la dirección ya trazada en ellos. Es el espectáculo que da el libro de Gadamer cuando se esfuerza por evitar el camino hegeliano de la mediación total (*die Hegelsche Totalvermittlung*) de la verdad presente mediante el recurso de la historia". Pero es que no existe paso posible de la fusión de los horizontes a la mediación total. La hermenéutica es la contrapartida de la imposibilidad de consumir la mediación, de pasar a la mediación total. De nada vale entonces hablar, a propósito de Gadamer, de "la aportía de una ontología hermenéutica que quiere liberarse de la filosofía o de la teología de la historia", y proponerse el cometido "de elevar a un proyecto de historia universal, sobrepasando la concepción insuficiente de Hegel, la teoría hermenéutica, cuya lógica propia

tiende hacia esta problemática de la historia universal" (122). Si no se es hegeliano, pura y simplemente, no se eleva la temática hermenéutica a un proyecto de historia universal. Pues un proyecto semejante se inscribe por sí mismo en la experiencia hermenéutica de la historia y de sus horizontes.

4. El momento escatológico de la teología de la historia

El punto culminante de una teología de la historia —y al mismo tiempo su diferencia con una filosofía de la historia— es la confesión de que la totalidad de la historia está determinada por su apertura al futuro y de que esta apertura al futuro procede a su vez de la resurrección de Cristo. Leo en Pannenberg: "la concepción hegeliana de la historia no es la única posible, pues el fin de la historia también puede ser considerado como provisional solamente, y si se reflexionara sobre el carácter provisional de nuestro conocimiento del fin de la historia, se podría preservar el horizonte abierto del futuro y la finitud de la experiencia humana. Esta comprensión de la historia como totalidad dada, partiendo de un fin tornado accesible por anticipación y a título provisional, es precisamente la que se puede leer en la historia de Jesús, en su relación con la tradición del pueblo de Israel y del judaísmo. Eso no lo podía reconocer aún Hegel, pues el carácter escatológico del mensaje de Jesús le estaba oculto, lo mismo que la exégesis neo-testamentaria de su tiempo" (121).

¿Cómo negar que tal sustitución del saber hegeliano por la escatología cristiana esté ligada con la interpretación de un texto? Sin duda, esta interpretación remite, no a nuestra decisión presente, sino precisamente al *esjatón*. En este sentido, es bien cierto que la interpretación según la teología de la historia subordina el presente de la decisión al futuro de la parusía; es bien cierto también que el hombre recibe su presente de este futuro anunciado en el mensaje escatológico.

Pero, aunque desalojada del presente hacia el futuro, la interpretación queda interpretación. Nosotros decíamos precedentemente que la historia no es comprendida como universal más que por la fusión de los horizontes en el acto de comprender; hay que decir ahora que no hay anticipación del acontecimiento final (*Endgeschehen*) sino por la *esperanza*. Ahora bien, la esperanza dice más que la mera posibilidad de hacer coincidir varios horizontes temporales en un solo horizonte; ella proyecta el futuro como cumplimiento de la promesa contenida en la resurrección de Cristo. Si nosotros hablamos, con Jürgen Moltmann, del futuro de la resurrección de Jesús, es de la confesión de la fe pascual de donde brota esta esperanza.

Lo que quiero decir es que la resurrección, en cuanto acontecimiento del fin, no es la expresión de una posibilidad existencial de la cual dispondría yo, sino que la dimensión escatológica de la historia universal crea en mí una posibilidad nueva que no es mía. Pero, así como este cuarto rasgo se opone a una filosofía que haría de la existencia el foco de las posibilidades puestas a mi disposición, lo mismo se inscribe ella en una especie de hermenéutica que en manera alguna está agotada en esta filosofía de la existencia. El desplazamiento de la atención del tema existencial al tema escatológico es un desplazamiento en el interior del mismo espacio hermenéutico. Y este desplazamiento está posibilitado por una inteligencia mejor de la relación y del sentido en el interior mismo del discurso. Efectivamente, esta anticipación del fin no es cualquier cosa que se sabe, sino que se interpreta prácticamente, como lo subraya Moltmann; es un principio de transformación y no de saber. Pero interpretar prácticamente sigue siendo interpretar; la interpretación no está solamente en la parte del saber constatativo; en cuanto trabajo de habla y de acción, procede del desciframiento activo por la esperanza de los signos del fin. No se podría oponer, pues, ciencia de la esperanza y ciencia de la interpretación, pues en la interpretación se encamina la esperanza hacia el horizonte de transformación abierto por la promesa.

* * *

Permítaseme, en conclusión, buscar una aproximación al tema del *Kairós* propuesto por Castelli. Me bastará reunir los elementos de una definición que nuestro análisis depositó en cada una de las etapas. Hablábamos primeramente de la constitución bipolar del acontecimiento histórico y del acontecimiento de habla. ¿No está allí la primera aproximación al *Kairós*, el encuentro de un acontecimiento histórico y un acontecimiento de habla? El tiempo conveniente, el tiempo favorable ¿no es aquel en que se conjugan la mayor densidad en la historia y la mayor densidad en el discurso?

Hablábamos también, a propósito de la mediación por la historia, de la conjunción del antes y el ahora. ¿No está allí también la primera aproximación al *Kairós*, esta conjunción del acontecimiento y del sentido, un acontecimiento saturado de sentido, un sentido que brota en el acontecimiento? Ahora bien, esta unidad no se lee en la historia más que si se encuentra en el habla, en la unidad de lo que pertenece al orden del acontecimiento y de lo que lo trasciende, que constituye el discurso cabal. Yo llamaré, pues, *Kairós* a esta unidad del acontecimiento y del sentido en la historia y en el discurso.

“Tiempo favorable” es a su vez aquel de la *fusión de los horizontes*. Cuando nosotros tenemos la dicha de experimentar el encuentro con el “mundo” hacia el cual nos proyectamos y con el “mundo” hacia el cual se proyecta el texto, tenemos la convicción de vivir en el “tiempo debido”; esta experiencia no es por sí misma una experiencia teológica; hay también un *Kairós de la filosofía*, “Los tiempos, dice Hegel en el *Prefacio de la Fenomenología del Espíritu*, están maduros para la elevación de la filosofía al nivel de la ciencia”. No se filosofa, pues, no importa cuándo. Para Hegel, la madurez de los tiempos es el encuentro feliz de una coyuntura extraordinaria de la conciencia moral que él llama “el espíritu cierto de sí”, la experiencia política del hombre occidental, o sea, el acceso por la Revolución Francesa al Estado racional, en fin, la maduración del cristianismo con el protestantismo liberal. Inclusive para una filosofía del saber absoluto hay un *Kairós*: es el punto desde el cual se ve el horizonte más vasto, porque es el punto de mayor fusión del mayor número de horizontes.

“Tiempos favorables”, en fin, para el cristiano, es aquel del *presente escatológico*. Es el punto en que se cumple la promesa y en que la esperanza resurge. Es el punto de donde mana una nueva “época” del ser. Claro que esto no adviene sino cuando un acontecimiento en la historia trae este sentido: la resurrección. Pero un acontecimiento sólo tiene este sentido si, en nuestro discurso y en nuestra acción, algo da testimonio de él, lo que yo alguna vez llamé *el exceso del sentido sobre el absurdo*. Cuando, en nuestra vida, en nuestro pensamiento, en nuestra acción tenemos la dicha de sorprender este exceso de crecimiento, esta superabundancia, entonces el *Kairós* de antes se convierte en el *Kairós* de hoy. Y este encuentro mismo es el *Kairós*.

Notas

¹ Enrico Castelli, *Herméneutique et kairos*, en *La Théologie de l'Histoire. Herméneutique et Eschatologie*. Paris, Aubier, 1971, pp. 15-20.

² W. Pannenberg, *Grundpraggers systematischer Tehologie*, 1967, pp. 91-122: *Hermeneutik und Universalgeschichte*.

Capítulo XIII

El filósofo y el político ante la cuestión de la libertad

El tema de mi conferencia ha surgido de un rechazo: el rechazo de una distribución de los papeles que acordaría a los politicólogos el monopolio de la discusión sobre las libertades políticas y personales, económicas y sociales, y que dejaría a los filósofos la preocupación por su sentido "metafísico".

No puedo quedar satisfecho por esta disyunción entre la libertad según la ciencia política y la libertad según la filosofía —que padecen, por otra parte, nuestros estudios y nuestros estudiantes, tanto de filosofía como de ciencias políticas— pues sustrae a la noción filosófica de la libertad la dimensión concreta sin la cual gira hacia la abstracción y la mentira, y sustrae al objeto del politicólogo la dimensión del sentido, sin la cual su ciencia se achata en un empirismo sin principio.

En consecuencia, quiero abogar por un tipo de filosofía para la cual la reflexión política no constituye un rodeo discrecional, sino un plano de expresión privilegiada; mejor: un punto de pasaje obligado.

Llevaré a cabo mi reflexión en tres tiempos:

— En la primera etapa, todavía negativa, me propongo examinar una concepción filosófica de la libertad que precisamente se resigna a la exclusión de toda consideración política, y que incluso establece esta exclusión como esencial para el sentido metafísico de la libertad.

— En la segunda etapa, decisiva y positiva, elaboraré lo que llamaré la estructura de recepción de la filosofía política, a saber, una concepción de la libertad humana susceptible de dar un sentido a la existencia política del hombre. Aquí todo el trabajo del pensamiento se centrará en el pasaje de una libertad arbitraria o salvaje a una libertad sensata. La tesis central es que la libertad sensata es capaz de cruzar el umbral de la institución, en tanto que una institución sensata es una institución capaz de hacer pasar la libertad del sueño a la libertad. A mi entender, esta relación recíproca

entre la libertad y la institución es el corazón de la filosofía política y la condición que torna inseparables el sentido filosófico de la libertad y su sentido político y social.

— En la tercera etapa, consideraré las situaciones conflictivas a través de las cuales se ventila hoy en nuestras sociedades industriales avanzadas este debate de la libertad y del sentido, de lo arbitrario y de la institución. Tal análisis me permitirá expresar lo que siento sobre algunos de los problemas de actualidad, que dará calor a nuestros debates.

I. El proceso de la libertad abstracta

El proceso que me propongo hacer a una concepción puramente abstracta de la libertad requiere mucho discernimiento y tino pues, antes de constituir aquello que un ilustre ginebrino llamaría una “ilusión de la filosofía”, esta concepción constituye, en primer término, una auténtica e irrecusable conquista de la reflexión. Lo llamaré el momento solipsista de la libertad. Solipsista, es decir, en mí y por mí solo; en efecto, de mí a mí dispongo de un terrible poder: el de decir sí o no, el de afirmar o negar. Llámesele poder de la alternativa, poder sobre los contrarios, poder de preferir y de elegir; para la reflexión, la libertad es ante todo eso. Existe así una conquista reflexiva de la libertad que no pasa por el largo rodeo de lo político y lo social, sino que se produce en el cortocircuito del retorno sobre sí mismo. Según se sabe, esta conquista reflexiva, sin intervalo y sin intermediario, ha tenido desde el comienzo, digamos desde los estoicos, una significación a la vez psicológica y moral, pero en modo alguno política. Una significación psicológica: es en el acto del juicio cuando se efectúa la separación entre “lo que depende de mí” y “lo que no depende de mí”; de mí no depende la imagen, la idea, la representación; de mí depende la aquiescencia, el consentimiento, el asentimiento, el sí. Una significación moral: si depende de nosotros dar o rehusar nuestro asentimiento, entonces resulta siempre posible suspender nuestro juicio, aun en la violencia del deseo y de la pasión. Esta “*epojé*”, esta “suspensión”, es nuestra arma y nuestro refugio. La filosofía moderna, de Descartes a Kant, ha enriquecido este análisis psicológico y moral con consideraciones epistemológicas y cosmológicas que convierten el tema de la libertad en el pilar de las filosofías de la interioridad. Es a Descartes a quien debemos la conjunción del análisis psicológico con una teoría del conocimiento y de la ciencia: la libertad es, ante todo, la posibilidad de equivocarnos e incluso de dar nuestro asentimiento allí donde no lo sabemos, en verdad; pero la libertad no es menos la condición de lo verdadero que la de lo falso, pues si en el juicio nos viéramos compelidos por la

evidencia, ésta sería indiscernible de una fuerza física; no depende del ojo ver, pero depende del ojo mirar; esta libertad de la atención atestigua, en el mismo corazón de la necesidad intelectual, el imperio y la soberanía del juicio. Le tocó a Kant situar esta libertad en relación con la filosofía de la naturaleza; es lo que hizo en la célebre antinomia que opone la causalidad por libertad a la causalidad natural; la libertad, como poder de comenzar una serie de acontecimientos, no podría ser coordinada con la idea de una naturaleza; ésta excluye todo comienzo absoluto, y requiere una cadena ininterrumpida de causas y efectos; expulsada así del determinismo de la naturaleza, la libertad sólo se pone de manifiesto en el mundo interior, en la relación del hombre con la obligación; pues sólo un ser que debe es también un ser que puede lo que debe.

Tal es el núcleo filosófico de la creencia en la libertad. Es notable que la reflexión en que se manifiesta puede ignorar al prójimo y la sociedad; para ella, la libertad nada tiene que ver con las libertades.

La crítica que hago de esta filosofía solipsista de la libertad no consiste en decir que es falsa, sino que es abstracta. Sería falsa si hiciera falta sustituirla por su contrario, el determinismo: lo cual sería regresar de este lado de Kant. No será de ninguna manera el sentido de mi objeción. Ésta supone que el momento solipsista de la libertad ha sido alcanzado correctamente, que con él la filosofía de la libertad ha cruzado su primer umbral, su umbral inferior. Por esto no se podría acusarla de falsedad, sino más bien de ilusión, desde el momento en que disimula su carácter solamente abstracto. Ahora bien, ésa es, en efecto, la trampa de la reflexión: que coincidan en el mismo instante la conquista de una gran verdad y la disimulación del estatuto real y concreto de la propia reflexión.

En efecto, ¿qué hemos captado de nosotros mismos con ese poder de afirmar o de negar, con esta potencia de la elección? ¿Un ser real, concreto, un hombre de carne y hueso? ¿Un hombre capaz "de ser con", con los otros, en relaciones difíciles de poder? De ningún modo, sino tan sólo un momento de nosotros mismos en que no somos todavía nosotros mismos, un momento que existe antes que nosotros mismos, demasiado trascendental para ser empírico, demasiado abstracto para ser vivido, demasiado intemporal para ser histórico — algo así como ese "yo pienso", del cual Kant dice que debe poder acompañar todas mis representaciones.

La ilusión comienza cuando ese momento es hipostasiado, elevado a lo absoluto, cuando la conquista reflexiva se convierte en una ideología, es decir, en un instrumento de pensamiento que sirve para omitir, para descartar del terreno, para rechazar todas las consideraciones relativas a las condiciones reales de ejercicio de la libertad o, por decir mejor, relativas a

las condiciones de realización de la libertad. En relación con esta empresa de realización o de efectucción, se puede decir que la libertad según la pura reflexión es abstracta.

Abstracta lo es en el sentido propio del término: se la retira de las circunstancias. Considerando a Epicteto y Marco Aurelio como radicalmente iguales en cuanto al dominio de las representaciones, las opiniones y las pasiones, el filósofo estoico anula la diferencia de las condiciones concretas que hacen del primero un esclavo y del otro un emperador. La diferencia se vuelve indiferente, pues resulta inesencial con respecto a lo único que es esencial: la libertad de pensamiento. Entonces la reflexión breve sobre el libre poder del pensamiento es eso mismo que impide considerar el destino concreto de la libertad entre los hombres. La indiferencia para con las diferencias, que determina la soberanía de la mirada estoica sobre el mundo de las pasiones, del error, de las enemistades y desigualdades y, en consecuencia, sobre el mundo de la esclavitud y del mando —esta indiferencia para con las diferencias se convierte en la coartada del filósofo que se vuelve ausente a la realidad de la historia y, ante todo, al prójimo, en su condición fundamental de no libertad.

El ejemplo cartesiano no contradice el ejemplo estoico: el éxito de la filosofía cartesiana de la libertad, enteramente circunscrita a las condiciones de lo verdadero y de lo falso en el juicio, tiene como contrapartida la decisión inicial del filósofo de no someter en modo alguno a la duda, y en consecuencia a la revisión fundamental de la filosofía, todo lo concerniente a las costumbres, el régimen político y la religión de sus contemporáneos. Al separar así la región del juicio de la acción, la filosofía cartesiana reproduce una situación de tipo estoico: para entregarse a la duda teórica es menester protegerse de la irresolución en la acción. De este modo se excluye del terreno aquello mismo que Hobbes y Maquiavelo colocaron en el centro del suyo: el enigma del poder del hombre sobre el hombre.

La filosofía kantiana parece poder escapar al reproche. ¿Acaso Kant no colocó en la base de su *Metafísica de las costumbres* la siguiente definición del Derecho: “El Derecho es el conjunto de las condiciones que permiten conciliar nuestro libre arbitrio con el de los otros, siguiendo una ley universal de la libertad”? Hay, inclusive, en Kant, mucho más que una filosofía del derecho: una filosofía de la cultura y una filosofía política que encuentra su expresión más acabada en el *Proyecto de paz perpetua*. Este análisis de las condiciones de la libertad toma incluso un cariz muy concreto: Kant no dejó nunca de reflexionar sobre el juego de las fuerzas que, en la sociedad, se oponen y luchan unas contra otras y que, terminando por armonizarse, instauran un estado de cultura y un Estado político favorable al reino

de la libertad en la moralidad. Pero, por más en alto que se coloquen los escritos kantianos sobre el Derecho, el Estado, la guerra y la paz, no se podría lograr que pertenezcan a la filosofía crítica misma. Y si permanecen exteriores a las tres *Críticas*, es porque la realización política de la libertad no forma parte de la definición de su concepto, sino sólo de las condiciones exteriores favorables o desfavorables para su instauración. La constitución de la libertad se basta a sí misma y es la única en tener un valor fundador. Por eso, la filosofía crítica sigue siendo una filosofía de la intención; más precisamente, de la intención moral; pero no de la realización efectiva e histórica del reino de la libertad.

De esta manera, la filosofía de la reflexión abstracta es responsable del hiato entre la filosofía moral y la filosofía política. A partir de la posición solipsista inicial, se consuma la ruptura; la primerísima condición para que el problema político reingrese en el dominio de la reflexión filosófica consiste en que un sujeto sea cooriginario frente a otro sujeto que considera tan primitivo como él. No es que el problema político se disuelva en el problema muy general de la intersubjetividad sino que ésta representa su condición más general. A partir de la posición de los otros, cabe plantear válidamente la cuestión de saber si puedo ser libre por mí solo, si mi libertad no exige reconocer la de otros y ser reconocido por ellos. Una vez advertida esta cuestión no se puede ya ignorar que, de hecho, las relaciones con los otros están marcadas por la violencia. Le incumbe a una voluntad de poder el mandar a otra, impedirle ser libre, reducirla a la esclavitud. Este reino de la coacción y la esclavitud debe ser tenido en cuenta al iniciar la reflexión, y no como anexo o apéndice.

No es todo; no sólo se omite al comienzo de la reflexión solipsista el enfrentamiento de los sujetos y el estado inicial de guerra de las conciencias, sino que el gran enigma de la filosofía política queda fuera de foco: a saber, que el poder de decisión y de coacción a la escala de una comunidad histórica pertenece ya a una entidad que me precede en la existencia y en el poder. Esta entidad es el Estado. ¿Cómo no sorprendernos de que yo pueda hablar de mi poder, poder de afirmar y negar, poder de hacer o no hacer, en tanto que también el Estado es un poder, pero incomparablemente más poderoso que yo? ¿Qué ocurre con “mi” poder en su relación con “ese” poder? El carácter abstracto de las filosofías de la interioridad estalla con esta cuestión, que una reflexión de tipo solipsista no tiene en cuenta.

Al fin de este primer ciclo de análisis, se pone de manifiesto que el hiato entre el concepto filosófico de la libertad y el concepto político y social de las libertades proviene del carácter abstracto de la propia reflexión. Hemos

intentado, en una especie de cortocircuito reflexivo, de aprehender en forma directa nuestro poder de pensamiento y de existir. Este retorno sobre sí mismo, sin intermediario, deja fuera de su dominio el problema político, porque la reflexión quiere evitar el rodeo por los signos, las obras, los monumentos y las instituciones, que son, de alguna manera, el documento de la libertad en el mundo y en la historia. Opondré, pues a una filosofía de la reflexión abstracta una filosofía de la reflexión concreta, que se propone alcanzar la libertad, no en su intención sino en su efectuación; es una filosofía del rodeo y no del cortocircuito; una filosofía que se propone apoderarse de nuevo de la intención, la dirección, el sentido, en las obras producidas.

II. La libertad sensata y la institución

Ahora estamos al pie del cañón y se nos invita a elaborar lo que he llamado en la introducción la estructura de recepción de una filosofía de la libertad que tenga en cuenta las libertades políticas y personales, económicas y sociales.

Esta vez partiré del otro extremo del problema: de lo que hemos llamado más arriba el gran enigma del poder de decisión y de coacción que pertenece al Estado. Este enigma no es marginal y accidental: el poder de decisión y de coacción constituye el Estado y corresponde a su definición; en este terreno, asumo enteramente la definición que propone Eric Weil en su *Filosofía política*: "El Estado es la organización de una comunidad histórica. Organizada como Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones". Tomar decisiones ¿no es acaso lo que la filosofía reflexiva atribuía al libre albedrío? ¿Qué filosofía podrá vincular el poder soberano de decidir, que es el del Estado, con el poder arbitrario de elegir, que es, en principio, lo propio de cada individuo? ¿Qué filosofía dará cuenta de la relación de nuestros poderes con el poder? No basta decir que, al querer la vida en sociedad, quiero su organización y que, al querer su organización, quiero el Estado que le da una cabeza y un querer. Pues no me reconozco inmediatamente en ese querer, que se me aparece más bien como ajeno y extraño, no sólo cuando adopta la figura del tirano, del déposta, del soberano abusivo, sino precisamente en la medida en que es soberano, es decir, supremo, como lo atestiguan la coacción que usa y el carácter incondicionado de esta coacción. En resumen, no se advierte un pasaje inmediato entre la libertad de las filosofías abstractas, definida por el poder solipsista de decir sí o no, y este enorme poder por el cual el Estado estatuye sobre el destino de una comunidad entera y, en las horas graves de peligro, decide acerca de la vida y la muerte de millones de hombres.

Ese pasaje, Rousseau y Hegel lo buscaron. Y sobre sus pasos querría poner los míos. Es en primer término de Rousseau de quien tomo a préstamo el enunciado del problema: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado y por la cual cada uno, asociándose a todos, sólo obedezca, sin embargo, a sí mismo y continúe siendo tan libre como antes". Esta formulación del problema es admirable. Sea lo que fuere que pensemos de la solución, a saber, la cláusula misma del pacto, nos es preciso mantener el enunciado del problema muy por encima del de su solución, y retenerlo como hilo conductor de toda la discusión posterior; en efecto, tal enunciado da la forma de un problema por resolver a aquello que en primera instancia parecía una antinomia insoluble; se trata de encontrar el acto fundador que engendre a la vez la comunidad y la libertad individual; tal es, efectivamente, el problema: mostrar el nacimiento simultáneo del soberano por encima de todos y de la libertad en su expresión civil; en síntesis, hacer coincidir la entrada en la institución y la entrada en la libertad.

Para resolver el problema, Rousseau elabora la idea de un contrato que no sería ni un acontecimiento histórico real ni tampoco una simple ficción; sería más bien un acto fundador implícito a todo Estado civilizado y que la filosofía política tendría como tarea explicitar. Para ser generador de libertad al mismo tiempo que de soberanía, este acto asume necesariamente la forma de un desposeimiento; es una "alienación" en el sentido propio del término, es decir, una remisión a otros; pero cuyo beneficiario no debe ser otro individuo, por ejemplo, el príncipe, como ocurre en Hobbes, sino la comunidad entera; esta alienación de cada uno a todos —piensa Rousseau— no podría engendrar la coacción de un hombre sobre otro: "Cada uno —dice— dándose a todos no se da a nadie". La igualdad en el desistimiento garantiza la independencia mutua de los ciudadanos: "Al darse cada uno todo entero, la condición es igual para todos, y al ser la condición igual para todos, nadie tiene interés en volverla onerosa para los otros".

Es de temer que esta cláusula del pacto constituya menos la solución del problema que la repetición del problema que se supone resuelto: en efecto, el enigma es trasladado a la famosa voluntad general, que no es una suma de voluntades particulares. Si se comprendiera esta relación entre mi voluntad arbitraria y egoísta con la voluntad general que tiende hacia el bien común, se podría decir, como el propio Rousseau al dirigirse a d'Alembert: "Los sujetos y el soberano no son sino el mismo hombre considerado bajo diferentes relaciones", o también, con el propio *Contrato social*: "La obediencia a la ley que nos hemos prescrito es la libertad". Pero ¿qué distingue la voluntad general de una suma de voluntades particulares? Si es verdad que

“siempre es recta y tiende siempre a la utilidad pública”, ¿de qué manera se pasa de la voluntad subjetiva y pasional a la voluntad objetiva y política? ¿Mediante el propio contrato? Pero existe el mismo hiato entre el contrato que pueden concertar dos voluntades particulares y el pacto de cada uno con todos. El enigma de la voluntad general se duplica si se considera que, en última instancia, está colgada de la figura del legislador, heredero del “hombre real” de la *Política* de Platón, y que espera, por último, la sanción de la religión civil que sacraliza el vínculo social.

Por decir verdad, lo que le faltó a Rousseau es el instrumento dialéctico que permitiría, ante todo, introducir en la propia voluntad el tipo de contradicción superada que Rousseau bordeó bajo el título de voluntad general, luego, escalonar en una serie de etapas encadenadas aquello que Rousseau bloqueó en un acto único y total bajo el nombre de pacto.

Es este instrumento el que encontramos en Hegel. No es que estemos condenados a ser hegelianos; en cuanto a mí, me inclinaría a decir que la parte de verdad del hegelianismo se encuentra precisamente en el segmento de la filosofía del espíritu que más tarde desarrolló en los *Principios de la filosofía del derecho*, que contienen —según se sabe— su filosofía política. Allí aprendemos que la voluntad es dialéctica, que es —me atrevo a decirlo— la dialéctica por excelencia; luego es esta concepción dialéctica de la voluntad la que provee la célula formadora de la cual procede toda la sucesión de mediaciones que culminan en el Estado. Éste es el conjunto que coloco frente a la formulación del problema por Rousseau. Haremos, pues, una parte del camino con Hegel, sin perjuicio de abandonar su compañía cuando pretenda colocar una detrás de la otra una lógica, una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu, cerrando el todo en un sistema absoluto.

Comencemos por la refundición del concepto de voluntad y de libertad. Representa la tarea previa. En efecto, debemos volver a plantear por completo el concepto de libertad que nos sirvió como referencia hasta ahora y que hemos considerado como idéntico al libre albedrío, es decir, en términos psicológicos, a la elección, en términos metafísicos, a la contingencia. Tal concepto no nos permite en modo alguno distinguir entre una acción arbitraria y una acción sensata. En una y en otra se expresa la misma facultad de elegir y se juega la misma contingencia. ¿De qué manera una institución saldrá de tal libertad, concebida como el poder de hacer cualquier cosa? Es nuestro concepto inicial, pues, el que debemos reorganizar con el objeto de incorporarle el principio mismo de la entrada en la institución. Es aquí donde nos servirá el instrumento dialéctico. La libertad de hacer cualquier cosa no es toda la libertad: es sólo el primer elemento, el más simple y el más pobre, de una constelación de caracteres que resulta

importante recomponer. Para ser libres —diremos— hace falta, sin duda, no ser compelidos; no ser compelidos por los otros; no ser compelidos por la naturaleza, las necesidades, los deseos u otros intermediarios. Se debe poder tomar distancia; por ende, poder abstenerse momentáneamente de todo contenido de pensamiento; en este sentido, aquello que llamábamos la indiferencia para con las diferencias pertenece efectivamente a este primer movimiento de libertad. Pero esta libertad abstracta es la negación simple o, como lo dice Hegel en la *Introducción de la filosofía del derecho*, “el elemento de la pura indeterminación del yo en sí mismo”. Ahora bien, eso no es sino la “libertad del vacío”, que un día u otro surgirá bajo la forma de una figura real y se convertirá en una pasión. Pero precisamente la pasión no es sino la elevación a lo absoluto de un momento particular de la experiencia humana. La expresión política de esta pasión es el rechazo de la institución, la excomunión de todo individuo sospechoso de querer un orden; pues “sólo destruyendo esta voluntad negativa tiene la sensación de su existencia”.

Esta dura observación nos hace tomar conciencia de lo siguiente: una voluntad que se detiene en el simple momento de la indeterminación es ya movida por la pasión que, un día, estallará como “*furia de destrucción*”, como terror. La libertad abstracta es la dialéctica detenida.

Para salir de tal atolladero debemos dar un segundo paso y unir a este primer movimiento de indiferencia y de indeterminación un segundo movimiento contrario, que Hegel llama la entrada en la particularidad, la posición de una determinación. Se puede hacer comprender en términos muy concretos su necesidad: no somos libres en tanto que nos hemos abstenido y abstraído de toda determinación; pues aún nada hemos *hecho*. Una libertad que se encierra en sí misma no es todavía un “hacer”. Detengámonos en esa palabra, “hacer”; designa el verdadero momento crucial, el pivote decisivo de toda nuestra meditación. Hacer es adoptar por medio de una voluntad positiva la forma acabada de una obra. La libertad abstracta es la libertad que no ha hecho todavía el movimiento de sacrificio de su indeterminación, que no ha aceptado todavía no ser más todo para ser algo. Al no quedar limitada por un poder positivo, esta libertad no entra tampoco en la existencia y en la realidad. Quien no ha elegido ser algo limitado, ha elegido no ser nada. Es el lugar de recordar la expresión de Goethe: “Quien quiere hacer algo grande debe juntar sus fuerzas; sólo en la limitación se revela el amo”. Por ende, la libertad concreta es la que asume valiente y alegremente la ley del orden, que es la ley de lo finito, dar forma y, al dar forma, tomar forma, de ahí la libertad. Se ha meditado demasiado sobre la finitud como destino y como muerte; no bastante sobre la finitud y el

toque final como realización y como obra. Pero sólo una filosofía dialéctica puede explicar el juego contrastado que cristaliza en una obra, pues la obra retiene algo del poder de indeterminación que ha sido superado en el momento mismo del hacer; el yo, al rescatarse reflexivamente, es y no es su obra; después de todo, se podrá retirar de ella para dirigirse a otra obra; en el lenguaje de Hegel, el verdadero concepto de individualidad contiene en sí mismo la contradicción superada de la libertad abstracta, indeterminada y negativa, y de la libertad de lo finito; en los términos de la lógica, la obra es la ilustración concreta de la secuencia universal-particular-singular. Universal es el yo que todavía no ha tomado forma; particular es la determinación adoptada por el yo en el acto de hacer y en la obra hecha; singulares son el creador y su obra. Por ende, la obra es el testigo de la dialéctica concreta de la libertad. Los filósofos no pueden tener acceso a esta síntesis de lo infinito y lo finito. Kant, con su famosa antinomia de la libertad y de la naturaleza, nos deja entre las manos los dos trozos rotos de la dialéctica de la obra: por un lado la libertad desterrada en el mundo noumenal, por el otro la naturaleza librada al determinismo. Fichte se extiende sobre este divorcio: el yo es ilimitado, es el primer principio de la doctrina de la ciencia; la limitación viene después, en un segundo momento; se agrega al primer principio, sea como un obstáculo exterior, sea como una pasividad surgida de la actividad propia del yo que se influye a sí mismo. Concebir en una unidad dialéctica la indeterminación del "ego" ajeno a todo contenido, su entrada en la existencia finita y la conservación de su facultad de indeterminación en el corazón de la obra: he ahí la tarea decisiva de una filosofía de la libertad susceptible de desplegarse sin hiatos a través de todos los niveles de institución, jurídica, económica, social, y de florecer en una filosofía política. La dialéctica que acabo de esbozar constituye la estructura de recepción para la filosofía política que queremos articular ahora.

Esta filosofía política queda por hacer: sabemos solamente de una manera negativa que el peor obstáculo para la filosofía política es la reivindicación de lo informe; en términos positivos, la entrada en la institución forma parte del concepto de libertad, por lo menos si la libertad sensata debe ser algo distinto que la libertad arbitraria y salvaje. Pero con la noción de obra tenemos sólo el primero de los eslabones de una cadena de nociones que deben conducirnos ahora, por grados, hacia la teoría del Estado. Son los intermediarios que Rousseau condensaba en un acto único y total, *El Contrato Social*, que no podía sino ser un acto fantástico.

Esquemataré el eslabonamiento de este modo: colocar en primer término sobre el fondo de esta filosofía de la libertad, encarnada en la obra,

un concepto amplio y potente del derecho y, sobre este fondo, edificar la filosofía política.

El concepto del derecho es el concepto intermediario que nos faltaba todavía entre la idea demasiado vaga y general de una obra terminada y la idea muy determinada de la organización estatal. El derecho —diré yo— es esa región de la acción humana en que la obra se presenta como institución. En efecto, hay muchas obras distintas de las jurídicas: obras tecnológicas, obras artísticas, obras intelectuales, etcétera. La obra jurídica es la institución. Ahora bien, ¿qué es la institución? Es un conjunto de reglas relativas a los actos de la vida social que permiten que la libertad de cada uno se realice sin causar daño a la de los otros. Esta definición tiene el mérito de engendrar mutuamente la institución y la libertad. En eso le corresponde a la filosofía y no a la ciencia jurídica. Ubica la institución en un trayecto inteligible que se puede designar, según Hegel, como el conjunto de los emprendimientos de realización de la libertad. Recuerdo, en efecto, la definición hegeliana del derecho: “El sistema del derecho es el imperio de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido como una segunda naturaleza a partir de él mismo” (Principios de la filosofía del derecho, 4). La segunda parte de la definición —“el mundo del espíritu producido como una segunda naturaleza a partir de él mismo”— convendría bastante bien a nuestra noción muy general de la obra; la primera parte —“el imperio de la libertad realizada”— es más específico y circunscribe mejor la noción de institución que abarca el derecho de los contratos y de las personas, la organización de aquello que Hegel llamaba la “sociedad civil”, donde reina el “sistema de las necesidades” y que es hoy el inmenso dominio de las instituciones económicas y sociales, finalmente el derecho político, interno y externo. Al formular de entrada la reciprocidad del derecho y la libertad, tal definición quiebra dos abstracciones: la abstracción de un concepto del derecho que no contendría ninguna referencia a la libertad y que haría de la ciencia jurídica un simple positivismo de la ley, una ciencia empírica y descriptiva de las reglas de la vida en sociedad, la abstracción de un concepto de libertad que no habría alcanzado el umbral del reingreso en la institución. Al plantear el carácter recíproco del derecho y de la libertad realizada, hacemos posible una filosofía de la libertad que se vuelva filosofía de la institución y una filosofía de la institución que continúe siendo una filosofía de la libertad. Está justificada toda institución en la cual se pueda reconocer un órgano de la libertad en curso de realización. Cualquier movimiento de libertad queda justificado si puede ser reconocido por otros, garantizado por la ley, protegido por el orden público.

Entonces, pero sólo entonces, comprendemos que no hay, en principio, un hiato entre la libertad en el sentido metafísico, como se dice, y el haz de las libertades políticas y personales, económicas y sociales. Estas últimas son la realización de la primera, son su existencia y su “estar allí”, para hablar como Hegel. Las libertades –podría decirse también– son a la libertad lo que la moneda común es a la moneda de oro.

Lo que vincula la libertad interior, “metafísica”, con las libertades políticas y personales, económicas y sociales, es la institución propiamente política, el Estado. Más arriba lo hemos definido como una organización de la comunidad histórica, digamos de la nación, en virtud de la cual ésta es capaz de tomar decisiones. Este conjunto orgánico de instituciones que constituye el Estado carecería radicalmente de sentido si no restituyera y no difundiera una nueva calidad de libertad a los individuos que son sus miembros. Una calidad que irradia de la vida misma en el Estado y que lleva el sello del universo concreto. El sentido del Estado, si tiene uno, es asegurar la coincidencia entre el querer común y la libertad subjetiva, vivida en la conciencia de cada uno como el perseguimiento de una meta particular. No es que exista en alguna parte del mundo un Estado que realice plenamente este sentido; pero todo Estado moderno, en la medida en que es Estado, sólo existe por esta idea en ejecución, a la manera de un germen; esta idea del Estado no es, pues, ni la descripción de un Estado empírico ni la proyección de un ideal, de una utopía, es una realidad tendencial que se puede descifrar en los signos que todo Estado da de ella, en la medida en que no es una tiranía pura. En consecuencia, a título tendencial, todo Estado es el lugar en que, por una parte, una comunidad tiene acceso a la decisión, vale decir, en cierto modo, a la libertad colectiva de elección y en que, por otra parte, los individuos ejercen un papel y una tarea, realizan actividades, persiguen y alcanzan metas que les dan cierta satisfacción y aumentan su propio grado de conciencia. El Estado es así una realidad bien densa y bien pesada –sustancial, dice Hegel– al igual que la comunidad que lo lleva, y que se mantiene por su propia fuerza, y al mismo tiempo la realidad querida por ciudadanos responsables; en cada uno de ellos el Estado toma conciencia de sí mismo; tiene fines propios, pero que sólo son eficaces si son recreados en millares de designios individuales. En este sentido, según la expresión de Hegel, es “la realidad en acto de la libertad concreta”. Por otra parte, escuchemos a Hegel –en quien se ha visto con demasiada facilidad al teórico del sometimiento a un Estado divino– sobre la coincidencia entre la vida en el Estado y el florecimiento de la libertad: “El Estado es la realidad en acto de la libertad concreta; ahora bien, la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses

particulares reciben su pleno desarrollo y el reconocimiento de sus derechos para sí..., al mismo tiempo que por su propio impulso se integran al interés general, o bien lo reconocen consciente y voluntariamente como la sustancia de su propio espíritu, y actúan para él, como su meta final. Resulta de ello que ni lo universal vale y se cumple sin el interés particular, la conciencia y la voluntad, ni los individuos viven como personas privadas, orientadas únicamente hacia su interés, sin querer lo universal; poseen una actividad consciente de esa meta. El principio de los Estados modernos tiene el poder y la profundidad extremos de dejar que el principio de la subjetividad se cumpla hasta el extremo de la particularidad personal autónoma y, al mismo tiempo, lo vuelva a llevar a la unidad sustancial y a mantener esta unidad en ese mismo principio" (Principios de la filosofía del derecho, 260).

Por consiguiente, no es ante todo la coacción incondicionada lo primero que se debe pensar en el Estado, sino su constitución. En efecto, en la constitución la comunidad toma una forma, una forma reflejada; en la constitución la comunidad se conoce y se sabe; pero también en la constitución las libertades se definen, se articulan, se vuelven a la vez pasionales y reales; así la constitución es el punto tal vez único de la experiencia humana en que se produce la reunión de la libertad y la necesidad; de la libertad que se expresa en las libertades, de la necesidad que se encarna en el poder público. El hecho de que esta coincidencia de las libertades y del poder público siga siendo muy precaria, que designe solamente una tendencia de la existencia política, lo diremos suficientemente en la tercera parte; por lo menos la constitución —no tal o cual constitución, sino la tendencia de toda sociedad política a darse la forma de una constitución— suscita una experiencia humana privilegiada, en la que nos es dado percibir una realidad que no sea insensata y una racionalidad que no se refugie en lo ideal y en la utopía. "En realidad —observa Eric Weil (*Filosofía política*, pág. 146)— todos los Estados históricos provienen en diversos grados de esta línea de conducta puramente racional, pero lo hacen a costa de un debilitamiento seguro". Dicho de otro modo, los Estados son tanto más Estados cuanto más tienden hacia la coincidencia del poder público con el ejercicio más abierto de las libertades individuales o colectivas.

Esta idea del Estado, en curso de ejecución en los Estados reales, es lo que la filosofía política puede pensar en voz más alta. Esta "idea real" —si se puede hablar así— no es exterior a la filosofía de la libertad: representa más bien una etapa de alto rango en el camino de la realización de la libertad.

III. El combate de la libertad

Hagamos el balance de la discusión anterior. En la primera parte discutí las concepciones filosóficas de la libertad humana que revelan ser incapaces de dar un sentido a la existencia política del hombre; son filosofías de la interioridad, centradas en los aspectos puramente psicológicos de la elección; les reproché no brindar criterio alguno para distinguir la libertad sensata de la libertad arbitraria.

Luego intenté, en la segunda parte, reflexionar sobre lo que sería una libertad sensata. Dije que una libertad sensata es una libertad capaz de cruzar el umbral de la institución; una libertad que se coordina con otras libertades en una institución; con respecto a esa entrada en la institución esboqué una filosofía política que abarca en una única totalidad la libertad y el Estado; a mi entender, es aquello que la filosofía política tiene la tarea suprema de pensar.

Ahora querría, en la tercera parte, considerar las condiciones concretas de la síntesis de la libertad y del sentido en el contexto político contemporáneo. De este modo me veré llevado a examinar algunos problemas que presentan una viva actualidad.

Primera observación: Diré ante todo que la síntesis de la libertad y del sentido está esencialmente "inconclusa" al nivel propiamente político, y que el plano político, en consecuencia, continúa siendo el del conflicto entre los requerimientos de la libertad individual y los del ejercicio del poder. Al decir eso, doy la impresión de desdecirme de lo logrado con el análisis precedente y de volverme en contra de las conclusiones bastante fuertemente teñidas de hegelianismo de mi segunda parte. Pero es el propio análisis hegeliano de la libertad sensata, en sus condiciones modernas y contemporáneas de efectuación, el que hace resaltar esta situación conflictiva. Toda situación, en efecto, es a la vez una victoria sobre lo arbitrario de los individuos y la ocasión de exaltar lo arbitrario del hombre o de los hombres en el poder. Este elemento de arbitrariedad, que se adhiere al ejercicio concreto del poder, da un nuevo impulso a la arbitrariedad del individuo y requiere una respuesta defensiva y ofensiva de la libertad individual. Esta exaltación de lo arbitrario, hasta en la victoria de la institución sobre la libertad salvaje de los individuos, constituye la paradoja de lo político. Lo político es el lugar del sentido, en calidad de victoria sobre la violencia individual; pero sólo lo es de una manera tendencial; en las condiciones concretas de su realización, abre un nuevo curso a la violencia. Eso ya es verdad con respecto al derecho penal, en el cual Hegel veía la primera capa de la institución y, por consiguiente, el primer nivel de la libertad sensata; el castigo es racional en

la medida en que anula por la violencia la violencia que anularía el derecho; pero esta racionalidad por negación de la negación no deja de dar libre curso a un fondo salvaje de cólera y de venganza que continúa infectando la justicia de los hombres. Y señala Hegel: "La venganza se convierte en una nueva violencia en calidad de acción positiva de una voluntad particular. Por esta contradicción, cae en el proceso del infinito y se transmite sin límite de generación en generación" (Principios de la filosofía del derecho, 102). Esta mezcla ambigua de racionalidad y violencia que presenta el derecho penal vuelve a encontrarse bajo formas más peligrosas al nivel propiamente político que es la cúspide de la filosofía hegeliana del derecho. El Estado, en calidad de poder soberano, lleva al más alto grado la componente irracional que se une a la noción misma de poder soberano; al comienzo en su ejercicio interno, bajo la forma individual y subjetiva que adopta la decisión, luego en su ejercicio externo, bajo la forma de la oposición entre Estados individuales o, por decir mejor, entre individualidades estatales y, en el límite, bajo la forma de la guerra.

El segundo aspecto es bien conocido: Julien Freund, en su admirable trabajo sobre la *Esencia de lo político*, insiste, después de Carl Schmitt, sobre la relación amigo-enemigo, en la cual ve una de las categorías esenciales de lo político; pero el ejercicio interno del poder no está sujeto en menor medida a lo arbitrario; no conocemos ninguna organización interna de los poderes que no agregue, como dice Hegel (s 273), al poder legislativo que define y establece lo universal, es decir, a la ley para todos, y al poder del gobierno que subordina las esferas particulares y los casos particulares bajo la regla general, el ejercicio de una subjetividad que ejerce la decisión suprema del Estado. Se cometería un gran error viendo en este análisis la expresión de un prejuicio monárquico, so pretexto de que Hegel llama a este tercer momento el "poder del príncipe"; tampoco se gana nada si se atempera el reproche afirmando que Hegel sólo quiso describir la monarquía constitucional de su época, en esa trilogía del poder legislativo, el poder del gobierno y el poder del príncipe. Creo que el análisis hegeliano sobrepasa el caso de la monarquía y apunta —que se me perdone la expresión— al momento de *arquía* o de *cracia* de todos los regímenes políticos hasta el día de hoy y, en consecuencia, tanto en la monarquía y en la oligarquía como en la democracia. Lo que hoy se llama la personalización del poder, y que los políticos consideran con toda razón como un aspecto insuperable o todavía no superado de la estructura del poder, responde exactamente a la descripción hegeliana.

Para comentar este análisis hegeliano, diré que el elemento subjetivo del poder, con respecto a la esfera del derecho constitucional, está en la

misma relación que el elemento residual de la venganza con respecto a la esfera del derecho penal. El progreso de la racionalidad que se vincula aquí con la conquista por el Estado moderno del poder legislativo y del poder del gobierno tiene como contrapartida la irracionalidad de ese tercer momento que Hegel llama el poder del príncipe. Es ese momento "árquico" —para hablar como Philibert Secretan en su tesis sobre el poder— el que da licencia a la tiranía y a todas las formas pasionales del poder y de sus abusos. Se volvería a encontrar ese momento árquico tanto partiendo de la categoría mandar-obedecer, esencial para el ejercicio interno del poder, como de la categoría amigo-enemigo, esencial para el ejercicio externo del poder; pero se llegaría a él en forma igualmente directa considerando que el Estado representa en la historia de los hombres el intento más formidable de totalizar el hormigueo de las existencias y las experiencias individuales en una figura coherente, que da a cada uno una existencia pública. Es esta totalización sensata la que constituye la ocasión de un mal específico, el del totalitarismo insensato.

Segunda observación: Acabo de presentar esta estructura paradójica del poder político como una condición permanente, o por lo menos duradera, de la existencia política del hombre. Es este aspecto el que desearía justificar ahora. En efecto, me llama la atención el poco adelanto de la historia política. En la misma medida en que se puede hablar de progreso económico y social, lo político parece conservar estructuras arcaicas. Lo árquico es también lo arcaico, si se me permite este juego de palabras. Por esto continuamos siendo contemporáneos de los textos más antiguos de filosofía política sobre la tiranía y sobre la *dynamis* del tirano. Por esto también no se puede en modo alguno deducir del progreso económico y social el progreso político. Hay una patología propia de lo político que exige una terapéutica propia. Al decir eso tomo mis distancias con respecto al marxismo o, más precisamente, a la teoría marxista de la alienación política. Considero como un error mortal la reducción de los males propiamente políticos a una consecuencia o a un reflejo de las distorsiones de la capa económico-social subyacente, hablo de un error mortal porque tal error político es en gran medida responsable del retorno con toda su fuerza del totalitarismo en el mundo moderno. El intento de suprimir la explotación económica y de reducir las desigualdades y las injusticias ha constituido una formidable coartada para un nuevo uso de la tiranía. En efecto, ¿no se puede, acaso, constreñir a los hombres en el plano político si se hace para liberarlos en el plano económico y social? Por no tener una teoría política propia, quiero decir una teoría distinta de la coacción política, se cree acabar con ésta suprimiendo las alienaciones surgidas de la apropiación individual

de los medios de producción; no se logra sino reforzar la coacción estatal. La ausencia de vigilancia en el plano teórico tiene como complemento una no resistencia del aparato político a los intentos de la tiranía; el resultado, lo conocemos: es el stalinismo, que no se podría explicar, en consecuencia, como un simple accidente histórico o como una curiosidad psicológica, bajo el título púdico y benigno de culto de la personalidad.

Tercera observación: No sólo la estructura paradójica del poder político parece constituir efectivamente una realidad permanente, sino que de buena gana yo creería que estamos en una fase de agravación del conflicto entre la reivindicación individual de la libertad y la coacción ligada con el ejercicio del poder. El Estado moderno está mejor armado que ningún otro para la tiranía, en razón de la concentración sin precedentes entre sus manos de los medios económicos, de los medios de información, de los medios de cultura. La irracionalidad del poder se nutre de la racionalización creciente de los medios en el nivel puramente tecnológico. Es la parte de verdad de los análisis de Herbert Marcuse acerca de la sobrerrepresión en las sociedades industriales avanzadas y acerca de la necesidad de una expresión radicalmente disidente y contestataria de la libertad. Pero no extraemos nada valedero de esta parte de verdad si no nos respaldamos, para criticar y combatir las formas modernas de la tiranía, en una filosofía de la libertad sensata que continúe reconociendo la función de la institución en la instauración de la libertad. En efecto, se puede dejar escapar la paradoja política de dos maneras: sea quedando ciegos a la arbitrariedad mezclada con cualquier institución, sea evacuando la problemática central de la libertad sensata, para volver a una filosofía, a mi entender regresiva, de la libertad arbitraria. Tal apología de la libertad salvaje, al eliminar la cuestión del sentido, de la obra, de la institución, reconduce ineluctablemente a lo que Hegel denuncia como la "furia de la destrucción". En mi opinión, tal posición filosófica no promete salida alguna; sólo puede agravar las tensiones políticas, al alentar las tendencias fascizantes de los defensores del orden establecido y, tal vez más gravemente, al dejar que el virus fascista conquiste a los propios contestatarios, una vez perdido el horizonte de la libertad sensata, de la libertad institucionalizada.

Acabo de dar de una manera franca y brutal las razones propiamente filosóficas de mi desconfianza con respecto al "izquierdismo"; veo en su filosofía reconocida o implícita el abandono de las convicciones sobre las cuales se podría edificar la solución de nuestras contradicciones. Sólo quien conserva en lo más profundo de su convicción la exigencia de una síntesis de la libertad y del sentido, de lo arbitrario y de la institución puede vivir en forma sensata el conflicto central de la sociedad moderna. ¿Cómo no ver que

la impugnación más salvaje se basa en ese mínimo de institucionalización de la libertad sin el cual no se podría expresar? Tanto si se trata de las franquicias universitarias, que a veces convierten nuestras instituciones universitarias en asilos de impunidad, como de la libertad de reunión o de publicación, la libertad de cada uno queda sin contenido si no es reconocida por los otros, garantizada por la ley, protegida por el orden público. Por consiguiente, en nuestra filosofía es menester que continuemos comprendiendo el pasaje a la institución no como un obstáculo y una coacción insoportable, sino como una condición de ejercicio y, más aún, como una condición interna de sentido y de consistencia para la misma libertad.

De las tres observaciones precedentes se desprende que, si nuestra exigencia de síntesis entre libertad y sentido es lo que subtiende nuestra filosofía política, tal exigencia no encuentra satisfacción, en la fase actual de nuestra historia, en instituciones políticas que hayan tenido éxito; en el lugar mismo en que buscamos el sentido de nuestra existencia pública vivimos un conflicto irremediable; en la actualidad no disponemos de ninguna institución que realice una síntesis feliz entre el poder de mandar que corresponde al Estado y el ejercicio espontáneo de las libertades individuales.

Este diagnóstico sobrio –pero de ninguna manera pesimista– me lleva, como conclusión, a presentar la política como un arte de manejar y arbitrar los conflictos. Este arte moderno sólo es accesible a quien ha desabsolutizado en sí mismo, teórica y prácticamente, el Estado, y lo considera no como la figura de lo divino sino como un simple servicio público. En este aspecto, una filosofía que tiene demasiado éxito en volver a encontrar las exigencias de la libertad en la constitución del Estado resulta sospechosa, aquí, alcanzar el sentido es superar el sentido. Es preciso que la síntesis política continúe siendo una síntesis precaria e inestable; pero ese arte no deja de exigir que el individuo se desabsolutive. Como tal, el individuo sin vínculos y sin tareas tampoco es el valor supremo; hay que hacer y rehacer siempre el camino de la libertad sensata; pero sólo se ingresa a este camino por algún desistimiento, por algún desposeimiento de la libertad salvaje. En tal sentido, la obediencia continúa siendo una condición ineluctable de la entrada en la institución. Este arte político implica también que renunciemos a la utopía de la declinación del Estado; tal vez es la más peligrosa, pues so capa de un deseo que nos halaga, se alimenta el uso actual de la violencia. Si un día el Estado debe declinar, ¿por qué no servirse una última vez de su violencia?; ¿cómo resistir la tentación de una violencia que pondría fin de una vez por todas a la violencia? “¡Muerte a los tiranos!”, gritamos, pero en cada oportunidad la violencia renace de sus cenizas. En forma más modesta, este arte político se propondrá el control del Estado

mediante una ampliación del espacio de discusión, por una extensión de los caminos de la consulta, por una circulación de arriba abajo y de abajo arriba de la información y de la decisión.

¿Llamaré "liberal" a esta concepción del arbitraje político? No, si se llama liberalismo la ideología ligada con el racionalismo clásico, que ha vuelto a la democracia política solidaria con la libre empresa y el capitalismo competitivo. Sí, si se llama liberalismo al conjunto de las técnicas de limitación mutua y de equilibrio entre la esfera privada de la libertad y la esfera pública del poder. En mi opinión, tales técnicas constituyen menos una ideología que un arte muy pragmático de la negociación, que se ha forjado lentamente en el curso de quinientos años de historia política. En este arte se encuadra la lucha del Parlamento británico por el control del impuesto, la lucha de las comunas flamencas y las ciudades libres alemanas contra la centralización monárquica o imperial, la libre asociación de los cantones suizos, las tentativas de separación y de equilibrio de los poderes, la lucha por el sufragio universal, la conquista de las libertades de pensamiento, opinión, expresión, reunión, prensa y todo el complejo moderno de los derechos sociales: derecho al trabajo y a la seguridad del empleo, derecho a la salud y a los ocios, derecho a la instrucción y a la cultura.

No me dejó impresionar por el argumento de que se trata de libertades burguesas; estoy convencido de que una clase, en su período de ascenso, crea valores que se sustraen a su condicionamiento social y sobreviven a la dominación de la clase que los ha engendrado; en este sentido, los valores de la libertad, inventados por una clase determinada —la burguesía—, superan la esfera de intereses de esa clase y tienen un alcance verdaderamente universal. Esta convicción se apoya en el argumento, desarrollado más arriba, de la relativa autonomía del problema político con respecto al problema económico y social, del carácter propio de la patología política y, por consiguiente, de la especificidad de la terapéutica política. Si este argumento es valedero, no hay inconsecuencia en querer desprender de su contexto burgués y capitalista dicho arte de gobernar, preocupado por poner de acuerdo las exigencias del poder con las de la libertad de los individuos, y por querer injertarlo en una concepción y una práctica económica de estilo socialista. Es el sueño checoslovaco, que ha sido y continúa siendo el de muchos hombres en el Oeste y en el Este. Por otra parte, el espectáculo del socialismo autoritario desempeña el papel de prueba por el absurdo; muestra hasta el hartazgo que sin el fermento de la libertad —con todos los peligros vinculados con el derecho al error— no hay ni responsabilidad en el plano de la ejecución ni innovación en el plano de la concepción, tanto si se trata de la creación literaria como de la investigación científica o la

invención tecnológica. El arte "liberal" de gobernar consiste en dar crédito a las fuerzas de ruptura ligadas con lo que hemos llamado constantemente la libertad arbitraria o la libertad salvaje, en jugar un arbitrario contra el otro, lo arbitrario del poder y lo arbitrario del individuo, y en esperar de su limitación mutua la única aproximación que sea prometida por lo que el filósofo concibe como libertad sensata, a una humanidad a la vez racional y pasional.

En las próximas décadas, ese arte de gobernar requerirá una gran destreza; de él dependerá que se establezca una dialéctica viviente entre las fuerzas de cuestionamiento y la voluntad de reforma. Si la libertad salvaje no produce cambios reales al nivel de las instituciones, se atascará en una disidencia impotente y se perderá en la violencia y el nihilismo. Si la voluntad de reforma no se alimenta en las fuerzas de la imaginación y en las motivaciones revolucionarias, también ella se atascará en la burocracia y el juego abstracto de los "aparatos". Por consiguiente, le corresponde al arte moderno de gobernar el inventar un nuevo estilo institucional, un estilo de movilidad, de precariedad, de revisión permanente, constantemente a la escucha de las fuerzas del cambio y atento a las amenazas de ruptura. Más que todo, es importante comprender que el viejo espíritu revolucionario y el antiguo reformismo sólo se salvarán juntos; en caso contrario, perecerán juntos, abriendo por su fracaso conjunto la vía a la dictadura.

¡Tal es la inmensa responsabilidad de este nuevo arte de gobernar!

Pero si al arte de gobernar le corresponde producir real y concretamente una figura aproximada de la libertad sensata, a la filosofía le corresponde concebir sus condiciones, articular en forma sistemática sus elementos y mantener, en las voluntades y en los corazones, su exigencia y su apetito.

Capítulo XIV

La libertad según la esperanza

El concepto de libertad religiosa puede ser abordado de varias maneras y a niveles diferentes. Por mi parte, distingo tres de ellos. Ante todo, puede interrogarse sobre la libertad del acto de fe; así, se ubica el problema en el campo de una discusión esencialmente psicológica o antropológica; pero la fe, allí, no es reconocida en su especificidad teológica. Se la trata como una especie de la creencia; y la libertad del acto de fe aparece como un caso particular del poder general de elegir o, como se dice, de hacerse una opinión.

En un segundo nivel, se puede preguntar, en ciencia política, sobre el derecho de profesar una religión determinada; no se trata sólo de la convicción subjetiva, sino de la expresión pública de la opinión. Así, la libertad religiosa es un caso particular del derecho general de profesar opiniones sin ser molestado por el poder público. Este derecho forma parte del pacto político, que convierte en recíproco el derecho de uno con respecto al de otro. En última instancia, el fundamento de esta libertad no consiste ya en el poder psicológico de elegir, sino en el reconocimiento mutuo de voluntades libres, en el interior del cuadro de una comunidad políticamente organizada. En esta política de la libertad, la religión figura como una magnitud cultural, un poder público bien conocido, y la libertad que se reivindica para ella es tanto más legítima cuanto que la religión no es su beneficiaria exclusiva.

En un tercer nivel, en el que ensayaría ubicarme, la libertad religiosa significa la *calidad de libertad que pertenece al fenómeno religioso como tal*. De esta libertad, existe una hermenéutica, en la medida que el fenómeno religioso mismo no existe sino en el proceso histórico de la interpretación y de la reinterpretación de la palabra que lo engendra. Así pues, entiendo la hermenéutica de la libertad religiosa como la explicitación de las significaciones de la libertad que acompañan la explicitación de la palabra fundadora o, como se dice, de la proclamación del *kerigma*.

Esta tercera manera de plantear el problema no excluye a las precedentes; espero mostrar que esta calidad de libertad, desarrollada por la proclamación y la interpretación, recapitula los grados anteriores de la libertad, en la medida en que ella concierne a lo que llamo desde ahora el acabamiento del Discurso de la Libertad. Este poder de recapitulación será así constantemente mi preocupación. En efecto, la tarea del filósofo me parece que se distingue de la del teólogo en lo siguiente: la teología bíblica tiene por función desarrollar el *kerygma*, según su conceptualidad propia; tiene la preocupación de realizar la crítica de la predicación, tanto para confrontarla con su origen, como para reunirla en un encadenamiento significativo, en un discurso de género propio, según la coherencia interna del propio *kerygma*. El filósofo, aun siendo cristiano, tiene una tarea distinta; no participo de la opinión que dice que él pone entre paréntesis lo que ha comprendido y lo que ha creído; porque, ¿cómo filosofar en tal estado de abstracción, tratándose de lo esencial?. Tampoco opino que debe subordinar su filosofía a la teología, en una relación ancilar. Entre la abstención y la capitulación, hay un camino autónomo, que sitúo bajo el título de *Enfoque filosófico*.

Tomo "enfoque" en su sentido fuerte de aproximación. Entiendo por esto el trabajo incesante del discurso filosófico para ubicarse en relación de proximidad con el discurso kerygmático y teológico. Este trabajo de pensamiento es un trabajo que parte del escuchar, pero en la autonomía del pensamiento responsable. Es una reforma incesante del pensar, pero en los límites de la simple razón; la "conversión" del filósofo es una conversión en la filosofía y a la filosofía según sus exigencias internas. Si sólo hay un *logos*, el *logos* de Cristo no me exige otra cosa, en tanto filósofo, que una más entera y más perfecta realización de la razón; no más que la razón, pero la razón *entera*. Repitamos esta palabra: la razón entera; porque este problema de la integralidad del pensar es el que verificará el nudo de toda la problemática.

Éste será nuestro procedimiento. Quisiera, ante todo, esbozar lo que reconozco que es, en tanto oyente de la Palabra, el *kerygma* de la libertad. Luego, trataré de explicar lo que será el objeto principal de mi comunicación, es decir, que el discurso sobre la libertad puede ser articulado por la filosofía después del discurso psicológico y del discurso político, sin dejarle merecer el nombre de discurso sobre la libertad religiosa. Este discurso homólogo es el de la religión en los límites de la simple razón.

I. El *kerygma* de la libertad

El Evangelio no me habla, en primer lugar, de libertad, sino que, por que me habla de otra cosa, también habla de libertad: "la verdad os hará libres" dice Juan.

¿De dónde hay que partir, sino es de la libertad? Por mi parte, me ha impresionado mucho y, debo reconocerlo, me ha conquistado la interpretación escatológica que Jürgen Moltmann da del *kerygma* cristiano en su obra *La Teología de la esperanza*. Como se sabe, Johannes Weiss y Albert Schweitzer originaron la reinterpretación de todo el Nuevo Testamento, partiendo de la predicación del Reino de Dios y de las realidades últimas y rompiendo así con el Cristo moralizante de los exégetas liberales. Pero, si la predicación de Jesús y de la Iglesia primitiva procede de la fuente escatológica, entonces es necesario reajustar toda la teología, según la norma de la escatología, y dejar de considerar al discurso sobre las realidades últimas como una suerte de apéndice, más o menos optativo, de una teología de la Revelación centrada en una noción de *logos* y de manifestación que no deberá nada a la esperanza de las cosas venideras.

Esta revisión de los conceptos teológicos, partiendo de una exégesis del Nuevo Testamento, centrada en la predicación del Reino por venir, encuentra una ayuda en la revisión paralela de la teología del Antiguo Testamento, inspirada en Martín Buber, que insiste en la oposición total entre el Dios de la promesa —Dios del desierto, de la peregrinación— y los dioses de las religiones "epifánicas". Esta oposición sistemática va muy lejos. La religión del "nombre" se opondría a la del "Ídolo", como la religión del Dios que viene, a la religión del Dios de la manifestación presente. La primera engendra una historia, mientras que la segunda, una naturaleza llena de dioses. Esta historia es menos la experiencia del cambio de todas las cosas que la tensión creada por la espera de un cumplimiento; la historia misma es esperanza de historia; porque cada cumplimiento es percibido como confirmación, garantía y apuesta de la promesa; ésta propone un crecimiento, un "todavía no" que prolonga la tensión de la historia.

Esta constitución temporal de la "promesa" es la que debe guiarnos ahora en la interpretación del Nuevo Testamento¹. A primera vista, podría pensarse que la resurrección, corazón del *kerygma* cristiano, ha agotado la categoría de promesa al planificarla.

Lo que me ha parecido más interesante precisamente en la Cristología de Moltmann es su esfuerzo por reubicar la predicación central de la resurrección en una perspectiva escatológica. Esto es capital, con respecto a lo que diremos inmediatamente, en lo concerniente a la libertad según la

esperanza. Me animaría a decir que la resurrección es el acontecimiento pasado, por excelencia. Se sueña con la interpretación hegeliana de la tumba vacía, como memorial de la nostalgia. Más bien quisiera traerla a la categoría del presente, por una aplicación a nosotros mismos, al hombre nuevo, como se ve en la interpretación existencial de Rudolf Bultmann.

¿Cómo interpretar la resurrección en términos de esperanza, de promesa, de futuro? Moltmann lo intenta, reubicando totalmente la resurrección en el cuadro de la teología judía de la promesa y sustrayéndola de los esquemas helenísticos de las epifanías de la eternidad.

La resurrección interpretada en una teología de la promesa no es un acontecimiento que cierra, al cumplir la profecía, sino un acontecimiento que abre, puesto que refuerza la promesa al confirmarla. La resurrección es el signo de que la promesa, de ahora en adelante, es para todos; el sentido de la resurrección está en su porvenir, en la muerte de la muerte, la resurrección de todos los muertos. El Dios que se revela, no es pues, el Dios que es, sino el que viene. El "ya" de la resurrección agudiza el "todavía no" de la recapitulación final. Pero este sentido nos llega enmascarado por las cristologías griegas, que convirtieron la encarnación en la manifestación temporal del ser eterno y eternamente presente, disimulando así la significación principal, a saber, que el Dios de la promesa, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, se ha aproximado, se ha revelado como Aquel que viene para todos. Así, enmascarada por la religión epifénica, la resurrección ha llegado a ser la garantía de toda la presencia de lo divino en el mundo presente: presencia cultural, presencia mística; la tarea de una hermenéutica de la resurrección es restituirle el potencial de esperanza, es decir, el futuro de la resurrección. La significación de la "resurrección" está en suspenso, en tanto no se cumpla en una nueva creación, en una nueva totalidad de ser. Conocer la resurrección de Jesucristo es entrar en el movimiento de la esperanza de la resurrección de entre los muertos, es esperar la nueva creación *ex nihilo*, es decir, fuera de la muerte.

Si éste es el sentido de la esperanza a nivel del discurso que le es propio, el de una hermenéutica de la resurrección, ¿cuál es el de la libertad, si ella también debe convertirse a la esperanza? ¿Qué es la libertad según la esperanza? Lo digo en una palabra: es el sentido de mi existencia a la luz de la resurrección, es decir, reubicada en el movimiento que hemos llamado el futuro de la resurrección de Cristo. En este sentido, *una hermenéutica de la libertad religiosa es una interpretación de la libertad conforme a la interpretación de la resurrección en términos de promesa y de esperanza.* ¿Qué significa esto?

Esta fórmula atestigua que los aspectos psicológicos, éticos y aun políticos no están ausentes; pero ellos no son originarios, dado que no son originales. La hermenéutica consiste en descifrar estos rasgos originales en su expresión psicológica, ética y política; luego, en remontar de estas expresiones al núcleo, que llamaría kerigmático, de la libertad según la esperanza.

En efecto, puede hablarse, en términos psicológicos, de una elección en favor o en contra de la vida, de una alternativa radical: se encuentran textos con este sentido que hacen pensar en una concepción filosófica de la libertad de elegir, por ejemplo en el *Deuteronomio*: "pongo hoy como testigo contra ustedes al cielo y a la tierra: te propongo la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Elige, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia, amando a Yavé tu Dios, escuchando su voz, uniéndote a Él..." (*Deut*, 30, 19-20). La predicación del Bautista, y con mucha más razón la de Jesús, son un llamado que suscita una *decisión*, y esta decisión puede transcribirse en la alternativa: o bien... o bien... Ya se conoce el uso que se ha hecho, desde Kierkegaard hasta Bultmann, del tema de la decisión existencial. Pero la interpretación existencial de la Biblia no fue suficientemente atenta a la especificidad de esta elección; quizá, marque una sutil eliminación de la dimensión escatológica y una vuelta a la filosofía del eterno presente. En todo caso, es grande el riesgo de reducir el rico contenido de la escatología a una suerte de instantaneísmo de la decisión presente, a expensas de los aspectos temporales, históricos, comunitarios, cósmicos contenidos en la esperanza de la resurrección. Si se quiere expresar en términos psicológicos apropiados la libertad según la esperanza, habría que hablar con Kierkegaard, de la *pasión por lo posible*, que retiene en su fórmula la marca de futuro que la promesa pone sobre la libertad. En efecto, hay que sacar todas las consecuencias, para una meditación sobre la libertad, de la *antítesis* de Moltmann, entre religión de la promesa y religión de la presencia, prolongar el debate con las religiones teofánicas de Oriente, en un debate con todo el helenismo, en la medida en que éste procede de la celebración parmenídica: "Él ES". Entonces, no sólo hay que oponer el Nombre al ídolo, sino que el "Él viene" de la Escritura al "Él ES" del Poema de Parménides. Esta línea divisoria va a separar, de ahora en adelante, dos concepciones del tiempo, y a través de ellas, dos concepciones de la libertad. El "Él ES" parmenídico llama, en efecto, a una ética del eterno presente; ésta no se sostiene sino por una continua contradicción entre, por una parte, un desprendimiento, un arrancamiento de las cosas pasajeras, un distanciamiento y un exilio en lo eterno, y por otra parte, un consentimiento sin reservas al orden del todo. El estoicismo es, sin duda, la expresión más acabada de esta ética del presente;

el presente, para el estoicismo, es el único tiempo de salvación; el pasado y el futuro están heridos por un descrédito similar; a la vez, la esperanza es arrojada del mismo lado que el temor, como un desorden, como una agitación, por proceder de una opinión revocable, concerniente a los males inminentes o a los bienes por venir. *Nec spe-nec metu*, dirá igualmente la sabiduría spinoziana. Y quizás, hoy en día, lo que hay de spinozista en la filosofía contemporánea nos reúne con la misma sabiduría de lo presente a través de la sospecha, de la desmitificación y de la desilusión. Nietzsche habla del amor al destino y pronuncia el sí eterno a la existencia; y Freud introduce en el principio de realidad la *ananké* trágica. ¡Y bien!, la esperanza, en tanto pasión por lo posible, es lo diametralmente opuesto a este primado de la necesidad. Ella ha surgido ligada con la imaginación, en tanto que ésta es la potencia de lo posible, y la disposición para ser lo radicalmente nuevo. La libertad según la esperanza, expresada en términos psicológicos, no es otra cosa que esta imaginación creadora de lo posible.

Pero también se puede hablar en términos éticos, y subrayar su carácter de obediencia, de escucha. La libertad es un "seguir" (*Folgen*). Para el antiguo Israel, la Ley es el camino que conduce de la promesa a su cumplimiento. Alianza, Ley, Libertad, en tanto poderes de obedecer o desobedecer, son aspectos derivados de la promesa. La Ley impone (*gebietet*) lo que la promesa propone (*bietet*). El mandamiento es así el aspecto ético de la promesa. Ciertamente, para San Pablo, esta obediencia no es más transcrita en términos de ley; la obediencia a la ley no es ya el signo de la efectividad de la promesa sino, ciertamente, la resurrección.

Sin embargo, una nueva ética marca el lazo de la libertad con la esperanza; es lo que Moltmann llama la ética del envío (*Sendung*); la *promissio* encierra una *missio*; en el envío, la obligación que compromete el presente, procede de la promesa y abre el porvenir. Pero, precisamente, el envío significa algo distinto de una ética del deber; así como la pasión de lo posible significa otra cosa y no algo arbitrario. El conocimiento práctico de una "misión" es inseparable del desciframiento de los signos de la nueva creación, del carácter *tendencial* de la resurrección, como dice todavía Moltmann.

Tal será el equivalente ético de la esperanza: el envío, así como la pasión por lo posible, era su equivalente psicológico.

Este segundo rasgo de la libertad según la esperanza nos aleja aun más que el primero de la interpretación existencial, demasiado centrada en la decisión presente; porque la ética del envío tiene implicaciones comunitarias, políticas y aun cósmicas, que la decisión existencial, centrada en la interioridad personal, tiende a ocultar. En efecto, una libertad abierta a la nueva creación está menos centrada en la subjetividad, en la autenticidad

personal, que en la justicia social y política; llama a una reconciliación, que exige ella misma inscribirse en la recapitulación de todas las cosas.

Pero estos dos aspectos, psicológico y ético-político, de la *libertad según la esperanza* son expresiones secundarias de un núcleo de sentido, que es propiamente el *centro kerygmático* de la libertad, al que, inmediatamente, intentaremos una aproximación filosófica.

Diría esto: la "libertad cristiana" —para retomar un título de Lutero— pertenece existencialmente al orden de la resurrección. He aquí el elemento específico. Puede expresarse con dos categorías, sobre las que muchas veces he reflexionado y trabajado y que unen expresamente la libertad a la esperanza: la categoría del "a pesar de..." y la del "cuanto más..." Ellas son una con respecto a la otra, el revés y el derecho, así como en Lutero el "libre de..." y el "libre para..."

Porque el "a pesar de..." es un "libre de...", pero según la esperanza, y el "cuanto más..." es un "libre para...", también según la esperanza.

¿A pesar de qué? Si la resurrección lo es de entre los muertos, toda esperanza y toda libertad existen a pesar de la muerte. Éste es el hiato que hace de la nueva creación una creación *ex nihilo*. Este hiato es tan profundo que la identidad del Cristo resucitado y del Jesús crucificado es el problema más grande del Nuevo Testamento. Esta identidad no es segura; las apariciones no la enseñan, sino sólo la palabra del Resucitado: "Soy yo, el mismo". El *kerygma* anuncia como una buena nueva: "el Señor viviente en la Iglesia es el mismo Jesús de la cruz". El mismo problema de la identidad tiene su equivalente en los Sinópticos: ¿cómo contar la resurrección? ¡Y bien!, propiamente hablando, no se la cuenta; la discontinuidad en el relato es la misma que en la predicación; también para el relato hay un hiato entre la cruz y las apariciones del resucitado: La tumba vacía es el anuncio de este hiato.

¿Qué resulta de esto para la libertad? Toda esperanza llevará de ahora en adelante el mismo signo de discontinuidad, entre lo que va a la muerte y lo que niega la muerte. Por esto, ella contradice la realidad actual. La esperanza, en tanto esperanza de resurrección, es la contradicción viviente de aquello de donde procede y que está ubicado bajo el signo de la cruz y de la muerte. Según una admirable expresión de los Reformadores: el *Reino de Dios está oculto en su contrario*, la cruz. Si el lazo de la cruz y de la resurrección es del orden de la paradoja y no de la mediación lógica, la libertad según la esperanza no es más sólo libertad para lo posible sino y más profundamente aún libertad para el desmentido de la muerte, libertad para descifrar los signos de la resurrección, bajo la apariencia contraria de la muerte.

Pero el desafío a la muerte es a su vez la contrapartida o el revés de un impulso de vida, de una perspectiva de crecimiento, que viene a expresar el *cuanto más* de San Pablo. Aquí lo reúno con mi reflexión precedente sobre la interpretación del mito de la pena; oponía allí, a la lógica de la equivalencia, que es por excelencia la lógica de la pena, la lógica de la sobreabundancia: “Pero no hay proporción entre el don y la falta. Porque si la falta de uno solo provocó la muerte de todos, cuanto más la gracia de Dios y el don conferido por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, fueron derramados abundantemente sobre todos... En efecto, si por la falta de uno solo reinó la muerte, cuanto más vivirán y reinarán por medio de un solo hombre, Jesucristo, aquellos que han recibido abundantemente la gracia y el don de la justicia... La Ley entró para que se multiplicaran las transgresiones, pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia”. (Rom. 5, 12-20). Esta lógica del excedente y del exceso es tanto la locura de la cruz como la sabiduría de la resurrección. Esta sabiduría se expresa en una *economía de la sobreabundancia*, que es necesario descifrar en la vida cotidiana, en el trabajo y el ocio, en la política y en la historia universal. Ser libre es sentir y saber que se pertenece a esta economía, estar “como en casa” en esta economía. El “a pesar de...”, que nos tiene listos para el desmentido es sólo el revés, el aspecto sombrío de este gozoso “cuanto más”, por el que la libertad se siente, se hace, se quiere asociar a la aspiración de la creación entera a la redención.

Con este tercer rasgo se acorta aun más la distancia entre la interpretación escatológica de la libertad y una interpretación existencial, que la encierra en la experiencia de la decisión presente, interior, subjetiva. La libertad según la esperanza de la resurrección tiene una expresión personal, ciertamente, pero más aún, comunitaria, histórica y política, en la dimensión de la espera de la resurrección universal.

Ahora, hay que buscar una aproximación filosófica a este núcleo de la esperanza y de la libertad.

II. Una aproximación filosófica a la libertad según la esperanza

Al abordar la tarea propia del filósofo, quiero recordar lo que dije en la introducción, con respecto a la aproximación del discurso filosófico al *Kerygma* de la esperanza. Esta puesta en proximidad, diría, es a la vez un trabajo de escuchar y una obra autónoma, un pensar según... y un pensar libre.

¿Cómo es posible esto?

Me parece que en el *kerygma* de la esperanza hay, simultáneamente, una innovación de sentido y una exigencia de inteligibilidad, que crean, a la vez, la distancia y la tarea de aproximación.

Esta innovación de sentido es subrayada por Moltmann al oponer la promesa al *logos* griego; la esperanza comienza como “alógica”. Irrumpe en un orden cerrado; abre una carrera de existencia y de historia. Pasión por lo posible, envío y éxodo, desmentido de la realidad de la muerte, respuesta de la sobreabundancia del sentido a la abundancia del no-sentido, todos signos de una *nueva* creación, cuya *novedad* nos toma, en sentido propio, desprevenidos. La esperanza, en su eclosión, es “aporética”, no por carencia sino por exceso de sentido. Sorprende la resurrección, como si fuera demasiado para la realidad abandonada por Dios.

Pero si esta novedad no diera a pensar, la esperanza, como la fe, serían un grito, un resplandor sin consecuencias; no existiría ni siquiera la escatología, doctrina de las cosas últimas, si la novedad de lo nuevo no se explicitara en un retomar indefinido de los signos, no se verificara en lo “serio” de una interpretación que, sin cesar, separa la esperanza de la utopía. Ahora bien, la exégesis de la esperanza por medio de la libertad, tal como acabamos de esbozarla, es ya una manera de *pensar* según la esperanza. La pasión por lo posible debe engranar en tendencias reales: el envío, en una historia con sentido, la sobreabundancia, en los signos de la resurrección, en todos lados donde puedan descifrarse. Pues es necesario que la resurrección despliegue su lógica propia, que hace fracasar la lógica de la repetición.

Así, pues, no se puede sostener una oposición no dialéctica de la promesa y del *logos* griego; no se puede permanecer allí, bajo pena de no poder decir, con el mismo teólogo, *spero ut intelligam**.

Pero ¿qué inteligencia?

Al fin de la introducción, yo sugería una posible dirección de búsqueda al decir: el discurso del filósofo sobre la libertad que se acerca al *kerygma*, que se hace parecida a él, es el de la religión en los límites de la simple razón.

La frase suena a kantiana, seguramente “anuncia un color”. Pero el kantismo que quiere ahora desarrollar está, paradójicamente, más por hacer que para repetir; sería algo así como un kantismo posthegeliano, para tomar de Eric Weil una expresión que, parece, él se aplica a sí mismo.

Por mi parte, asumo la paradoja, por razones tanto filosóficas como teológicas.

* “Espero para entender” (N. del T.)

Ante todo, las razones filosóficas: cronológicamente, Hegel viene después de Kant; pero nosotros, lectores tardíos, vamos del uno al otro; para nosotros, algo de Hegel ha vencido a algo de Kant; pero algo de Kant ha vencido a Hegel, puesto que somos tan radicalmente posthegelianos, como somos postkantianos. En mi opinión, este cambio y esta permuta son las que estructuran aún el discurso filosófico de hoy. Por eso la tarea consiste en pensarlos siempre mejor, en conjunto, uno contra el otro, y uno por el otro. Aunque comencemos a pensar otra cosa, el “pensar mejor a Kant y a Hegel” pertenece, de un modo u otro, al “pensar de manera distinta que Kant y Hegel”.

Estas consideraciones “epocales”, internas a la filosofía, nos reúnen con otro orden de reflexión que concierne a lo que llamé la aproximación, la puesta en proximidad. Esta vecindad de un pensamiento kerygmático provoca, me parece, “efectos de sentido” a nivel del mismo discurso filosófico que a menudo toman la figura de la dislocación o la refundación de los sistemas. El tema de la esperanza, precisamente, tiene un poder *figurante* con respecto a los sistemas cerrados y un poder de *reorganización* del sentido; por esto mismo, favorece los cambios y las permutas que acabé de sugerir.

Quiero, pues, hacer coincidir, en la idea de un kantismo posthegeliano, las reestructuraciones espontáneas de nuestra memoria filosófica y las que proceden del choque de retorno del *kerygma* de la esperanza, con respecto a la problemática filosófica y a las estructuras de su discurso.

El camino que propongo explorar está abierto por la importante distinción instituida por la filosofía kantiana entre el entendimiento y la razón. Esta separación guarda un potencial de sentido del que quisiera mostrar su conveniencia para un *intellectus fidei et spei**. ¿Cómo? Esencialmente por la función de horizonte que asume la razón en la constitución del conocimiento y de la voluntad. Es decir, yo me ubico directamente en la parte dialéctica de las dos *Críticas* kantianas: Dialéctica de la razón teórica, Dialéctica de la razón práctica. Una filosofía de los límites, que es al mismo tiempo una exigencia práctica de totalización, es a mi entender la respuesta filosófica al *kerygma* de la esperanza, a la aproximación filosófica más ajustada de la libertad según la esperanza. La dialéctica en sentido kantiano es para mí la parte del kantismo que, no sólo sobrevive a la crítica hegeliana sino que triunfa sobre todo el hegelianismo.

Por mi parte, abandono, sin lamentarlo, la ética del deber a la crítica hegeliana; en efecto, me parece que ha sido caracterizada correctamente

*Intelección de la fe y de la esperanza. (N. del T.)

por Hegel como un pensamiento abstracto, como un pensamiento del entendimiento. Concuero gustosamente con la *Enciclopedia* y los *Principios de la filosofía del derecho* en que la "moralidad" formal es sólo un segmento de una trayectoria más amplia, la de la realización de la libertad (Prefacio de los *Principios de la filosofía del derecho*, párrafo 4). Definida en estos términos, más hegelianos que kantianos, la filosofía de la voluntad no comienza ni termina por la forma del deber; comienza por el enfrentamiento de la voluntad a la voluntad, en cuanto a las cosas capaces de ser apropiadas; su primera conquista no es el deber, sino el contrato; brevemente: el derecho abstracto. El momento de la moralidad es sólo el momento reflexivo infinito, el momento de la interioridad, que hace advenir la subjetividad ética. Pero el sentido de esta subjetividad no está en la abstracción de una forma separada, sino en la posterior constitución de comunidades concretas: familia, colectividad económica, comunidad política. Se reconoce allí el movimiento de la *Enciclopedia* y de los *Principios de la filosofía del derecho*: movimiento de la esfera del derecho abstracto a la esfera de la moralidad subjetiva y abstracta; después, a la esfera de la moralidad objetiva y concreta. Esta filosofía de la voluntad, que atraviesa todos los niveles de objetivación, de universalización y de realización, es para mí la filosofía de la voluntad, con título más justo que la pobre determinación del Wille* por la forma del imperativo, en la filosofía kantiana. Su grandeza tiende a la diversidad de los problemas que ella atraviesa y resuelve: unión del deseo y de la cultura, de lo psicológico y de lo político, de lo subjetivo y de lo universal. Allí son asumidas y subsumidas todas las filosofías de la voluntad, desde Aristóteles hasta Kant. Esta gran filosofía de la voluntad es para mí una reserva inagotable de descripciones y mediaciones. Aún no la hemos agotado. Una teología de la esperanza no puede no estar en diálogo con ella, ya que el problema de la *efectuación* de la libertad le es muy cercano.

Y, sin embargo, Kant sigue en vigencia; más bien, supera a Hegel desde un cierto punto de vista. El punto de vista es precisamente esencial para nuestro presente diálogo entre una teología de la esperanza y una filosofía de la razón. El Hegel que rechazo es el filósofo de la retrospección, que no sólo acompaña la dialéctica del espíritu, sino que reabsorbe toda la racionalidad en el sentido ya advenido. El punto de discordancia entre el *intellectus fides et spei* y Hegel se esclarece cuando releo el famoso texto que concluye el Prefacio de los *Principios de la filosofía del derecho*: "Para decir aún una palabra sobre la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, afirmamos que, en todo caso, la filosofía llega siempre demasiado tarde.

* Voluntad. (N. del T.)

En tanto pensamiento del mundo, ella aparece sólo cuando la realidad ha cumplido y terminado su proceso de formación. Lo que el concepto enseña, la historia lo muestra con la misma necesidad; en la madurez de los seres, el ideal aparece en frente de lo real y, después de haber aprehendido el mismo mundo en su substancia, lo reconstruye bajo la forma de un imperio de ideas. Cuando la filosofía pinta su claroscuro en el claroscuro, una manifestación de la vida acaba de envejecer. No se la puede rejuvenecer pintando gris sobre gris, sino sólo conocerla. Sólo al comienzo del crepúsculo, el buho de Minerva levanta vuelo.*

“La filosofía llega siempre demasiado tarde”; la filosofía, sin duda. Pero ¿qué pasa con la razón?

Este problema me reenvía de Hegel a Kant, a un Kant que no zozobra con la ética del imperativo, a un Kant que, a su vez, comprende a Hegel. Ya lo he dicho, es el Kant de la dialéctica; el Kant de las dos *Dialécticas*.

Porque una y otra cumplen el mismo movimiento, superan la misma separación, instituyendo la tensión, que hace del kantismo una filosofía de los límites y no una filosofía del sistema. Esta separación se lee en la primera y decisiva distinción entre *Denken*, o pensamiento de lo incondicionado, y *Erkennen*, o pensamiento por objetos, procediendo de lo condicionado a lo condicionado. Las dos *dialécticas* resultan de esta separación inicial entre *Denken* y *Erkennen* y con las dos *Dialécticas* nace también la cuestión que pone en movimiento la filosofía de la religión: ¿qué me está permitido esperar? Esta secuencia: *Dialéctica de la razón pura Dialéctica de la razón práctica Filosofía de la religión*, requiere ser considerada ahora.

La primera es necesaria a la segunda y a la tercera, puesto que introduce en el corazón mismo del pensamiento de lo incondicionado la crítica de la ilusión trascendental, crítica indispensable para un *intellectus spei*. El ámbito de la esperanza es exactamente coextensivo a la región de la ilusión trascendental.

Pero es allí donde me equivoco necesariamente, al formar objetos absolutos: el yo, la libertad, Dios. Respecto de esto, no se subraya suficientemente que la crítica del paralogismo de la subjetividad es tan importante como la de la antinomia de la libertad y, naturalmente, como la crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Los sofismas de la substancialidad del “Yo” aún hoy logran una relevancia particular con la crítica nietzscheana y freudiana del sujeto; no carece de importancia al reencontrar la raíz y el sentido filosófico en la dialéctica kantiana; ésta condena de antemano toda pretensión de dogmatizar sobre la existencia personal y de conocer

* *Filosofía del derecho*, Bs. As., Claridad, 1968, p. 37 (N. del T.)

la persona; la persona no se manifiesta sino en el acto práctico de tratarla como un fin y no sólo como un medio. El concepto kantiano de ilusión trascendental, aplicado al objeto religioso por excelencia, es de una fecundidad filosófica inagotable; fundamenta una crítica radicalmente diferente de la de Feuerbach o la de Nietzsche: porque existe un legítimo pensamiento de lo incondicionado, la ilusión trascendental es posible; ésta no procede de la proyección de lo humano hacia lo divino, sino, al contrario, del cumplimiento del pensamiento de lo incondicionado según el modo del objeto empírico; es por eso que Kant puede decir: no es la experiencia la que limita a la razón, sino la razón la que limita la pretensión de la sensibilidad de extender nuestro conocimiento empírico, fenomenal, espacio-temporal, al orden noumenal.

Todo este movimiento-pensamiento de lo incondicionado, ilusión trascendental, crítica de los objetos absolutos, es esencial para la inteligencia de la esperanza. Constituye una estructura de acogimiento, en cuyo cuadro podrán ser retomadas las descripciones y las denuncias de la era post-hegeliana; así, la filosofía kantiana resulta enriquecida; pero, en cambio, el ateísmo, cuando es retomado a cuenta de la filosofía kantiana de la ilusión trascendental, se despoja de otra ilusión, la suya propia: la ilusión antropológica.

¿Qué es lo que agrega de nuevo la *Dialéctica de la razón práctica*? Esencialmente, una transposición a la voluntad de lo que podría llamarse la estructura del acabamiento de la razón pura. Esta segunda está más cerca de nuestra meditación sobre la inteligencia de la esperanza. En efecto, la *Dialéctica de la razón práctica* nada agrega al principio de la moralidad, ya definido por el imperativo formal; tampoco agrega nada al conocimiento de nuestro deber, así como la *Dialéctica de la razón pura* no agregaba nada al conocimiento del mundo.

Lo que ella da a nuestra voluntad es esencialmente un *apuntar** *die Absicht aufs höchste Gut*** . Este apuntar es la expresión, en el plano del deber, del requerimiento, de la exigencia —del *Verlangen*— que constituye a la razón pura en su uso especulativo y práctico; la razón “exige la totalidad absoluta de las condiciones para un condicionado dado” (principio de la *Dialéctica de la Crítica de la razón práctica*). Por lo mismo, la filosofía de la voluntad toma su verdadera significación: no se agota en la relación de la máxima y de la ley, de lo arbitrario y de la voluntad; aparece una tercera dimensión: arbitrario-ley-apuntar a la totalidad. Lo que la voluntad

* “visée” literalmente, significa “mirada”, y por extensión mirar hacia un fin, un sentido. El autor le da aquí el significado de intención, de dirigirse a. (N. del T.)

** “la mirada hacia el supremo Bien”. (N. del T.)

requiere así Kant lo llama “el objeto entero de la razón pura práctica”. Y dice aún: “la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica, es decir, de una voluntad pura”, al aplicarle al antiguo nombre de “soberano bien”, no nos disimula la novedad de la marcha: el concepto de soberano bien está purificado de toda especulación por la crítica de la ilusión trascendental y, a la vez, totalmente medido por la problemática de la razón práctica, es decir, de la voluntad. Por este concepto se piensa el *acabamiento de la voluntad*. Tiene, pues, exactamente el mismo lugar que el saber absoluto hegeliano. Precisamente, él no permite ningún saber, sino una exigencia que, como veremos más adelante, tiene algo que ver con la esperanza. Pero ya nos ha dejado algún presentimiento, por el papel que desempeña la idea de totalidad; soberano no sólo significa supremo (no subordinado), sino completo y acabado (*ganz und vollendet*). Ahora bien, esta totalidad no es dada, sino exigida; no puede ser dada, no sólo porque la crítica de la ilusión trascendental la acompaña sin cesar, sino porque la razón práctica, en su dialéctica, instituye una nueva antinomia; en efecto, lo que ella exige es que la felicidad se agregue a la moralidad; exige así que se agregue al objeto de su apuntar, para que sea entero, lo que ha excluido de su principio, para que sea puro.

Es por esto que un nuevo tipo de ilusión la acompaña, no ya teórica, sino práctica, la de un hedonismo sutil, que reintroduce un interés en la moralidad, bajo el pretexto de la felicidad. Veo en esta idea de una antinomia de la razón práctica una segunda estructura de acogida para una crítica de la religión, aplicada más propiamente a sus aspectos pulsionales, como en Freud; Kant da el medio para pensar esta crítica del “hedonismo” en la religión-recompensa, consolación, etc., por medio de la dialéctica, muy ajustada donde se enfrentan placer, gozo, satisfacción, felicidad, beatitud. A partir de aquí, la conexión —el *Zusammenhang*— de la moralidad y de la felicidad debe ser una síntesis trascendental, la unión de cosas diferentes, “distintas específicamente”. Así el sentido de las Bienaventuranzas es enfocado filosóficamente por la idea de un lazo no analítico entre la obra del hombre y la felicidad susceptible de colmar el deseo que constituye su existencia. Pero, para el filósofo, este lazo no es sin sentido, aunque no puede ser producido por su voluntad; puede decir, aun, dignamente: “es *a priori* (moralmente) necesario producir el soberano bien por la libertad de la voluntad; la condición de posibilidad del soberano bien debe, pues, reposar exclusivamente sobre los principios *a priori* del conocimiento”. (*Crítica de la razón práctica, Dialéctica*, tr. fr. p. 122.*)

* *Crítica de la razón práctica*. Bs. As. Losada, 1960, p. 125. En las citas siguientes el N° entre paréntesis corresponderá a esta edición española. (N. del T.)

Ésta es la segunda aproximación racional a la esperanza: reside en este *Zusammenhang*, en esta conexión necesaria, y sin embargo, no dada, sino simplemente exigida, esperada, entre la moralidad y la felicidad. Nadie ha visto, como Kant, el sentido del carácter transcendental de este lazo, y esto en contra de toda la filosofía griega, a la que se opone frontalmente, poniendo espalda con espalda a los epicúreos y estoicos: la felicidad no es nuestra obra: la plenifica, por añadidura.

Un tercer enfoque racional de la esperanza es el de la religión misma, pero dentro de los límites de la simple razón. Kant aproxima expresamente la religión a la cuestión: "qué puedo esperar?". Que yo sepa, ningún otro filósofo ha definido la religión por esta cuestión. Ahora bien, este problema nace a la vez *en y fuera* de la crítica.

En la crítica, por medio de los famosos "postulados"; fuera de la crítica, por el desvío de la reflexión sobre el mal radical. Comprendamos este nuevo encadenamiento. Es tan poco facultativo que sólo contiene la implicación final de la libertad según la esperanza; implicación, sobre la que se apoya, en lo esencial, nuestra meditación en su primera parte.

Ante todo, los *postulados*. Son, como se sabe, creencias de carácter teórico —que se apoyan en existencias—, pero que necesariamente dependen de la razón práctica. Este estatus sería escandaloso si, previamente, no se hubiera establecido el de la razón práctica misma, en su parte dialéctica. La razón teórica, en tanto tal, es una postulación, la postulación de un cumplimiento, de una total efectuación. Los postulados participan, pues, del proceso de totalización, puesto en movimiento por la voluntad en su apuntar terminal; ellos designan un orden de cosas por venir, a las que sabemos que pertenecemos; cada uno designa un momento de institución, o mejor, de instauración, de esta totalidad, que, en tanto tal, está por hacerse. Pues no se comprende su verdadera naturaleza si no se ve allí la restauración solapada de los objetos trascendentes, de los que la *Crítica de la razón pura* ha denunciado su carácter ilusorio; los postulados son ciertamente determinaciones teóricas; pero ellos corresponden a la postulación práctica, que constituye la razón pura, en tanto exigencia de totalidad; la misma expresión de postulado no debe confundirnos; expresa, en el plano propiamente epistemológico y en el lenguaje de la modalidad, el carácter "hipotético" de la creencia existencial, envuelta en la exigencia de acabamiento, de totalidad, que es lo que constituye la razón práctica en su pureza esencial. Los postulados correspondientes estarán para siempre impedidos de girar hacia el "fanatismo" y hacia la "locura religiosa" (*Schwärmerei*), por la crítica de la ilusión transcendental; ésta desempeña, respecto de aquello, el papel de la "muerte de Dios" especulativa. Los postulados hablan a su

manera de un Dios “resucitado de entre los muertos”. Pero su manera es la de la religión en los límites de la simple razón; expresan la implicación existencial mínima de un apuntar práctico, de una *Absicht*, que no puede convertirse en intuición intelectual. La “extensión” –*Erweiterung*– el “acrecentamiento” –*Zuwachs*– que ellos expresan, no son una extensión del saber y del conocer, sino una “abertura”, una *Eröffnung* (*Crítica de la razón práctica*, tr. fr., p. 144 -p. 147); esta abertura es el equivalente filosófico de la esperanza.

Este carácter propio de los “postulados” aparece claro si se los enumera a partir de la libertad y no de la inmortalidad o de la existencia de Dios. Efectivamente, la libertad es el verdadero pivote de la doctrina de los postulados; los otros dos son, de algún modo, su complemento o su explicitación. Puede causar asombro que la libertad sea postulada por la dialéctica, dado que ya está implicada por el deber y ya ha sido expresada como autonomía en el cuadro de la *Analítica de la Razón práctica*. Pero la libertad así postulada no es la misma que la libertad analíticamente probada para el deber. La libertad postulada es la que buscamos aquí; tiene una estrecha relación con la esperanza, como veremos. ¿Qué dice Kant de la libertad, en tanto objeto del postulado de la razón práctica? La llama “la libertad considerada positivamente (como causalidad de un ser, en tanto pertenece al mundo inteligible)” (*ibid.* p. 142 -p. 146). Dos rasgos caracterizan a esta libertad postulada. Ante todo, es una libertad efectiva, una libertad que *puede*, la que conviene a “este querer perfecto de un ser razonable, que tendría al mismo tiempo la omnipotencia”. Una libertad que puede ser voluntad buena. Es pues, una libertad que tiene “realidad objetiva”; mientras que la razón teórica sólo tiene la idea, la razón práctica postula su existencia, como la de una real causalidad. Se verá inmediatamente cómo el problema del mal se articula exactamente en este punto de real eficiencia. Además, es una libertad que pertenece a..., que es *miembro de...* que participa. No hay que dejar de reunir este segundo aspecto de la libertad postulada con la tercera formulación que los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* dan del imperativo categórico; cuando hablan del “reino posible a los fines”, Kant remarca que esta formulación, que viene en tercer lugar, corona un progreso del pensamiento que va de la unidad del principio, a saber, la única regla de universalización, a la pluralidad de sus objetos, a saber, las personas tomadas como fin “y de allí, a la totalidad o la integralidad del sistema” (p. 164 *). Ciertamente, lo que se postula aquí es esta capacidad de existir, que pertenece a un sistema de libertades; por esto, se concreta “esta

* *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Bs. As. Aguilar, 1961, p. 132. (N. del T.)

perspectiva" (*Aussicht*), evocada desde el principio de la *Dialéctica*, perspectiva "de un orden de cosas más elevado e inmutable, en el que ya estamos, y en el que somos capaces, por preceptos determinados, de continuar nuestra existencia, conforme a la determinación suprema de la razón" (*Crítica de la razón práctica*, p. 116-p. 119).

Aquí está lo que queremos en grado supremo; pero, que podamos hacerlo tanto como lo queremos, que existamos según este voto supremo, esto sólo puede ser postulado. La libertad postulada es esta manera de existir libre, entre las libertades.

A mi entender, esta libertad postulada es, ciertamente, la libertad según la esperanza, como lo significan los otros dos postulados que las encuadran (para seguir el orden de las tres partes de la *Dialéctica de la razón pura*, que va de la psicología racional a la cosmología racional y a la teología racional). Diría que los otros postulados no hacen más que explicitar el potencial de esperanza del postulado de la libertad existencial. La inmortalidad postulada no implica ninguna tesis substancialista o dualista sobre el alma o sobre su existencia separada; este postulado desarrolla las implicaciones temporales de la libertad, sugeridas por el texto citado antes, que habla del orden en el que somos capaces de "continuar nuestra existencia...". La inmortalidad kantiana es, pues, un aspecto de nuestra exigencia de realización del soberano bien en la realidad; ahora bien, esta temporalidad, este "progreso que va al infinito", no está en nuestro poder; no podemos dárnoslo; sólo podemos "encontrarlo" (*antreffen*, pp. 131 y 133 (134 y 137)). En este sentido es que el postulado de la inmortalidad expresa la faz de esperanza del postulado de la libertad: una proposición teórica que concierne a la continuación y la persistencia indefinida de la existencia es el equivalente filosófico de la esperanza de resurrección. No es por azar que Kant da el nombre de espera -*Erwartung*- a esta creencia; la razón, como práctica, exige el completamiento; pero cree, bajo la forma de la espera, de la esperanza, en la existencia de un orden donde este completamiento pueda ser efectivo. La esperanza kerygmática es así enfocada por el movimiento que va desde la exigencia práctica al postulado teórico, del requerimiento a la espera. Éste es el mismo movimiento que hace pasar de la ética a la religión.

Ahora bien, éste es el mismo postulado que el anterior: porque "la esperanza de participar del soberano bien" es la libertad misma, la libertad concreta, que se encuentra en ella. El segundo postulado no hace más que desplegar el aspecto temporal-existencial del postulado de la libertad; yo diría: es la dimensión de esperanza de la misma libertad. Ésta no pertenece al reino de los fines, no participa del soberano bien, sino en tanto que "espera una continuación interrumpida de este progreso, durante todo

el tiempo que pueda durar su existencia, y aun más allá de esta vida" (p. 133) (p. 137). Respecto de esto, es notable que Kant haya reconocido esta *dimensión temporal práctica*, porque su filosofía no deja nada de lugar para otra concepción del tiempo que el de la representación según la *Estética trascendental*, es decir, el tiempo del mundo.

En cuanto al tercer postulado de la existencia de Dios, se lo honra en carácter de postulado, es decir de proposición teórica dependiente de una exigencia práctica, si se lo sutura muy estrechamente con el primero, a través del segundo: si el postulado de la inmortalidad despliega la *dimensión temporal-existencial* de la libertad, el postulado de la existencia de Dios manifiesta la libertad existencial como equivalente filosófico del don. Kant no tiene lugar para el concepto de don, que es una categoría de lo Sagrado. Pero tiene un concepto para el origen de una síntesis, que no está en nuestro poder; Dios es "la causa adecuada a este efecto que se manifiesta en nuestra voluntad como un objeto entero, a saber, el soberano bien". Lo que se postula es el *Zusammenhang*, la conexión, en un ser, que encierra el principio del acuerdo entre los dos constituyentes del soberano bien. Pero el postulado no se mantiene, sino en tanto queremos, desde el fondo de nuestra voluntad, que se realice el soberano bien. La espera, aun aquí, engrana en la existencia. La espera "teórica" se articula sobre la "exigencia práctica". Éste es el nudo de lo práctico y de lo religioso, de la obligación y de la creencia, de la necesidad moral y de la hipótesis existencial. Y también Kant aquí no es griego sino cristiano; él dice que las escuelas griegas no han resuelto el problema de la posibilidad práctica del soberano bien: creían que la sabiduría del sabio envolvía en su unidad analítica la vida justa y la vida bienaventurada. La síntesis trascendental del soberano bien es, al contrario, la aproximación filosófica más ajustada al Reino de Dios, según los Evangelios. Kant tiene una palabra que concuerda con lo que Moltmann dice de la esperanza, cuando la llama "totalmente nueva": "la ley moral dispone su precepto (como algo que debe ser) con tanta pureza y severidad que le quita al hombre la confianza de conformarse a él completamente, al menos en esta vida; pero, en cambio, lo anima en el sentido de que podemos esperar aquello si obramos como si estuviéramos en nuestro poder, y que, aunque no está en nuestro poder, vendrá posteriormente de otro lado, aunque no sepamos de qué manera. Aristóteles y Platón no difieren entre sí, sino en el punto de vista referido al origen de nuestros conceptos morales" (p. 137) (Nota de las pp. 139-40).

Así, pues, éste es el primer origen de la pregunta: ¿qué derecho tengo de esperar? Éste se ubica en el corazón de la filosofía moral, engendrada ella misma por la pregunta: ¿qué debo hacer? La filosofía moral engendra

la filosofía de la religión cuando, a la conciencia de la obligación, se agrega la esperanza de su cumplimiento: “la ley moral ordena hacer del soberano bien posible el objeto de mi conducta, en el mundo. Pero no puede esperar realizarlo, sino con el acuerdo de mi voluntad con la de un autor del mundo santo y bueno... la moral no es, propiamente hablando, la doctrina que nos enseña cómo debemos ser felices, sino cómo debemos *hacernos dignos* de la felicidad. Sólo así se le agrega la religión y entra en nosotros la esperanza de participar un día de la felicidad, en la medida en que tratamos de no ser indignos de ella” (p. 139) (p. 142).

¿Por qué la significación filosófica de la religión debe ser constituida por segunda vez, fuera de la ética? La respuesta a esta pregunta nos hará dar un nuevo y último paso hacia lo que llamamos la aproximación filosófica de la esperanza y de la libertad según la esperanza.

En efecto, la consideración del mal nos obliga a esta nueva marcha; ahora bien, con la consideración del mal, el propio problema de la libertad, de la libertad real evocada por los postulados de la *Razón práctica*, vuelve de nuevo; la problemática del mal nos obliga a unir, más estrechamente de lo que hubiéramos podido hacerlo, la realidad efectiva de la libertad con una regeneración, que es el propio contenido de la esperanza.

Efectivamente, lo que el *Ensayo sobre el mal radical* nos enseña es que este mismo poder que el deber nos atribuye es, en realidad, un no-poder; la “inclinación al mal” se torna “naturaleza mala”, aunque, sin embargo, el mal no sea sino un modo de ser de la libertad, que le viene de la libertad. Desde siempre, la libertad ha elegido mal. El mal radical significa que la contingencia de la máxima mala es la expresión de la naturaleza necesariamente mala de la libertad. Esta necesidad subjetiva del mal es, al mismo tiempo, la razón de la esperanza. Podemos rectificar nuestras máximas, porque debemos hacerlo; en cambio, regenerar nuestra naturaleza, la naturaleza de nuestra libertad, no podemos. Este descenso a los abismos, como lo ha visto muy bien Karl Jaspers, expresa el avance más extremo de un pensamiento de los límites, el que de ahora en adelante se extiende desde nuestro saber a nuestro poder.

El no-poder que significa el mal radical se descubre en el mismo lugar de donde procede nuestro poder. Así, se plantea en términos radicales el problema de la causalidad real de nuestra libertad, que es el mismo que postula la *Razón práctica* al fin de su *Dialéctica*. El “postulado” de la libertad debe superar de ahora en adelante, no sólo la noche del saber, con la crisis de la ilusión trascendental, sino también la noche del poder, con la crisis del mal radical. La libertad *real* sólo puede surgir como esperanza, más allá de este Viernes Santo especulativo y práctico. En ninguna parte estamos más

próximos al *kerygma* cristiano: la esperanza es esperanza de resurrección, de resurrección de entre los muertos.

No ignoro la hostilidad de los filósofos, desde Goethe y Hegel, hacia la filosofía kantiana del mal radical. Pero, ¿se la ha comprendido en su verdadera relación con la ética? Quiero decir, ¿no sólo con la *Analítica*, con la doctrina del deber, sino más aún con la *Dialéctica*, con la doctrina del soberano bien? Se ha visto allí la proyección de la mala conciencia, del rigorismo, del puritanismo. Allí hay algo de verdad. Y una interpretación post-hegeliana de Kant debe pasar por este cuestionamiento radical. Pero hay otra cosa en la doctrina del mal radical, que sólo nuestra lectura anterior de la *Dialéctica* permite discernir; el mal radical concierne a la libertad tanto en su proceso de totalización como en su determinación inicial. Es por esto que la crítica al moralismo kantiano no liquida su filosofía del mal sino, quizá, la revela en su significación verdadera.

Esta liquidación aparece en la continuación de *la Religión en los límites de la simple razón*². Efectivamente, no se ha remarcado lo suficiente que la doctrina del mal no se acaba en el *Ensayo sobre el mal radical*, que abre la filosofía de la religión, sino que la acompaña a ésta en su totalidad. El mal verdadero, el mal del mal, no es la violación de una prohibición, la subversión de la ley, la desobediencia, sino el fraude en la obra de totalización. En este sentido, el mal verdadero sólo puede aparecer en el mismo campo donde se produce la religión, a saber, en este campo de contradicciones y de conflictos determinado, por una parte, por la exigencia de totalización que constituye a la razón, tanto teórica como práctica, y por otra parte, por la ilusión que extravía al saber, por el hedonismo sutil que vicia la motivación moral, y por último, por la malicia que corrompe las grandes empresas humanas de totalización. La sollicitación de un objeto entero para la voluntad es, en el fondo, antinómico. El mal del mal nace en el lugar de esta antinomia.

Por lo mismo, mal y esperanza son más solidarios de lo que se nos ocurriría jamás; si el mal del mal nace en el camino de la totalización, no aparece sino en una patología de la esperanza, como la perversión inherente a la problemática del cumplimiento y de la totalización. Para decirlo brevemente, la verdadera malicia de los hombres no aparece sino en el Estado y en la Iglesia, en tanto instituciones de reunión, de recapitulación, de totalización.

Comprendida así, la doctrina del mal radical puede llevar a cabo una estructura de acogida de nuevas figuras de alienación, distintas de la ilusión especulativa y aun del deseo de consuelo, alienación en potencias culturales tales como la Iglesia y el Estado; efectivamente, desde el corazón de estas

potencias, puede venir la expresión falsificada de la síntesis; cuando Kant habla de “fe servil”, de “falso culto”, de “falsa Iglesia”, acaba simultáneamente su teoría del mal radical. Éste culmina, si puede decirse, no con la transgresión, sino con la síntesis defectuosa de la esfera política y religiosa. Es por esto que la verdadera religión está siempre en debate con la falsa religión, es decir, para Kant, la religión estatutaria.

Desde entonces, la regeneración de la libertad es inseparable del movimiento por el que las figuras de la esperanza se liberan de los ídolos de la plaza pública, como ha dicho Bacon.

Este proceso entero constituye la filosofía de la religión en los límites de la simple razón: este proceso es el que constituye el *análogo* filosófico del *kerygma* de la resurrección, este proceso es el que constituye la entera aventura de la libertad y que permite dar un sentido inteligible a la expresión “libertad religiosa”.

Notas

¹ He sacado de los estudios exegéticos del Antiguo Testamento que el núcleo de la promesa consiste en que engendra una visión histórica. Habría que distinguir, en el interior del esquema general de la promesa, la profecía y su esperanza intrahistórica, de las escatologías posteriores, y entre ellas, los apocalipsis propiamente dichos, que refieren más allá de la historia el término final de toda amenaza y de toda espera. Si estas distinciones y aun oposiciones —en particular, entre escatologías mundanas y trascendentes— son esenciales para una teología del Antiguo Testamento, no lo son menos para el sentido filosófico implícito: a saber, la estructura de horizonte de la historia misma. El horizonte es, a la vez, lo que limita la espera y lo que se desplaza con el que viaja. Para la imaginación, se da una distinción fundamental entre una esperanza en la historia y una esperanza fuera de la historia. Así, Gerhard von Rad, en su *teología de las tradiciones*, invita a hacer pasar más allá la línea entre profecía y escatología: el mensaje de los profetas debe ser llamado escatológico, siempre que considere las antiguas bases históricas de la salvación como nulas y vacías. Así, pues, no se llamará escatologías a cualquier expresión de la fe en el futuro, cuando este futuro sea el de las instituciones sagradas; la enseñanza profética no merece llamarse escatológica sino cuando los profetas desalojan a Israel de la seguridad de las antiguas acciones salvíficas y desplazan instantáneamente la base de la salvación en dirección de una acción futura de Dios (*Théologie de l'Ancien Testament*, p. 118. Ed. española: *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1972. Tomo 1). Pero nunca la oposición es completa, en la medida en que los actos de liberación, anunciados como nuevos, son representados según su analogía con los actos salvadores del pasado: Tierra Nueva, nuevo David, nueva Sión, nuevo éxodo, nueva alianza.

² Un estudio histórico de la Religión en los límites de la simple razón deberá atenerse a mostrar hasta dónde el filósofo puede llegar en la representación del origen de la regeneración.

El esquematismo kantiano ofrece aquí un último recurso. Lo que se concibe abstractamente como el “buen principio”, que en nosotros lucha con el “mal principio”, puede representarse en concreto como el hombre agradable a Dios que sufre por el avance del

mal universal. Ciertamente, Kant no está interesado, de ningún modo, por la historicidad de Cristo; "este hombre, el único agradable a Dios" es una Idea. Al menos, este Arquetipo no es de ningún modo una idea que pueda hacerme a mi gusto. Este Arquetipo, en cuanto a la intención moral, es reductible como acontecimiento de salvación, e irreductible como Idea: "nosotros no somos sus autores" (p. 85) La intención moral "se ha ubicado en el hombre, sin que comprendamos cómo la naturaleza humana sola ha sido susceptible de acogerla" (p. 85). He aquí lo irreductible: "la unión incomprensible del Buen Principio en la constitución moral del hombre con la naturaleza sensible del hombre" (p. 111-112). Ahora bien, esta Idea corresponde totalmente a la síntesis exigida por la razón, o más exactamente, al objeto trascendente que causa esta síntesis. Esto no es sólo un ejemplo de deber, en que no excedería a la Analítica, sino un ejemplar ideal del soberano bien, en el que esta idea ilustra la resolución de la Dialéctica. Cristo es Arquetipo, y no simple ejemplo del deber, puesto que simboliza el cumplimiento. Es la figura del Fin. Como tal, esta "representación del Buen Principio no tiene por efecto "extender nuestro conocimiento más allá del mundo sensible, sino únicamente (...) realizar figuradamente, para el uso práctico, el concepto de lo que, para nosotros, es insondable" (p. 84). "Esto es a título de explicación, dice Kant: el esquematismo de la analogía del que no podemos pasar" (p. 90, nota 1) En los estrechos límites de una teoría del esquema y de la analogía, pues, de una teoría de la imaginación trascendental, el filósofo se aproxima, no sólo a las significaciones de la esperanza, sino a la figura de Cristo, en quien estas significaciones se concentran.