

El fanatismo, la prudencia y la fe

Raymond Aron

Trad. Mónica Mansour (CPTI/CCC-IFAL)

El 15 de marzo de 2005 celebramos el centenario del nacimiento de Raymond Aron. Por ello publicamos uno de sus artículos al principio de este número. Este artículo apareció en mayo de 1956 en *Preuves*, después de la publicación de *El opio de los intelectuales* en 1955. Fue sin duda uno de sus mejores artículos de revista y al leerlo, casi medio siglo después, se comprobará que no ha perdido nada de su fuerza. La Unión Soviética ya no existe. Los comunistas ya no impresionan a los electores ni a los intelectuales. Pero entre los cristianos tanto como entre los agnósticos, persisten muchas ilusiones respecto del sentido de la historia y del futuro de nuestras sociedades. Se sigue "ignorando la prudencia [...] y se pone la razón en el devenir después de habérsela despojado al hombre". El fanatismo ideológico se ha suavizado, ha perdido en intensidad pero se ha difundido más ampliamente y ha ganado en extensión. Si desvariamos, suele ser para mostrar nuestros buenos sentimientos y para conservar las cosas tal como están. En una fórmula en la que esta revista se esfuerza por inspirarse, Raymond Aron sugiere que "el análisis político gana al despojarse de todo sentimentalismo".

Comentario

Cuando uno recuerda las actitudes políticas de Sartre y de Merleau-Ponty a partir de 1945, tiene la sensación de haber asistido a una especie de ballet o de saltos cruzados.(1) La "nueva izquierda" de Merleau-Ponty de 1955 se parece a la Agrupación Democrática Revolucionaria de Jean-Paul Sartre de 1948. La política marxista de espera del primero estaba más cerca del procomunismo actual del segundo que del comunismo expuesto en *Las aventuras de la dialéctica*.

Filósofos de profesión, uno y otro justifican sus opiniones de cada día con argumentos que, si fuesen válidos, valdrían durante siglos. Son aún más propensos a elevar hasta el nivel de lo eterno los episodios de su existencia de lo que están obsesionados por el ejemplo de Marx y de Lenin. Pero el existencialismo, el de Sartre así como el de Merleau-Ponty, no es una filosofía esencialmente histórica.

### **Del existencialismo al doctrinarismo**

Sartre y Merleau-Ponty, en sus trabajos anteriores a las especulaciones políticas, pertenecen a la tradición de Kierkegaard y de Nietzsche, de la rebelión contra el hegelianismo. El individuo y su destino constituyen el tema central de su reflexión. Ignoran la totalidad cuya toma de conciencia por parte del filósofo marca la llegada de la

sabiduría. La historia inacabada no impone una verdad. La libertad del hombre es la capacidad de autocreación, sin que se perciba, por lo menos en *El ser y la nada*, a qué ley debería obedecer o hacia qué objetivo debería tender esa creación.

Cada uno debe encontrar la respuesta a la situación sin deducirla de los libros ni recibirla de los demás; sin embargo, esa respuesta se impone al actor, solitario y responsable. La *autenticidad* -es decir, el valor de asumirse uno mismo, su herencia y los suyos- y la *reciprocidad* -el reconocimiento del otro, el afán por respetarlo y ayudarlo a realizarse- parecen ser las dos virtudes cardinales del *homo existentialis*.

Los existencialistas describen la existencia humana tal como es vivida, sin que esta descripción se relacione con una particularidad histórica. Desde luego, esa descripción surge de la experiencia, ligada a ésta como la obra al artista. Su validez no está limitada a un tiempo. Ya sea que se trate de la libertad o de la autenticidad, sigue siendo verdad para todos los hombres, a través de los siglos, que la conciencia se realiza al liberarse y se libera al asumirse.

Alphonse de Waelens(2) aparta como "una mala broma" la objeción de Karl Löwith(3), citando las palabras de un estudiante: "Estoy decidido, sólo que no sé a qué." Escribe: "La filosofía, ya sea existencial o existencialista(4), se destruiría a sí misma si, al renunciar a formar las conciencias, pretendiera proporcionar a cada uno recetas que, en toda

ocasión, pudieran resolver los problemas de su vida. El *Sein-zum-Tode*(5), sea lo que sea que debamos entender por eso, no puede ser más que una inspiración, una luz, bajo la cual cada uno, ubicado frente a su situación, tendrá el deber y el privilegio de decidir libremente, sin dejar de correr el riesgo de equivocarse o incluso de ser infiel(6)." La objeción me parece mucho más que una mala broma. Ninguna filosofía podría proporcionar "recetas" para resolver los problemas que plantean las circunstancias. Pero una filosofía que se refiere a un ideal de virtud o de sabiduría, al imperativo categórico o a la buena voluntad, ofrece "una inspiración, una luz" distintas a las de una filosofía que pone el acento sobre la libertad, la elección, la invención. Si el filósofo ignora lo que es la virtud y ordena a los discípulos a ser ellos mismos, ¿estarán éstos muy equivocados si concluyen que la resolución en sí importa más que su contenido?

Habiendo excluido una ley moral que gobernara las intenciones, decididos a ignorar las virtudes o el perfeccionamiento interior que los griegos o los cristianos proponían como ideal, los existencialistas sugieren a cada uno llevar a cabo su salvación según su propia ley y sólo se salvan de la anarquía por la idea de una comunidad en que los individuos se reconozcan recíprocamente en su humanidad.

La idea de la comunidad auténtica, que parte de una inspiración generosa, es mediocrementemente iluminadora. En una

filosofía que pone el acento sobre la creación individual de los valores y del destino propio, parece un llamado a la concordia contra la realidad de la lucha de las conciencias, un sueño de universalidad en una fenomenología de las fatalidades particulares. En todo caso, debería ser evidente que esta idea tan formal es una idea de la Razón (para usar el vocabulario kantiano), que no es y no puede ser el objeto de una voluntad singular o el término próximo del movimiento histórico.

A partir de esta filosofía, ¿deberían los filósofos estar a favor de una democracia al estilo occidental o de una democracia al estilo soviético? En todo caso, no deberían otorgar valor absoluto ni a una ni a la otra. En efecto, ni una ni otra logra integralmente el reconocimiento recíproco de los individuos. En cuanto a saber cuál de las dos se acerca más o se aparta menos, ésta es una interrogante, política o histórica, a la que ni *El ser y la nada* ni *La fenomenología de la percepción* ayudan a responder. Cuando se trata del régimen de la propiedad, del funcionamiento de la economía, de un partido único o partidos múltiples, la descripción sociológica es más instructiva que la fenomenología trascendental.

El marxismo de ambos filósofos tiene un origen parcialmente accidental. Uno y otro, que vivían al oeste de la cortina de hierro, se sintieron hostiles a la democracia burguesa e incapaces de adherirse al comunismo cuya ortodoxia rechazaban. Pero esta preferencia política no se habría expresado en textos

filosóficos si la tentación del marxismo no se hubiese ejercido sobre los descendientes de Kierkegaard, si los existencialistas, procedentes de la conciencia trascendental, de la angustia y de la preocupación, no hubiesen experimentado la necesidad de reintegrar en una filosofía del no sistema fragmentos de la totalidad histórica hegelianomarxista.

En *Derecho natural e Historia*(7), al final del capítulo dedicado a Burke, Leo Strauss escribe:

"La teoría política se convirtió en la inteligencia de lo que ha engendrado la práctica, la inteligencia de lo actual, y dejó de ser la búsqueda de lo que debería ser: la teoría práctica dejó de ser "teóricamente práctica" (es decir, deliberación al segundo grado), para regresar puramente teórica en el sentido en que la metafísica (y la física) se comprendían tradicionalmente como puramente teóricas. Entonces apareció un nuevo tipo de teoría, de metafísica, que tenía como tema supremo la actividad humana y lo que ésta engendra más que la totalidad, que no es para nada el objeto de la actividad humana. En el seno de la totalidad y de la metafísica, que está fundada en ella, la actividad humana ocupa un lugar elevado pero secundario. Cuando la metafísica, como lo hizo desde entonces, llegó a considerar las acciones humanas y sus resultados como el fin hacia el cual tienden todos los seres o todos los procesos, se convirtió en una filosofía de la historia. La filosofía de la historia era esencialmente teoría, es decir contemplación de la práctica de

los hombres y necesariamente, por consiguiente, de la práctica humana total y terminada; presuponía que la acción humana privilegiada, la Historia, estaba terminada. Al convertirse en el tema supremo de la filosofía, la práctica dejó de ser práctica propiamente dicha, es decir preocupación por los *agenda*. Las rebeliones contra el hegelianismo por parte de Kierkegaard y de Nietzsche, en la medida en que ejercen hoy una fuerte influencia sobre la opinión, se presentan pues como intentos por restablecer la posibilidad de una práctica, es decir de una vida humana que tiene frente a sí un futuro significativo e indeterminado. Pero estos intentos aumentaron la confusión, puesto que destruyeron tanto como pudieron la posibilidad misma de la teoría. El 'doctrinarismo' y el 'existencialismo' nos parecen dos extremos igualmente salpicados de error."

Sartre y Merleau-Ponty combinan, de una manera curiosa, las dos actitudes que Leo Strauss llama los "extremos". A la manera de los doctrinarios, Merleau-Ponty (en 1948) y J.-P. Sartre (hoy) se inclinan hacia la única verdad (o la universal) del reconocimiento mutuo o de la sociedad sin clases, exaltan la revolución a la manera de los teóricos denunciados por Burke porque parecen ignorar las diversidades históricas, las creaciones lentas, los accidentes imprevisibles, las innumerables variaciones sobre los mismos temas. Pero al mismo tiempo, pertenecen a la posteridad de Kierkegaard y no a la de

Hegel, puesto que perciben la conciencia individual como la realidad primaria, el origen de toda filosofía, y dado que consideran que la totalidad histórica -la práctica humana total y acabada- parece incompatible con su modo de pensar, Marx y Nietzsche son, en ciertos aspectos, "extremos opuestos"; por múltiples caminos, sus descendientes se vuelven a unir.

Marx había restituido la preocupación por los agenda, es decir un "futuro significativo", sin renunciar a las ventajas que trae "una práctica humana total y decidida". Le bastaba afirmar a la vez que el futuro es imprevisible, puesto que la acción negadora es la esencia de la humanidad, y que la Revolución proletaria marcaría una ruptura fundamental en el curso de las cosas humanas. No se sabe lo que será la sociedad comunista, pero se sabe que la llegada del proletariado al rango de clase dirigente equivaldrá al fin de la prehistoria. Así Marx se sitúa a la vez antes y después de que la "práctica humana" haya terminado.

Sigue también a Hegel cuando considera "las acciones humanas y sus resultados como el fin hacia el cual tienden todos los seres y todos los procesos". No es que entienda la historia humana como el fin hacia el cual tiende el cosmos, o el comunismo como el término al que aspiraban las sociedades anteriores. Marx, sobre todo en la segunda parte de su vida, pretende utilizar un estricto determinismo; pero, si nos referimos a la dialéctica de la naturaleza de Engels, aparece

claramente que los órdenes de lo real se disponen según una jerarquía cualitativa. Asimismo, los momentos de la historia están orientados hacia la realización de la naturaleza humana, hacia la humanización de la sociedad, aunque este resultado no haya sido deseado por un espíritu, individual o colectivo, y no haya despertado en la conciencia de los hombres el anhelo que finalmente ha encontrado satisfacción.

Afirmar que la historia sea creadora de la verdad, aunque no haya sido concebida por adelantado por nadie, no es la originalidad de la filosofía de Marx. La idea de que el bien colectivo pueda ser el resultado, necesario tanto como no intencional, de conductas no virtuosas, es común a la mayoría de los teóricos modernos de la política y de la economía. Es esencial en la filosofía de Maquiavelo y es el fundamento de la economía política. Los liberales o los clásicos no la adoptan con menor convicción que los marxistas. Tanto unos como otros están acechados por "doctrinarismos", hermanos aunque enemigos.

En efecto, unos y otros pusieron al día un mecanismo de las conductas humanas que conduciría infaliblemente a la prosperidad y a la paz. El mecanismo que describen los liberales es el de los precios: algunos liberales tampoco dudan en anunciar la próxima servidumbre si las intervenciones del Estado comprometen el funcionamiento de ese mecanismo. Este mismo mecanismo -de la propiedad individual y la competencia- conduce infaliblemente, según Marx, a su propia parálisis. Basta agregar que el paso

inevitable de un régimen a otro obedece a un determinismo, comparable con el del equilibrio (según los clásicos) o al de la parálisis progresiva (según los marxistas), para llegar a la dialéctica de la autodestrucción del capitalismo.

El conocimiento de las leyes de funcionamiento y de transformación del capitalismo permite al marxismo reivindicar simultáneamente los privilegios de la historia hecha y las obligaciones de la historia por hacer. El futuro de los marxistas es significativo, puesto que traerá la solución de los conflictos, y está parcialmente indeterminado en el sentido de que el momento y las modalidades de la realización no son previsibles y tal vez no estén rigurosamente determinados.

Esta filosofía, por su equívoco, se presta a múltiples interpretaciones, algunas de las cuales no son inaceptables para los existencialistas. Éstos ignoran una teoría, en el sentido de una metafísica contemplativa que abarcara el conjunto del cosmos y de la humanidad, pero, por lo menos en la escuela francesa, se acercan a los marxistas en sus concepciones antropológicas. Detestan el pensamiento contemplativo y la vida interior, ven en el hombre esencialmente al ser que trabaja, que transforma el medio y domestica las fuerzas naturales. ¿Por qué no aceptarían la visión marxista de un desarrollo histórico, dirigido por el aumento de las fuerzas productivas y que llega al dominio del hombre sobre la naturaleza?

Marxistas y existencialistas chocan en el punto en que la tradición de Kierkegaard no puede reconciliarse con la de Hegel: ningún régimen social o económico podría resolver el misterio de la historia; el destino individual trasciende a la vida colectiva(8). La conciencia de cada uno queda siempre sola frente al misterio de la vida y la muerte, por más organizada que pueda estar la explotación en común del planeta. El sentido último de la aventura humana no está dado por la sociedad sin clases, aun cuando esta última deba realizarse inevitablemente.

Los existencialistas se acercaron al marxismo por medio de las obras de juventud de Marx. Retomaron la dialéctica de la enajenación y de la reconquista de uno mismo, en que el proletariado, totalmente enajenado, lleva a cabo, por esa misma razón, una intersubjetividad auténtica. Pero, a la vez, sin darse cuenta de ello, cayeron en el "doctrinarismo": referían las sociedades particulares a un modelo supuestamente universal y, por un doble decreto arbitrario, condenaban a ciertas sociedades y exaltaban a otras, bajo el pretexto de que estas últimas apelaban al modelo promovido a una verdad suprahistórica.

El marxismo lleva en sí virtualidades de doctrinarismo. Al bautizar la Revolución futura como el fin de la prehistoria, Marx confiere a una acción, cargada con las incertidumbres propias de la condición del hombre en el devenir, la dignidad de una verdad teórica, la cual se ofrece a la mirada del filósofo

como abarcadora del conjunto, cosmos e historia terminada. Dado que atribuye a una clase particular la función de poner fin a la división en clases, autoriza a transfigurar a un grupo de hombres en agentes de la salvación común. Las contradicciones son inseparables del capitalismo, y sólo la violencia permite resolver las contradicciones. Así se llega a una extraña filosofía donde la paz saldrá de la guerra impulsada a su término, donde la exasperación de la lucha de clases sirve de prefacio a la reconciliación o incluso a la eliminación de las clases.

Hay más. El pensamiento de Marx estaba afectado por un error radical: remitir todas las enajenaciones a un origen único y postular que el final de la enajenación económica produciría el final de todas las enajenaciones. En la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx oponía con razón la libertad y la igualdad que el ciudadano goza en el empíreo político, al avasallamiento que sufre en la sociedad burguesa, es decir, en la actividad profesional. Para un proletario orillado a un salario de hambre, afirmar que los derechos formales del ciudadano son ilusorios es una verdad profunda. Pero esta verdad profunda se transforma en ilusión temible si se supone que la liberación del trabajo implica las libertades políticas y se confunde con cierto régimen de la propiedad.

Lo que refrenaba las virtualidades de doctrinarismo que contenía el marxismo era el determinismo de la historia, tal como lo afirmaban los pensadores de la II Internacional. Mientras se admitiera una correspondencia entre el desarrollo de las fuerzas productivas, el estado de las relaciones de producción y la capacidad revolucionaria del proletariado, la acción concordaba con circunstancias no arbitrarias, con una evolución predeterminada. Un país subdesarrollado no podía acceder al socialismo; el socialismo sin democracia no era socialismo.

Los existencialistas franceses no retomaron ese "determinismo objetivo" de la historia. De pronto, amplificaron el *doctrinarismo* y multiplicaron las confusiones entre lo universal y lo particular, que son el pecado mayor del pensamiento político y a las que son propensos todos los teóricos.

Entendemos por doctrinarismo la atribución de un valor universal a una doctrina particular. El doctrinarismo incluye hoy dos modalidades. En la primera, se confunde los principios del orden ideal con ciertas instituciones. Por ejemplo, se decreta que el principio democrático -los gobernantes sólo son legítimos en la medida en que son voluntariamente aceptados por los gobernados- se confunde con las elecciones libres, según los procedimientos británico o francés; en lugar de examinar *hic et nunc* si se pueden introducir las elecciones en la Costa de Oro o

en Nueva Guinea o con qué modalidades, se exige dogmáticamente que las costumbres electorales o parlamentarias de un país se reproduzcan en todas partes, sin tomar en cuenta circunstancias de tiempo y lugar.

El doctrinarismo incluye en este caso dos errores: el principio democrático del consentimiento está erigido como principio único(10) del orden político, y la traducción institucional a una civilización -las instituciones electorales y parlamentarias de Occidente- se toma como equivalente del principio en sí y recibe una validez igual a este último.

La segunda modalidad del doctrinarismo es la modalidad historicista. El orden ideal de la ciudad ya no depende tanto de la razón o de la voluntad de los hombres como de la evolución necesaria de la historia. El movimiento de las ideas y de los acontecimientos forjará por sí solo a la comunidad humana. Ahora bien, el filósofo no puede afirmar este carácter providencial de la historia si no conoce o no presiente los rasgos distintivos del régimen que constituiría su fin. Pero ¿cómo saber que el término próximo de la historia será su fin, si sólo se toma conciencia de la verdad histórica retrospectivamente? O también, si la historia no está acabada, ¿cómo afirmar que se acabará si, por definición, el futuro es imprevisible? Esta contradicción está atenuada, si no suprimida, en la filosofía de Hegel por la circularidad del sistema: el hecho de que el fin remita al comienzo, y que al

final las contradicciones que han puesto en movimiento al sistema se superen, da un sentido a la terminación de la historia, cuando no una prueba de ello.

La vulgarización de los temas hegelianos agrava el doctrinarismo implícito en esta manera de pensar. Si el fin de la historia se confunde con el Estado universal y homogéneo, resulta o corre el peligro de resultar en la negación de las particularidades y los derechos de las colectividades. El régimen económico y político, asimilado por decreto al Estado universal y homogéneo, está revestido de una dignidad universal. Desaparece la sabiduría de Montesquieu -las mismas leyes no son buenas en todas partes-, porque la contingencia histórica está sometida a la supuesta lógica del devenir. Tal filosofía de la historia, que propongo llamar el *doctrinarismo historicista*, presenta características aparentemente contradictorias. En tanto que historicista, comprueba la diversidad de las costumbres, de regímenes políticos, de valores; niega que se pueda determinar, por reflexión, una verdad política o remitir las costumbres a una norma válida en todos los tiempos y todos los lugares. Pero simultáneamente plantea que la contingencia histórica obedece a una ley racional y llega por sí sola a la solución de los problemas planteados a la humanidad.

Las democracias occidentales se inclinan hacia un doctrinarismo moralizador, limitado a la política. Los regímenes valen en la medida en que participan o se acercan al

único régimen conforme al ideal, la democracia (elecciones libres e instituciones representativas), doctrinarismo que, por lo general, está menos explícitamente afirmado que confusamente sentido y que acompaña el rechazo explícito de toda jerarquía de valores entre la manera de vivir de los hotentotes y de los pigmeos y la de los estadounidenses o de los franceses de hoy. El doctrinarismo soviético es historicista: la dialéctica histórica es la que logrará el régimen ideal, promovido a una difusión universal.

Ambos doctrinarismos contienen implícitamente una filosofía del progreso: en un momento dado de la historia, el hombre ha sido capaz de comprender la verdad por sí solo y dominar las fuerzas naturales. El moralismo no fija rigurosamente las etapas de este descubrimiento y esta toma de posesión, mientras que el historicismo precisa su sucesión, aunque, en caso de necesidad, se salte una etapa o le añada otra. El moralismo no busca las condiciones indispensables para ese momento absoluto, siempre posible. El historicismo, en teoría, hace depender de las circunstancias la ruptura benéfica pero, de hecho, ambos doctrinarismos están animados por la misma confianza en la fuerza de la voluntad humana y en los recursos ilimitados de la técnica.

El doctrinarismo de los existencialistas es particularmente revelador. Presenta, exagerados hasta la caricatura, los errores intelectuales que paralizan la reflexión política. Los

existencialistas empiezan por una negación, cercana al nihilismo, de toda constancia humana o social, y terminan por una afirmación dogmática de "una verdad única" en un asunto en que la verdad no puede ser sólo una. La crítica del dogmatismo es al mismo tiempo la del nihilismo. Por lo menos, tal era el objetivo del libro donde sólo se ha querido ver un testimonio del escepticismo.

### **Progreso económico y constancia política**

Muchos críticos, incluso entre los que sintieron afinidad con el libro(9), reprocharon al *Opio de los intelectuales* por ser negativo, por multiplicar las refutaciones sin aportar nada constructivo(11). Merecí ese reproche al escribir la última frase: "Felicitemos la llegada de los escépticos si van a apagar el fanatismo", aun cuando el conjunto de la última página significa exactamente lo contrario de lo que vieron allí los lectores apresurados. De hecho, yo expresaba el temor, y no la esperanza, de que la pérdida de las verdades supuestamente absolutas inclinara a los intelectuales hacia el escepticismo: "Sin embargo, el hombre, que no espera un cambio milagroso ni una revolución ni un plan, no está obligado a resignarse a lo injustificable. No da su alma a una humanidad abstracta, a un partido tiránico, a una escolástica absurda, porque ama a las personas, participa en comunidades vivas, respeta la verdad."

Muchos escritos que se bautizan como "constructivos" son tan fútiles como los planes de un Estado universal o de un régimen nuevo de las empresas. Se llama constructivos a los proyectos incluso irrealizables, negativos a los análisis que tienden a delimitar lo posible y a formar el juicio político, juicio por esencia histórico y que debe enfocar lo real o fijar un objetivo accesible. A veces uno está tentado a echar abajo la jerarquía de valores y tomar el término *negativo* como halagador.

Sólo merecería ser calificada como negativa la crítica que, aunque separe las ilusiones, no ayude a descubrir, a juzgar la realidad actual o permanente.

Ningún marxista(12), antes de 1917, consideraba posible una revolución socialista en un país en que el proletariado industrial sólo contara con tres millones de obreros y representara una minoría irrisoria. Sin duda, nunca se excluye restablecer el acuerdo entre una interpretación y la realidad, al introducir una hipótesis suplementaria: dado que allí el desarrollo económico se había retrasado, Rusia constituía el eslabón más débil de la cadena capitalista; ahí la industria estaba concentrada, ampliamente financiada por capital extranjero y, por ello, suscitaba la rebelión de las masas más que la industria nacional, incluso en una fase ulterior, de los países de Europa occidental.

Todas estas hipótesis no suprimen los hechos importantes que no valdría la pena recordar si los intelectuales izquierdistas

no se las ingeniaron para olvidarlos: las revoluciones que apelan al marxismo sólo han tenido éxito en los países en que el desarrollo típico del capitalismo no se ha producido; la fuerza de los partidos comunistas en Occidente está en razón inversa al desarrollo capitalista; el dinamismo capitalista, en Francia o en Italia, no es el que engrosa las filas de los partidos revolucionarios, sino la parálisis de ese dinamismo.

De estos hechos importantes se deducen inmediatamente dos conclusiones. La primera, de orden teórico, tiene que ver con una de las versiones clásicas del materialismo histórico, la que se encuentra en la introducción de la *Contribución a la crítica de la economía política*. Es claramente falso que la humanidad se plantee sólo los problemas que es capaz de resolver, falso que las relaciones de producción correspondan al desarrollo de la fuerza productiva, falso que los regímenes de la propiedad correspondan al estado de las fuerzas productivas, falso que el movimiento económico sea autónomo u obedezca a un determinismo propio. La fuerza del partido bolchevique estaba adelantada respecto de la expansión del proletariado y del capitalismo, gracias a circunstancias excepcionales: guerra, dificultades de abastecimiento, hundimiento del régimen tradicional. El partido bolchevique pudo tomar el poder y dar la prueba de que la naturaleza del Estado y las concepciones de los gobernantes podían determinar la organización económica tanto como reflejarla.

La segunda conclusión, de orden histórico, es que no hay paralelismo o correspondencia entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el paso del capitalismo al socialismo. No se podría decretar dogmáticamente que los países con un régimen llamado capitalista (propiedad individual de los medios de producción, mecanismos del mercado) no llegarán algún día a un régimen llamado socialista (propiedad colectiva, restricción o supresión de los mecanismos del mercado). En ese sentido, un marxista no estaliniano podría decir que la *General Motors* ya no es propiedad individual, puesto que las acciones están dispersas entre centenares de miles de personas. Bastaría someter la oligarquía de los empresarios al Estado o a una asamblea mixta de accionistas, obreros y empleados, para llegar a un régimen que algunos marxistas no dudarían en llamar socialista. Podría hacerse comentarios del mismo tipo a propósito de los mecanismos del mercado, cuya zona de acción disminuye, y de la planificación, que gana terreno poco a poco.

Sea lo que fuere respecto de estas perspectivas a largo plazo, si se entiende por socialismo el régimen soviético y por capitalismo el régimen de los países occidentales, la rivalidad actual entre socialismo y capitalismo no tiene nada en común con la lucha entre el futuro y el pasado, entre dos etapas del desarrollo de la sociedad industrial. Por el momento, se trata de la rivalidad entre dos métodos de industrialización, y no vemos por qué el método más eficaz para manejar la economía

estadunidense sería necesariamente la mejor para poner en marcha o acelerar la industrialización de la India o de China.

En otras palabras, hay una crítica marxista de la interpretación estaliniana de la coyuntura mundial. Si uno se refiere a las fases del crecimiento económico, la planificación de tipo soviético sería un procedimiento burdo para alcanzar a los países más avanzados, además de imponer a la población sacrificios aún más duros que los que impuso la industrialización en Europa occidental en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX.

Tal crítica marxista, que retoma la prioridad de las fuerzas de producción, ordenaría los diversos regímenes socioeconómicos según una perspectiva que desembocaría en el régimen de estilo occidental, siendo el liberalismo del siglo XIX europeo y el sovietismo del siglo XX dos modalidades de una etapa superada. Aun si no se suscribe esta crítica, en todo caso no se puede hablar de un socialismo que ha construido una enorme industria reduciendo el nivel de vida de las masas, y un capitalismo que ha elevado el nivel de vida, ha reducido la duración del trabajo y ha permitido la consolidación de sindicatos, como si se tratara de las mismas realidades que consideraba Marx hace un siglo o que imaginaba por adelantado según un esquema después desmentido por los acontecimientos.

Conviene entonces distinguir la disyuntiva socialismo-capitalismo y la disyuntiva sovietismo-sociedad tipo occidental,

y plantear por separado la cuestión de las reformas que deben realizarse en las sociedades occidentales de expansión rápida (Estados Unidos), las sociedades de expansión lenta (Francia) y las diversas sociedades subdesarrolladas. Hacer entrar los regímenes chino, ruso, norcoreano y checo en la misma categoría de socialismo, o los regímenes francés, estadounidense, egipcio e indio en la misma categoría de capitalismo, es asegurarse de que no se comprenderá nada y se mezclará todo. La utilización de la teoría del crecimiento económico y de las fases del crecimiento por lo menos permite evitar el error que nosotros, reaccionarios, denunciábamos desde hace diez años, y que Merleau-Ponty condena hoy: definir a la Unión Soviética por la empresa pública y a los Estados Unidos por la libre empresa.

Al criticar este error histórico, despejamos al mismo tiempo el error filosófico que consistía en dar un valor suprahistórico a la dialéctica marxista de la enajenación, confundida con la dialéctica capitalismo-socialismo. No es que no haya una verdad suprahistórica de la dialéctica de la enajenación. El hombre crea instituciones y se pierde en sus creaciones. La puesta en duda de las instituciones por parte del hombre, que se siente extraño a sí mismo en su propia existencia, es el resorte del movimiento histórico. El origen del doctrinarismo es la afirmación, implícita o explícita, de que la enajenación económica es el principio de todas las enajenaciones y la propiedad individual de los medios de producción el principio de

todas las enajenaciones económicas. Una vez despejado este monismo, se impone una comparación razonable entre ventajas y desventajas económicas, sociales, políticas, de los distintos regímenes, en sí mismos y según las fases del crecimiento.

Los dos valores económicos a los que se hace referencia más comúnmente en nuestra época son, por una parte, el aumento del producto nacional y, por la otra, la distribución equitativa de los ingresos. No se puede asegurar que el afán por el crecimiento inspire las mismas medidas que el afán por la igualdad. No es seguro que las sociedades industriales sean capaces de la misma medida de igualación de los ingresos en las distintas fases de su desarrollo. Es posible que la ampliación del abanico de los salarios sea favorable a la productividad. Puede decirse, en líneas generales, que los dos objetivos - riqueza y justicia igualitaria- no son contradictorios, puesto que los hechos sugieren una reducción de las desigualdades con el aumento de la riqueza. Pero, cada instante, estas dos referencias pueden obligar no a una elección radical, sino a un compromiso equívoco.

Hay más. Los dos criterios que acabamos de indicar no son los únicos. La limitación de los poderes atribuidos a los gestores del trabajo colectivo parece concordar con una exigencia fundamental de orden político. Pero el rigor de la disciplina y la autoridad de los jefes pueden ser favorables a la productividad. Los rendimientos respectivos de la propiedad

privada y de la propiedad colectiva, de la propiedad pública dictatorial y de la propiedad pública democratizada, revelan tal vez las contradicciones entre la eficacia y un ideal humano.

Esta manera de plantear los problemas resulta claramente de una doble crítica: crítica sociológica de un monismo causal según el cual un elemento (régimen de propiedad, procedimiento para el establecimiento del equilibrio) determinaría los rasgos principales de un régimen económico, y crítica filosófica del uso que hacen los existencialistas de la dialéctica de la enajenación, dialéctica que adquiere un valor concreto en la traducción sociológica que de ella ha dado Marx, pero que, a falta de esta traducción, permanece formal, aplicable a todos los regímenes.

Esta pluralidad de consideraciones no impide incluir conjuntos, abarcar un régimen político económico, el régimen soviético o el régimen estadounidense, en su unidad o su esencia. Este proceso es científicamente legítimo, por precario que sea, y políticamente inevitable. Sólo debe intervenir después del análisis que ha sacado a la luz los rasgos comunes a todos los regímenes y las ventajas o desventajas propias de cada uno de ellos.

Todo régimen económico moderno incluye obreros de fábricas, y la proporción de obreros calificados y obreros no calificados depende más de la técnica que del régimen de la propiedad. Los obreros de fábrica serán insertados en una organización

colectiva, de administración y de trabajo, sin ser capaces de comprender plenamente el sentido de la tarea que se les confía en esta organización. Quedan modalidades diversas de condición obrera, según la importancia de las retribuciones, la apertura del abanico de salarios, las relaciones dentro del taller o de la empresa, las relaciones entre sindicatos obreros y dirigentes, privados o públicos, según el sentimiento de participación o de enajenación, sentimiento determinado, entre otras causas, por la ideología que suscriben los trabajadores y la idea que se hacen de la sociedad. Decretar que el obrero de una fábrica capitalista, en Francia y en los Estados Unidos, es explotado, en cuanto tal, y que el obrero de una fábrica soviética ya no lo es, no recurre al pensamiento sintético, sino a la necesidad. Esto no es más que una manera cómoda de sustituir la ingrata indagación de lo real por un atropello verbal.

### **De la crítica a la acción razonable**

La política es acción, y la teoría política es ya sea la comprensión de la acción cristalizada en acontecimientos o bien la determinación de la acción posible u oportuna en una coyuntura definida. Dado que, en mi opinión, la acción acabada no ha obedecido a leyes o a una dialéctica, no puedo alegar el equivalente de la doctrina marxista en que pasado y futuro, conocimiento y práctica están unidos en un solo sistema. Dado

que la situación actual del mundo, pensada dentro de los marcos de una interpretación económica, suscita problemas diferentes en países subdesarrollados, en un país occidental con crecimiento retrasado o en un país occidental con crecimiento acelerado(13), la doctrina verdadera sólo puede ser la que muestre la diversidad de soluciones.

Es cierto que no he indicado explícitamente ni los objetivos a que aspirar ni la jerarquía por establecer entre los objetivos (me he abstenido voluntariamente de examinar los objetivos), pero éstos, de hecho, están imperativamente sugeridos por una civilización moderna. Son los de la izquierda, desde que es victoriosa, que corre el riesgo de ser vencida por su victoria. No he cuestionado los valores de la izquierda, porque basta delimitar *todos* estos valores para que sobresalga de allí la posible contradicción y, a la vez, la verdad parcial de los hombres y las doctrinas de derecha.

El hecho más importante de nuestra época no es ni el socialismo ni el capitalismo ni la intervención del Estado ni la libre empresa: es el desarrollo gigantesco de la técnica y la industria, cuya consecuencia y símbolo son las concentraciones obreras de Detroit, de Billancourt, de Moscú, de Coventry. La sociedad industrial es el género cuyas especies son las sociedades soviética y occidental.

Ninguna nación y ningún partido niega ni puede negar conscientemente la civilización industrial, condición no sólo

del nivel de vida de las masas, sino de la fuerza militar. En rigor, las clases dirigentes de ciertos países islámicos o asiáticos se adaptarían a la miseria de los pueblos (incluso con la técnica occidental, no tienen la seguridad de poder remediarla, si la tasa de natalidad sigue siendo muy elevada), pero no quieren adaptarse a una servidumbre a la que los condenaría la falta de industria. En la patria de Gandhi, los gobernantes están impresionados por el ejemplo soviético, ejemplo de poder más que de abundancia.

El imperativo del progreso económico obliga al pensamiento de derecha a aceptar la no estabilidad de las condiciones de existencia, de una generación a otra.(14) Este mismo imperativo obliga al pensamiento de izquierda a reflexionar sobre la compatibilidad o la no compatibilidad de sus diversos fines.

Es sabido que el nivel de vida de los trabajadores depende mucho más de la productividad del trabajo que del régimen de propiedad de las empresas, que la distribución de los ingresos no es necesariamente más inequitativa en un régimen de propiedad privada y de competencia que en un régimen de planificación. Si los dos objetivos mayores de la izquierda, en el orden económico, son el crecimiento y la justicia en la distribución, ya se ha hecho la prueba experimental de que la propiedad pública y la planificación no son medios necesarios. El doctrinarismo socialista nace de una adhesión a ideologías anacrónicas. La crítica de los mitos desemboca directamente no

en una elección sino en una consideración razonable de los regímenes en los que las naciones tienen que vivir.

Por otra parte, ¿por qué habría yo hablado sobre la elección por hacer? Ni los estadounidenses, ni los británicos ni los franceses ni los soviéticos tienen que elegir entre regímenes. Los estadounidenses y los británicos están satisfechos con los suyos y los modificarán en función de los acontecimientos. Si se da una crisis, no dudarán, aunque, sin decirlo o afirmando lo contrario, pasen a una especie de planificación. Basta mostrar que los objetivos económicos de la izquierda pueden ser alcanzados en el marco de los regímenes occidentales para disipar el prestigio de la mitología revolucionaria e incitar a los hombres a resolver razonablemente problemas más técnicos que ideológicos.

El caso de Francia es particular. La economía francesa sufre<sup>(15)</sup> de una insuficiencia de dinamismo. La situación geográfica y los sentimientos de los franceses excluyen la imitación o la importación del régimen soviético, sin hablar de la repulsión que sentiría la inmensa mayoría de los franceses (incluida la mayoría de los que votan por el partido comunista) respecto de las prácticas soviéticas, el día en que tuvieran esa experiencia. Desde entonces, la crítica -que disipa la nostalgia de la perturbación benéfica- abre camino para el esfuerzo de construcción.

No hay tantas diferencias, en Francia, entre un economista que se dice de izquierda como Alfred Sauvy y un economista que se dice de derecha como yo. Por cierto, Alfred Sauvy sugiere con naturalidad, sin escribirlo negro sobre blanco (es demasiado inteligente), que los feudales son los principales responsables, si no los únicos, del estancamiento. Finge ignorar que las resistencias al cambio vienen de los pequeños por lo menos tanto como de los grandes y que los sindicatos obreros o los sindicatos de funcionarios o de productores agrícolas son llevados al malthusianismo tanto como los sindicatos patronales. Favorece, sin creer en ella, la leyenda de una izquierda expansionista contra una derecha malthusiana, aun cuando ha mostrado mejor que nadie a qué grado el gobierno del Frente Popular de 1936 había sido, por ignorancia, malthusiano.

La adhesión a un partido nunca ha sido, para mí, una decisión de alcance esencial. Inscribirse en el partido comunista es adherirse a un sistema del mundo y de la historia. Inscribirse al partido socialista o al MRP [Mouvement Républicain Populaire] es manifestar fidelidad o por lo menos afinidad con una representación de la sociedad, con una familia espiritual. No creo en la validez de un sistema comparable al de los comunistas; me siento apartado de las preferencias, o de la *Weltanschauung*, ya sea de la izquierda o de la derecha, de los socialistas o de los radicales, del MRP o de los independientes. Según las circunstancias, estoy de acuerdo o en

desacuerdo con la acción de tal movimiento o de tal partido: no me gustaba, en 1941 o en 1942, la pasión con la cual los gaullistas, desde afuera, denunciaban la "traición" de Vichy. En 1947 yo consideraba deseable una revisión de la Constitución o de la práctica constitucional que el RPF [Rassemblement du Peuple Français] decía querer. Una vez que el intento del RPF fracasó, los republicanos sociales agravaron los defectos del régimen, y yo no podía asociarme a su acción ni callar sus efectos funestos. Tal vez esa actitud sea contraria a la moralidad (o inmoralidad) de la acción política. No lo es a las obligaciones del escritor.

Si mis críticas parecían dirigidas sobre todo contra la izquierda, la culpa tal vez la tiene el deseo de convencer a mis amigos. La culpa la tiene también la actitud que adoptan, en su mayoría, los hombres de izquierda de hoy, y que me parece una traición a la izquierda "eterna".

La izquierda salió del movimiento de la Ilustración, invoca la libertad intelectual, quiere derribar las Bastillas, cuenta con el florecimiento simultáneo de la riqueza, gracias a la explotación de los recursos naturales, y de la justicia, gracias a la erradicación de las supersticiones y al reino de la Razón. El prejuicio favorable respecto de la tiranía de un partido único, que erige una superstición seudorracionalista en ideología oficial, a mi juicio, es la vergüenza de los intelectuales de izquierda. No sólo sacrifican lo mejor de la

herencia de la Ilustración -respeto por la Razón, liberalismo- sino que lo sacrifican en una época en que nada justifica el sacrificio, por lo menos en Occidente, dado que la expansión económica para nada requiere la supresión del parlamento, de los partidos o de la libre discusión de las ideas.

También en esto, la crítica de los mitos cumple directamente una función positiva. ¿Cómo son llevados los intelectuales hacia esa negación(16)? Por el error *monista*: el marxismo ignora la política; decreta que la clase económicamente dominante es, en tanto tal, detentadora del poder. La llegada del proletariado al rango de clase dirigente equivaldrá a la liberación de las masas. Dado que se ha puesto el origen de la enajenación económica en la propiedad privada de los medios de producción, se llega al resultado burlesco de que la propiedad pública de los medios de producción y la omnipotencia de un partido equivalen a la sociedad sin clases, por una serie de equivalencias verbales (poder del partido = poder del proletariado = supresión de la propiedad privada = supresión de las clases = liberación humana).

La expansión económica, ya sea que se procure con el método soviético o con el método occidental, nunca garantiza el respeto de los valores políticos. El acrecentamiento de la riqueza global o incluso la reducción de las desigualdades económicas no implican ni la salvaguarda de la libertad personal o intelectual, ni el mantenimiento de las instituciones

representativas. Lo que es más, como Tocqueville o Burckhardt lo habían visto claramente hace un siglo, las sociedades sin aristocracia, animadas por el espíritu de negocios y el deseo ilimitado de riqueza, están acechadas por la tiranía conformista de las mayorías y por la concentración del poder en un Estado gigantesco. Cualesquiera que sean las tensiones que crea el retraso del progreso económico en Francia, la tarea más difícil, en una perspectiva histórica a largo plazo, no es asegurar el crecimiento de los recursos colectivos, sino evitar el deslizamiento de las sociedades de masas a la tiranía.

No me opongo a los intelectuales de izquierda que exigen la aceleración del crecimiento económico en Francia. Soy probablemente más sensible que ellos al costo del crecimiento, y no concuerdo menos con ellos sobre lo esencial, mientras no estén fascinados por el modelo soviético. Les reprocho la parcialidad que los incita a tomar partido siempre contra los occidentales: están listos para aceptar el comunismo en los países subdesarrollados para favorecer la industrialización; y no son poco hostiles a los Estados Unidos, que pueden dar lecciones de industrialización a todos. Cuando se trata de la Unión Soviética, el progreso económico justifica la destrucción de las independencias nacionales, en Asia o incluso en Europa. Cuando se trata de las colonias europeas, el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos se aplica con todo su rigor. La represión semiviolenta que ejercen los occidentales en Chipre o

en África se denuncia despiadadamente, mientras la represión radical en la Unión Soviética, con traslados de poblaciones, se ignora o se perdona. Las libertades democráticas se invocan contra los gobiernos democráticos de Occidente, pero se disculpa la desaparición cuando es obra de un régimen que se proclama proletario.

No he precisado, es cierto, ni lo que conviene hacer en Francia para reformar el sistema político, ni en África y en Asia para contribuir a un crecimiento sin tiranía. Esos problemas actuales no se deducen de la filosofía política. Pero las querellas entre franceses ya estarían apaciguadas a medias si los problemas estuvieran planteados en términos concretos, razonables, si los mitos de ayer no taparan el horizonte de la búsqueda.

### **El escepticismo y la fe**

¿He explicado íntegramente por qué *El opio de los intelectuales* se considera un libro negativo? Ciertamente no, y percibo yo mismo otras razones.

Muchos lectores están irritados por lo que uno de mis contradictores, en el Centro de Intelectuales Católicos, ha llamado "mi dramática sequedad". Debo confesar una repugnancia extrema a responder a ese tipo de argumentos. Los que dan a entender que sus sentimientos son nobles y sus adversarios

egoístas o ruines me producen el efecto de exhibicionistas. Nunca he considerado que hubo allí mérito ni dificultad que sufrir, ni que la compasión por el dolor de los otros fuese el privilegio de los redactores de *Le Monde* o de *Les Temps modernes*, de *Esprit* o de *La Vie intellectuelle*. El análisis político gana al despojarse de todo sentimentalismo. La lucidez no se da sin esfuerzo, la pasión regresará por sí sola al galope.

Le reprocho a Merleau-Ponty, de quien en tantos aspectos me siento tan cerca, haber escrito contra Sartre que "uno no está exento de la miseria por haber saludado a la Revolución de lejos". Desde luego, uno no está exento a tan bajo costo, pero ¿cómo pagar nuestra deuda, nosotros los privilegiados? He conocido a una sola persona a quien la miseria de los hombres impedía vivir: Simone Weil. Ella siguió su camino y finalmente se fue en busca de la santidad. A nosotros, a quienes la miseria de los hombres no nos impide vivir, que por lo menos no nos impida pensar. No nos creamos obligados a desvariar para atestiguar nuestros buenos sentimientos.

También me niego a cumplir esas condenas sumarias a las que me invitan tantos de mis adversarios e incluso de mis amigos. Me niego a decir, como querría Maurice Duverger, que "la izquierda es el partido de los débiles, de los oprimidos y de las víctimas", porque ese partido, el de Simone Weil, no está ni a la derecha ni a la izquierda; está permanentemente del lado de

los vencidos y, como todos saben, el señor Duverger no pertenece a él. Me niego a decir que "el marxismo proporciona en el momento actual la única teoría de conjunto de la injusticia social", porque entonces los biólogos deberían decir que el darwinismo proporciona la única teoría de conjunto de la evolución de las especies. Me niego a denunciar el capitalismo como tal, o a la burguesía como tal, y atribuir a los "feudales" (¿cuáles?) la responsabilidad de los errores cometidos en Francia desde hace medio siglo. Toda sociedad cuenta con una clase dirigente, y el partido que se ofrece a tomar el relevo trae consigo una sociedad peor que la sociedad presente. Acepto denunciar las injusticias sociales, no la injusticia social, cuya causa mayor sería la propiedad privada y cuya teoría sería el marxismo.

Sé bien que Étienne Borne(17), que sólo me desea el bien, me reprocha amigablemente "desplegar un inmenso talento para explicar mediante razones irrefutables que las cosas no pueden ser diferentes de como son". Es verdad que alego contra la utopía con mayor frecuencia que contra el conservadurismo. La crítica de las ideologías en Francia, en el momento actual, es un medio para apresurar las reformas. En el plano de la filosofía, no del periódico diario, Étienne Borne y también el padre Leblond me reprochan por no dejar que se perciba, en el horizonte de la historia, la conciliación de los valores

provisionalmente incompatibles. Extraño reproche por parte de católicos que consideran el mundo corrupto por el pecado.

Me parece esencial sacar a la luz la pluralidad de consideraciones a las que se debe someter la acción política o económica. No considero esta pluralidad como incoherente. En el orden económico, el afán por una producción al máximo y el afán por una distribución equitativa no están permanentemente ni en contradicción ni de acuerdo. La conciliación de la justicia con el crecimiento exige un compromiso entre cierta igualdad y cierta proporcionalidad de la retribución al mérito. El objetivo económico de un mayor bienestar se opone con frecuencia al objetivo político del poder.

En el orden político, la dificultad fundamental, a mi juicio, es lograr la participación de todos los hombres en la comunidad con la diversidad de tareas. Los hombres han buscado la solución de esta antinomia en dos direcciones: por una parte, han proclamado la igualdad social y política de los individuos, a pesar del prestigio desigual de las funciones cumplidas por cada uno. Sin duda las sociedades modernas son las únicas que han extendido universalmente el principio de igualdad que las ciudades antiguas limitaban sólo a los ciudadanos y que el mismo imperio romano no extendía ni a los esclavos ni a todos los pueblos conquistados. Pero cuanto más la democracia trata de restaurar, en las sociedades complejas, la igualdad económica y social que las poblaciones sin escritura, poco numerosas,

mantenían con esfuerzo, más se manifiesta el contraste entre el hecho y el derecho. Las sociedades democráticas y las sociedades soviéticas están condenadas a la hipocresía, aunque en medidas diferentes, porque el peso de las cosas no les permite realizar efectivamente su idea.

La segunda solución consiste en consagrar la desigualdad de las condiciones y volverla aceptable, al convencer a todos los no privilegiados de que la jerarquía se da conforme a un orden superior, cósmico o religioso, y que deja intacta la dignidad o la oportunidad de cada uno. El régimen de castas es la forma extrema de la solución inequitativa, que ha suscitado fenómenos horribles al degradarse, pero cuyo principio, como tal, no era aborrecible. O, por lo menos, si la solución inequitativa es, como tal, imperfecta, la otra solución también lo es, por lo menos en tanto que las circunstancias no permiten realizarla efectivamente.

Aun la religión de salvación, a través de la historia, ha oscilado entre dos extremos; o bien ha consagrado o aceptado las desigualdades temporales al desvalorizarlas: en relación con lo único que cuenta, la salvación del alma, ¿qué importan los bienes de este mundo, riqueza, poder? O bien, en nombre de la verdad evangélica, ha denunciado las desigualdades sociales y económicas y exhortado a los hombres a que reorganicen las instituciones conforme a los preceptos de Cristo y de la Iglesia. Cada una de estas dos actitudes implica un peligro

para la autenticidad de la religión. La primera corre el riesgo de inclinarse hacia una especie de quietismo, hacia la aceptación complaciente de las injusticias, incluso a la santificación del orden establecido. La segunda, llevada al extremo, mantendría la voluntad revolucionaria, en la medida en que las sociedades, hasta el día de hoy, han sido incapaces de dar a los ciudadanos la igualdad de condiciones o de oportunidades solemnemente reconocida para las almas.

Los socialistas cristianos (y, por la misma idea, los progresistas pertenecen a esta tradición) suelen tener la convicción de que sólo ellos son capaces de salvar a la Iglesia de la transigencia con la injusticia establecida, que ellos, y sólo ellos, son fieles a la enseñanza de Cristo. Las Iglesias, incluso las de salvación, nunca evitan por completo la recaída en lo que Bergson llamaba la religión estática. Tienden a justificar los poderes que les reconocen el monopolio (o, en nuestra época, algunos privilegios) en lo que se refiere a la administración de los sacramentos o a la educación de la juventud. El cristiano, cuyas opiniones son políticamente conservadoras, y el clero, al cuidado de las escuelas o los conventos, invocan a veces, para disculpar cierta indiferencia ante las desigualdades sociales, la idea de que la verdadera partida no se juega en las luchas del Foro. En el otro extremo, el progresista va hasta el final de la esperanza histórica, es decir temporal, en el doble sentido de esta palabra.

Me abstendré de tomar partido entre las dos actitudes: una y otra, en su expresión auténtica, pueden legítimamente decirse cristianas. Tal vez el político más profundamente cristiano sería el que viviera, cada instante, la tensión entre esas dos exigencias; nunca tendría la sensación de haber trabajado lo suficiente por la justicia humana y, sin embargo, pensaría que los resultados de ese esfuerzo incansable son irrisorios y deben parecerlo junto a la única posibilidad: ni resignado a la miseria ni olvidadizo del pecado.

En nuestra época, en Francia, el péndulo se inclina del lado del socialismo evangélico, por lo menos en los medios intelectuales católicos de la capital. Se reprocha a la "jerarquía" preocuparse exageradamente por las escuelas y comprometerse con el "desorden establecido", para retomar la fórmula de Emmanuel Mounier, en el vano afán de conseguir algunas subvenciones del Estado. No he tomado partido en el debate y no tendría por qué hacerlo. No me importa si los católicos votan por la izquierda o por la derecha. Lo que me interesa es que algunos católicos se sientan atraídos por los partidos que prometen el reino de Dios sobre la tierra al grado de perdonarles las persecuciones infligidas a los cristianos en China y en Europa oriental.

No fue poca mi sorpresa, en el Centro de Intelectuales Católicos(18), al oír a un padre jesuita, lo más lejano posible del progresismo, presentarme la espera del reino de Dios sobre

la tierra como una esperanza, cuando no una creencia necesaria. ¿Cuál es entonces la definición de ese reino de Dios? Me asombra la facilidad con la que los pensadores católicos retoman por su cuenta el optimismo de la época de la Ilustración, amplificado y vulgarizado por el marxismo. El intento de rebasar a los comunistas por la izquierda me parece políticamente vano y, en lo que se refiere a la doctrina, si no el dogma, es discutible. Por lo demás, este optimismo técnico pertenece a la vanguardia de ayer más que a la de hoy.

Ni siquiera he criticado ese optimismo como tal, me he limitado a seguir los procesos por los que se pasa de la sociedad sin clases -versión materialista del reino de Dios sobre la tierra- a un esquema del devenir histórico, luego a una clase y luego a un partido, agente de la salvación. Al fin de cuentas, se confunden las etapas de la historia profana - sucesión de los regímenes sociales- con los momentos de la historia sagrada, diálogo de los hombres (y de cada hombre) con Dios. Es necesario y fácil marcar la separación entre una y otra historia y recordar que quien cree totalmente en la primera, por ello mismo, deja de creer en la segunda.

Mi amigo, el padre Dubarle, en un artículo lleno de matices (19), empieza por darme la razón, al punto de considerar la demostración casi superflua por evidente. "Con toda seguridad, por fin la historia, la historia real y concreta, que se deja reconocer en el nivel de la experiencia y la razón humanas, no

es ese sustituto secular de la divinidad que ha fascinado con su sueño a tantas almas contemporáneas. Todas estas cosas están muy bien dichas y, por lo demás, es una cierta sorpresa (también para Raymond Aron) sobre la que hay que reflexionar, darse cuenta de que hay tanta necesidad de que se digan en nuestra época..." Luego sugiere, mediante preguntas sutiles, que las separaciones rigurosas entre lo temporal y lo eterno, entre lo profano y lo sagrado, tal vez dan una claridad aparente más que verdadera luz. Intentemos, sin embargo, responder a esas preguntas que no estamos seguros de comprender muy bien.

"Un cristiano -escribe- plantearía una pregunta a Raymond Aron para saber si puede aceptar que una predicación religiosa de la eternidad pretenda conferir al mismo tiempo, desde luego de manera subalterna y relativa, una significación humanamente importante al devenir temporal del género humano." Nunca he pensado en negar "una significación humanamente importante al devenir temporal del género humano". No siendo creyente, en el sentido común del término, ¿cómo habría podido negar esa importancia sin caer en un nihilismo puro y simple? El debate no tiene que ver con "la importancia del devenir temporal"; el debate tiene que ver con la verdad de una interpretación de la historia que muestra a la humanidad caminando hacia la sociedad sin clases, en cuya aventura una clase y un partido desempeñan el papel de salvador. Una vez descartada esta mitología, el devenir temporal sigue siendo importante, pero no obedece ni a

un determinismo escrito por adelantado ni a una dialéctica; impone tareas a los hombres, renovadas cada instante y, en el fondo, permanentes. Los hombres nunca habrán terminado de someter el peso de las instituciones a la voluntad de justicia.

Dejemos el problema del clericalismo o del lugar de la Iglesia en las sociedades que rechazan una religión de Estado: no he abordado el problema al que hace alusión el padre Dubarle, no sé por qué. En el siglo XX en Francia, la Iglesia acepta que el Estado declare a la religión un "asunto privado". Ya no le pide que imponga por la fuerza la verdad universal a la que sigue pretendiendo, legítimamente desde su punto de vista: está de acuerdo en que la igualdad cívica y política sea otorgada a los no creyentes. No creo que, en esos puntos, el padre Dubarle sea menos partidario que yo del laicismo.

El laicismo no limita a la Iglesia a la administración de los sacramentos y no la condena al silencio en lo que se refiere a política o economía. La Iglesia quiere penetrar la organización de la Ciudad de espíritu cristiano. En ese sentido, todos los cristianos, y no sólo los cristianos progresistas, quieren "insertar lo eterno en lo temporal". Pero no todos piensan que esta inserción, según un orden determinista o dialéctico, termine en el reino de Dios sobre la tierra. Ahora bien, cuando niego que el devenir sea ordenado o que la inserción pueda ser total, inmediatamente se sospecha que niego toda significación al devenir y todo comercio entre lo eterno y

lo temporal. Extraño malentendido, o más bien ¡qué malentendido tan revelador! Quien ha comprendido la naturaleza de los hombres y de las sociedades sabe que el "cristianismo" ha implicado un esfuerzo secular y, en ese nivel, la aceptación de una parte histórica. Sabe también que esa parte nunca se gana enteramente o, en todo caso, que la historia profana, la historia económica o social, no tendrá término final. Sin embargo, ni el cristiano ni el racionalista se desinteresa del devenir temporal porque, si bien ignoran el futuro, no ignoran los principios de una sociedad humana. Si tantos católicos temen renunciar a la dialéctica histórica es porque, también ellos, han perdido los principios y, a la manera de los existencialistas, piden a los mitos las certezas que les hacen falta.

Los cristianos progresistas mantienen, entre los creyentes, un papel análogo al de los existencialistas entre los no creyentes. Éstos integran fragmentos de marxismo a una filosofía de extremo individualismo y casi nihilismo, porque, al negar toda permanencia de la naturaleza humana, oscilan entre un voluntarismo sin ley y un doctrinarismo fundado en mitos. Los cristianos progresistas se niegan a juzgar a los regímenes según las condiciones dadas a las Iglesias y están listos para conceder un valor casi sagrado a una técnica económica, a la lucha de clases o a un método de acción. Cuando yo denuncié la conversión al doctrinarismo de los descendientes de Kierkegaard

o la oscilación de los progresistas entre el "revolucionarismo" contra las sociedades liberales y el "clericalismo secular" en beneficio de las sociedades comunistas, me acusan de escepticismo, como si éste apuntara contra la fe auténtica, cuando apunta a los esquemas y los modelos, las ideologías y las utopías.

Escepticismo útil o nocivo según si es más de temer el fanatismo o la indiferencia; en todo caso es filosóficamente necesario en la medida en que pondrá un término a los estragos de las pasiones abstractas y recordará a los hombres la distinción elemental entre los principios y los juicios circunstanciales. Dado que han olvidado los principios, los existencialistas y los cristianos progresistas cuentan con que una clase o una dialéctica histórica les forjará una convicción. Dogmáticos cuando deberían ser sabios, los existencialistas al principio negaron lo que deberían haber afirmado. Ignoran la prudencia, "el dios de este mundo inferior", ponen la razón en el devenir después de habérsela despojado al hombre. Los progresistas otorgan a la Revolución lo sagrado que temen ya no encontrar en la vida de la Iglesia y en las aventuras de las almas.

¿Es entonces tan difícil ver que tengo menos contra los fanatismos que contra el escepticismo, del que son la máxima expresión?

Raymond Aron

## [NOTAS]

(1) Cf. *Preuves*, número de enero 1956.

(2) N.d.l.r.: Alphonse de Waelhens (1911-1981), profesor en Lovaina. Autor del primer libro importante en francés sobre Heidegger: *La philosophie de Martin Heidegger* (Lovaina, 1942).

(3) N.d.l.r.: Karl Löwith (1897-1973), discípulo de Heidegger, sale de Alemania con la llegada del nazismo. Sus principales libros están traducidos al francés: *De Hegel à Nietzsche* (Gallimard, 1969), *Ma vie en Allemagne avant et après 1933* (Hachette, 1988), *Histoire et salut* (Gallimard, 2002).

(4) N.de t.: Juego de palabras algo burlón: "existentielle ou existentielle".

(5) N.d.l.r.: "el ser-para-la-muerte".

(6) *Une philosophie de l'ambigüité*, Lovaina, 1951, p. 306, nota.

(7) N.d.l.r.: En la colección que creó en la editorial Plon (Recherches en sciences humaines), Éric de Dampierre, discípulo y amigo de Raymond Aron, había publicado en la década de 1950 a Max Weber, F. von Hayek, Karl Popper y, en 1954, este libro de Leo Strauss.

(8) Esta fórmula indiscutible para el autor de *El ser y la nada* no se aplica sin reservas al autor de la *Fenomenología de la percepción* (Maurice Merleau-Ponty).

(9) Tal vez sea erróneo hacer de esto el principio primario, pero eso necesitaría confirmación. En todo caso, es erróneo hacerlo el principio único.

(10) N.d.l.r.: En sus *Memorias (Mémoires, 1983)*, en el capítulo XII, Raymond Aron regresa a la controversia provocada por *L'Opium des intellectuels*.

(11) No vale la pena responder a quienes, como Maurice Nadeau, Jean-Marie Domenach o Maurice Duverger, se pusieron en contra del autor a falta de poder o querer comprender el libro. Una mención particular, sin embargo, corresponde al Sr. Duverger, que me inventó un pasado paramarxista. Aceptemos que si el Sr. Duverger pudo olvidar tan completamente su propio pasado, puede prestarle uno a sus adversarios, según las necesidades de la polémica. [N.d.l.r.: En un artículo de *Le Monde* en 1955, a propósito de *L'Opium des intellectuels*.]

(12) No faltan textos en que Marx había previsto que la revolución estallaría en Rusia, cuya estructura social y política era más frágil que la de Occidente. Pero la idea no concuerda del todo con el esquema clásico de la introducción de la *Contribución a la crítica de la economía política*.

(13) Es evidente que estos tres tipos de países no son los únicos: se trata de una tipología simplificada.

(14) Valdría la pena reflexionar acerca de la significación del conservadurismo en una sociedad económicamente progresiva.

(15) Tal vez habría que decir *sufría*.

(16) Dejamos de lado las razones psicológicas, conscientes o inconscientes, a las que aludimos en *L'Opium* y que tanto nos han reprochado por haber mencionado. Un intelectual de izquierda tiene el derecho de considerar a todos los hombres de negocios y todos los escritores de derecha como esclavistas o cínicos. Se comete un crimen de lesa majestad si se sugiere que los "intereses" no están de un solo lado, y Maurice Duverger no duda en dibujar una imagen esquemática del intelectual preocupado únicamente por defender a los oprimidos y combatir la injusticia. El cuadro es edificante.

(17) N.d.l.r.: Étienne Borne (1907-1993) era un amigo de Raymond Aron. Normalista, filósofo, inspirador de la democracia cristiana francesa, fundó y dirigió la revista *France-Forum*. Al respecto, ver *Commentaire*, 63, otoño 1993, pp. 627-643.

(18) N.d.l.r.: que había organizado una reunión para discutir *L'Opium* con Raymond Aron.

(19) N.d.l.r.: En la revista dominica *La Vie intellectuelle* (agosto-septiembre 1955). En sus *Mémoires* (pp. 323ss.), Raymond Aron vuelve sobre el artículo del padre Dubarle.

## **Revue des revues de l'adpf, sélection de septembre 2005**

- Raymond ARON: «Le fanatisme, la prudence et la foi»  
article publié initialement dans la revue *Commentaire*, n°109, printemps 2005.

### Traducteurs:

Anglais: Imogen Forster  
Arabe: Ahmad Ali Badawi  
Chinois: Lu Yao  
Espagnol: Mónica Mansour  
Russe: Vera Miltchina

### Droits:

- © *Commentaire*, n°109, pp. 5-19 pour la version française
- © Imogen Forster/Institut Français du Royaume Uni pour la version anglaise
- © Ahmad Ali Badawi/Centre Français de Culture et de Coopération du Caire – Département de Traduction et d'Interprétation pour la version arabe
- © Lu Yao/Centre Culturel et de Coopération Linguistique de Pékin pour la version chinoise
- © Mónica Mansour/Centre Culturel et de Coopération de Mexico – Institut Français d'Amérique Latine pour la version espagnole
- © Vera Miltchina/Centre Culturel Français de Moscou pour la version russe