

FRANCIS GUIBAL

HISTORIA, RAZÓN, LIBERTAD

UNA INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO
POLÍTICO Y FILOSÓFICO
DE ERIC WEIL



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2002

HISTORIA, RAZÓN, LIBERTAD

UNA INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO
POLÍTICO Y FILOSÓFICO
DE ERIC WEIL

FRANCIS GUIBAL

HISTORIA, RAZÓN, LIBERTAD

UNA INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO
POLÍTICO Y FILOSÓFICO
DE ERIC WEIL



Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2002

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Lima
Telefax: 330-7410 / Teléfono: 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe
Cubierta: Fondo Editorial de la PUCP

Historia, razón, libertad
Una introducción al pensamiento
político y filosófico
de Eric Weil

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos reservados
Impreso en Perú - Printed in Peru
Primera edición: junio de 2002
Hecho el Depósito Legal, Registro N.º 1501052002-1000
ISBN: 9972-42-461-8

Impresión: Tarea Gráfica Educativa

*Las actitudes del hombre en su historia
se traducen en las categorías de su discurso.*

LP, p. 72.

Índice

Abreviaturas	13
Filiación de los capítulos	15
Prefacio	17
Capítulo primero: Una coherencia abierta	21
En los hombros de los gigantes	23
Los dioses, la ley, la existencia	27
Lo racional, lo histórico, lo razonable	31
El lenguaje, los discursos, el sentido	35
Sabiduría, presencia, violencia	39
Capítulo segundo: El sentido moral de la existencia	43
El principio de la moralidad	45
La historicidad de las morales	48
La formación moral	53
La creación moral	58
La efectuación de la moral	62
¿Filosofía primera?	69

Capítulo tercero: Ciencias sociales y filosofía política	73
La condición moderna	75
La objetivación social	84
Orientaciones políticas	98
Comprensión filosófica	118
Envío	130
Capítulo cuarto: Finitud de la existencia y sentido de la acción ...	133
«El caso Heidegger»	135
El pensamiento de la finitud	144
Política, modernidad, democracia	157
Envío	173
Capítulo quinto: Retos político-filosóficos de la mundialidad.	
E. Weil entre A. Kojève y L. Strauss	177
Universal y homogéneo: la tesis de Kojève	179
Particular y heterogéneo: la réplica de Strauss	194
Universal y heterogéneo: las perspectivas de Weil	210
Conclusión: ¿estallidos de paz?	229
Capítulo sexto: La prudencia, sabiduría de la razón finita	235
Prudencia y vida (moral)	237
Prudencia y acción (política)	244
Prudencia y pensamiento (filosófico)	252
Prudencia y mundo (moderno)	260

Capítulo séptimo: La autoconciencia de la filosofía y su <i>otro</i>	263
Condición y libertad	262
Acción y sentido	269
Creación y sabiduría	279
Violencia y razón	292
¿Hacia otra coherencia?	301
Capítulo octavo: Frente a lo intolerable	303
El horror del sufrimiento	306
La perversidad de la destrucción	314
El sinsentido del nihilismo	327
Una vigilia en armas	337
Envío	339

Abreviaturas

LP = Logique de la philosophie. París: Vrin, 1950.

HE = Hegel et l'État. París: Vrin, 1950.

PP = Philosophie Politique. París: Vrin, 1956.

PM = Philosophie Morale. París: Vrin, 1961.

PK = Problèmes kantians. París: Vrin, 1970.

EC 1 = Essais et conférences 1. París: Plon, 1970.

EC 2 = Essais et conférences 2. París: Plon, 1971.

PR = Philosophie et réalité. París: Beauchesne, 1982.

CEW = Cahiers Eric Weil. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987-1997.

Filiación de los capítulos

El capítulo primero procede de una presentación general del pensamiento Weil realizada en Lima en setiembre de 1995; el texto fue publicado en la revista francesa *Études* en noviembre del mismo año, pp. 495-504.

El capítulo segundo, elaborado a partir de un curso dictado en 1994 en la Universidad de Estrasburgo, se publicó en francés en la revista *Cahiers de Philosophie du CNDP*, mayo de 1995, pp. 77-94.

El capítulo tercero fue redactado a partir de un curso dictado en Lima en los meses de setiembre y octubre de 1995 y se publicó en castellano en la revista *Areté*, vol. VIII, n.º 2, 1996, pp. 215-263.

El capítulo cuarto se originó en una conferencia dictada en Viena en mayo de 1997 y será publicado en francés en *Archives de Philosophie*.

El capítulo quinto proviene de una conferencia dictada en 1993 en el marco de la investigación del grupo universitario *Ethique et Droits de l'homme*, en Estrasburgo; se ha publicado en francés en *La revue philosophique de Louvain*, tome 95, n.º 4, 1997, pp. 689-730.

El capítulo sexto fue originalmente un curso dictado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Besançon, en el marco de un seminario de investigación sobre «Les logiques de l'agir»; ha sido publicado en el conjunto *Prudence des anciens et des modernes, Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, serie Agôn n.º 7, 1995, pp. 223-246.

El capítulo séptimo se originó en una intervención en el coloquio internacional dedicado en 1983 a «L'actualité de la pensée d'E. Weil»; se publicó primeramente en las actas del coloquio (*Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, 1984) y después, en forma ligeramente ampliada, en *La revue philosophique de Louvain*, febrero de 1985, pp. 54-74.

El capítulo octavo, por último, es el texto de una conferencia dictada en un seminario de investigación del grupo Ethique et Droits de l'homme en 1987; fue publicado en el volumen colectivo *L'intolérance et les droits de l'autre*. Genève: Labor et Fides, 1992, pp. 201-226.

Prefacio

Como lo indica su subtítulo, este libro tiene el propósito de servir de introducción al pensamiento filosófico de Eric Weil. Y lo hace motivado por una constatación y una esperanza. La constatación se refiere al silencio y la ignorancia que rodean todavía una obra filosófica que probablemente se cuenta entre las más importantes del siglo. Por supuesto, hay que agradecer a estudiosos como G. Kirscher, J. Quillien, A. Tosel, P. Canivez, M. Perine, G. Morel o P.J. Labarrière el haber empezado a romper este desconocimiento con algunas investigaciones significativas y sugerentes;¹ pero la obra de Weil espera todavía en Francia, en Italia y en Europa en general una *recepción* que esté más a la altura de sus avances y propuestas. En cuanto al mundo hispanohablante, no se ha producido en él prácticamente nada —ni traducciones, ni interpretaciones— en torno al espacio problemático abierto por esta obra. Así, la esperanza corresponde a la constatación: este libro desea contribuir al reconocimiento de la filosofía de Weil en el ámbito de la filosofía española y latinoamericana.

Ahora bien, ¿por qué este interés en Weil y el deseo de hacerlo conocer en espacios más amplios? La respuesta se halla en ciertas convicciones que ojalá la exposición misma logre hacer compartir,

¹ Se indicará a lo largo del texto —sin pretensión de exhaustividad— la bibliografía secundaria a la cual se alude.

pero que desde ya es posiil le señalar. La primera convicción se refiere a la fuerza intrínseca de un pensamiento que sabe enlazar el rigor especulativo con el sentido práctico, que rehúsa separar el esfuerzo teórico y las preocupaciones pedagógicas. La obra de Weil es un filosofar simultáneamente exigente y abierto, consciente de su ubicación y de su responsabilidad en nuestra común humanidad. En segundo lugar, este interés nace de una convicción sobre la capacidad excepcional de Weil para traducir y actualizar los más grandes nombres de la tradición filosófica occidental: tanto Aristóteles como Kant y Hegel —para no citar sino los más decisivos— parecen hacerse presentes en su obra para proporcionarnos lecciones de sabiduría teórica y práctica y para ayudarnos a entendernos y a orientarnos mejor en la complejidad de nuestro mundo. Y esto remite a la tercera convicción de fondo que sostiene este trabajo: esto es, que el rigor *académico* del estudio filosófico no se opone a su apertura *cósmica* (Kant), sino que la suscita y la despierta. Nada de recetas por aplicar, pues, sino una formación para la vigilancia razonable que permita a la(s) libertad(es) enfrentar mejor los desafíos de su historia; y esta es una actitud válida incluso en contextos sociohistóricos y político-culturales evidentemente distintos de los que conocieron los maestros o los *gigantes* del pasado. Con esto se esboza ya mi última convicción: que en el contexto de la economía-mundo y de una globalización que amenaza extender sin límites el reino del hombre unidimensional, son más necesarias que nunca las interrogaciones y orientaciones en las que nos introduce este tipo de pensamiento.

Lo que se ofrece a continuación es, a primera vista, una simple recopilación de ensayos —artículos y conferencias— preparados todos para responder a invitaciones circunstanciales. No puedo ni quiero negar este origen, que por lo demás no considero una *tara* sino una responsabilidad positiva;² pero la recopilación es también

² En páginas precedentes se ha indicado la procedencia de cada uno de los ocho ensayos que conforman este libro.

recolección y transformación: al ser integrados y ordenados deliberadamente en un conjunto abierto pero coherente, estos textos pueden tejer la trama de una problemática significativa. De la existencia a la ética, de la objetividad social a la (auto)conciencia política y filosófica, se va trazando un camino de educación en cierta *sabiduría* práctica, una sabiduría tan *razonable* como es posible, pero que jamás olvida que nace de la misma vida «histórica» y que ha de renovarse *libremente* frente a los retos inéditos de nuestra mundialidad y de la violencia que la amenaza. Historia, razón, libertad: una articulación que se encuentra en el corazón mismo del pensamiento weiliano y que nos toca a la vez recibir y recrear en nuestras maneras de vivir, de actuar y de pensar.

Capítulo Primero

Una coherencia abierta

*El hombre, finito y razonable a la vez,
no puede dejar de buscar lo infinito,
lo absoluto, el fundamento último,
la totalidad de la realidad.
Philosophie et réalité (PR), p. 64.*

Eric Weil nació en Alemania (Parchim) en 1904 y falleció en Francia (Niza) a comienzos de 1977. Llevó una vida dedicada por entero al estudio y la enseñanza, pero hay que resaltar que durante ella Weil fue llamado a responder, con una opción libre y razonable, a la violencia bárbara del régimen nazi. De hecho, después de haber escrito una tesis sobre la antropología de Pomponazzi,¹ Weil dejó Alemania en 1933 para instalarse en Francia. Nacionalizado francés en 1938, fue movilizadado al frente de guerra en 1939 y permaneció cuatro años

¹ Dedicada a la *teoría del hombre* de un pensador del Renacimiento (Pomponazzi), esta tesis proseguía el tipo de investigación del maestro que la dirigió: Ernst Cassirer y su conocida obra *Individuum und Kosmos*. Sustentada en 1928, la tesis fue publicada en alemán en 1932. Fue traducida al francés en 1985 por G. Kirscher y J. Quillien con la ayuda de L. Bescond, y publicada por Vrin. Se recordará aquí solamente la afirmación decisiva de su última página: «Dos conceptos sostienen el sistema entero (de Pomponazzi): la naturaleza como unidad, el hombre como ser moral».

en cautiverio. Tras la liberación, participó en la fundación de la revista *Critique* mientras que trabajaba en el CNRS. En 1950, obtiene reconocimiento por dos tesis notables: la gran *Lógica de la filosofía* y el pequeño, pero decisivo, estudio titulado *Hegel y el Estado*. Ambas tesis fueron publicadas por Vrin ese mismo año. Fue nombrado profesor universitario, primero en Lille, donde enseñó entre 1956 y 1968 y donde dejó sus mejores discípulos, y después en Niza, donde falleció en febrero de 1977, tras haber ejercido la docencia entre 1968 y 1974.

Sobre el hombre Weil se ha dicho a menudo que se mantenía a la altura de su pensamiento, encarnando con un humor risueño y con serenidad una *sabiduría* conscientemente acorde con el presente de su situación. Dotado de una cultura excepcional, atento a todos los campos del saber, se interesaba especialmente en ese ámbito primordial del (co)existir humano que es la historia; por otro lado, la potencia especulativa, que sabía articular en un sistema coherente la complejidad contingente de lo real, no se oponía en absoluto en él a una fina sensibilidad que gustaba de apreciar y saborear todos los aspectos singulares y contrastados de la vida. En cuanto a la obra, ella se impone a través de una especie de autoridad austera totalmente ajena a las modas. En el centro de esa creación, su *Lógica de la filosofía (LP)* se levanta como una viga maestra en la que se apoya, a su manera, todo el pensamiento de Weil.² Este, a su vez, se despliega y se plasma más explícitamente en una filosofía práctica en la que son inseparables la ética y la política.³ Y llega incluso a hacerse más circunstancial y asequible en ensayos múltiples y diversos en los que la cualidad de la

² Esta es especialmente la opinión de quien es probablemente el mejor conocedor e intérprete actual del pensamiento de Weil, G. Kirscher; remito en particular a su notable libro titulado *La philosophie de Eric Weil. Systématique et ouverture (PW)*, Vrin, 1989.

³ La *Philosophie Politique (PP)* se publicó por primera vez en 1956 (Vrin); esa obra fue seguida en 1961 por la *Philosophie Morale (PM)*. Se consultará en particular el estudio de P. Canivez titulado *Le politique et sa logique dans l'oeuvre de Eric Weil (PL)* (Kimé, 1993).

información sirve de apoyo a una reflexión problemática siempre rigurosa y al mismo tiempo preocupada por la claridad pedagógica, en la que el juicio filosófico más certero se alía con la conciencia histórica más perspicaz.⁴ Con fidelidad a este espíritu del *filósofo-educador*, se hará aquí una primera aproximación general siguiendo una línea de descubrimiento progresivo que nos conduzca en etapas sucesivas al corazón de este pensamiento exigente.

1.1. En los hombros de los gigantes

Le conviene al enano en los hombros del gigante no bajarse —para encontrar su camino propio— antes de que el gigante haya terminado su carrera.

PK, p. 11.

La historia, y muy en particular la historia de la filosofía, está siempre presente en el pensamiento de Weil. Y de la riqueza multiforme

⁴ Dos volúmenes de *Essais et conférences* fueron publicados primero por Weil mismo (*EC 1 y 2*, Plon, 1970-1971, vueltos a publicar con el mismo título por Vrin en 1991). Un tercer volumen apareció en 1982 bajo el título *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences* (PR, Beauchesne). A estos libros se debe añadir los textos recogidos más recientemente en el número cuatro de los *Cahiers Eric Weil* (CEW), titulados «Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation» (PUL, 1993). En lo que concierne a los estudios weilianos, además del ya citado estudio de Kirscher, que contiene una rica bibliografía, y del estudio de Canivez, cabe mencionar un volumen complementario del mismo Kirscher: *Figures de la violence et de la modernité* (FVM) PUL, 1992, así como la introducción pedagógica de M. Perine *Philosophie et violence. Sens et interprétation de la philosophie de Eric Weil* (PV), Beauchesne, 1991. Existe también una serie de publicaciones colectivas de gran interés: *Sept études sur Eric Weil* (SEW) (PUL, 1982); *Actualidad de Eric Weil* (AEW) (Beauchesne, 1982); los números 1, 2 y 5 de los *Cahiers Eric Weil* (PUL, 1987, 1989 y 1997) y el conjunto *Discours, violence et langage: un socratisme de Eric Weil* (DVL) (Osiris, 1990).

de esa historia se destacan tres gigantes que Weil no dejó nunca de frecuentar y repensar: Hegel, Kant y Aristóteles.

Fue en tanto *hegeliano* que Weil sería acogido inicialmente en la escena del pensamiento francés: en efecto, *Hegel y el Estado* mostraba —o descubría— la modernidad y la pertinencia política de las *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, mientras que J. Wahl no vacilaba en saludar en la *Lógica de la filosofía* una *Fenomenología del Espíritu* 1950. De hecho, Weil sabe mejor que nadie recoger del maestro de Berlín el sentido conjunto de las condiciones y de la libertad, de las estructuras y del sentido, de la integralidad (objetiva) y de la negatividad (subjetiva), es decir, de lo que permite al espíritu llegar a sí mismo gracias a la captación lógico-conceptual de la concreción histórica. Además, en la medida misma en que apunta a entenderlo todo entendiéndose a sí mismo, el sistema del idealismo especulativo eleva a su autoconciencia razonable la filosofía en tanto discurso coherente que se ejerce a la vez dentro y sobre la efectividad del mundo.

Ya desde 1950, sin embargo, Weil tomaba claramente distancia de cierto *constructivismo* teórico propio del idealismo especulativo, entendido como tendencia a absorber demasiado fácilmente la existencia finita. Sin olvidar nunca los avances y logros irreversibles del gesto hegeliano, hacía falta abrirlo de otro modo al sentido del respeto y de la alteridad, a la diferencia irreductible que se abre entre la libertad y la razón, impidiendo que ambas se identifiquen en un pretendido sistema del saber y/o de la totalidad.⁵

⁵ Weil restablece el sistema hegeliano, en su dominante lógica, bajo la categoría *Absoluto* de la *Lógica de la filosofía*. Sin embargo, consciente de que ningún gran pensamiento se deja *reducir* sin violencia a una sola categoría, aun si esta constituye el centro organizador de su discurso, propone también aproximaciones históricas al pensar de Hegel más matizadas en varios artículos de *EC*. Se puede ver al respecto el texto de G. Kirscher titulado «E. Weil, lector de Hegel» (capítulo 7 de *FVM*). P.J. Labarrière y G. Jarczyk consideran, por su parte, que esta aproximación distanciada invita a cuestionar la manera en que Weil interpreta la circularidad del discurso absolutamente coherente,

Se entiende entonces que Weil haya sido llevado a reconocer de manera cada vez más nítida en la «conciencia kantiana» de la separación y del mandato aquello que no cesa de resistir a «la pretensión hegeliana» (PR, p. 51) demasiado fascinada por lo Absoluto. Ni simple crítico del conocimiento, ni nostálgico de un Ser perdido e inasequible, el Kant de Weil piensa la finitud de la existencia como lugar y búsqueda del sentido. El filosofar *cósmico* excede en él cualquier doctrina *académica*, aun kantiana; la libertad es razonable solamente cuando sabe comprobar y reconocer sus límites racionales y su violencia potencial. Entre saber y deber, por tanto, no cabe totalización reconciliadora e integradora, sino una articulación sin confusión en un mundo cuya factualidad misma se comprueba ya estructurada y en cuyo espacio el individuo se halla invitado a orientarse. Lejos de toda dominación determinante, toca al juicio reflexivo acoger y descifrar dentro de la contingencia los signos de un sentido «siempre real, siempre por descubrir, siempre por realizar, siempre asegurado a quien lo busca». ⁶ Se trata de una «segunda

como «relación infinita consigo mismo» (Kirscher, ob. cit., p. 235), interpretación que olvida la alteridad *interna* que atraviesa las relaciones de lo absoluto con lo finito y de la razón con la libertad (véase *De Kojève à Hegel*, A. Michel, 1996, pp. 183-187). Confieso que no me convence esta crítica, puesto que el momento —constitutivo, por supuesto— de la alteración y la diferenciación del *espíritu* (tanto infinito como finito) se queda precisamente en el discurso especulativo de autoalteración, autodiferenciación y autoefectuación, siempre con miras a una autoidentificación final. La reflexividad, pues, no es sino el automovimiento del Espíritu.

⁶ *Problemas kantianos* (PK). Vrin, 1963, p. 107. Reeditado con un ensayo suplementario en 1970, este pequeño libro es de enorme valor tanto como contribución a los estudios kantianos en Francia (fue uno de los primeros en llamar la atención sobre la importancia decisiva de la tercera Crítica) como por lo que revela del pensamiento de Weil. Se puede hallar un esbozo de sus principales tesis en el significativo prefacio que Weil escribió en 1961 para la traducción francesa del libro de G. Krüger sobre *Crítica y moral en Kant* (Beauchesne). M. Perine (ob. cit.) ha elaborado toda su lectura de la obra de Weil a partir de ese hilo conductor de su *kantismo posthegeliano*, entendido con razón como un *recurso* a Kant antes que como un *retorno* a él.

revolución copernicana» que queda, sin embargo, por continuar, pues cierta obsesión por la pureza (transcendental y/o práctica) impidió a Kant adentrarse más decididamente en la nueva vía que había descubierto, la de un pensar del sentido que se ejerce dentro de la misma finitud sensible y sociohistórica.

Me queda por evocar el último —pero no el menos grande ni el menos importante— de los *gigantes* weilianos: Aristóteles. Weil se refiere a él en ensayos importantes que hacen explícitas su antropología, su lógica y su metafísica.⁷ De manera significativa, no tiende en absoluto a minimizar la distancia tal vez abismal que nos separa del pensador griego: la pertenencia a un *cosmos* finito y armónico, la autarcía de la ciudad, el trabajo servil como precio social de la libertad de los maestros, he aquí hechos decisivos que *nos* alejan del universo aristotélico. Pero eso no impide a Weil resaltar lo ejemplar que resulta todavía para nosotros el pensamiento del Estagirita, en particular su manera de ligar y articular la experiencia singular y la razón universal, la vida sensible y el pensamiento sensato, las virtudes del carácter y las del espíritu, la ética y la política, la prudencia práctica, en fin, y la sabiduría teórica... Es como si en el contexto radicalmente distinto de nuestra sociedad mundializada, de nuestra libertad y nuestra finitud histórico-espirituales, aun quedara por hallar, o más bien por reinventar, una práctica más justa del discurso y del diálogo, del trabajo, y del *juego* de la razón.

⁷ Cf. EC 1. Se puede consultar con provecho los estudios reunidos en CEW 2 («E. Weil y el pensamiento antiguo»).

1.2. Los dioses, la ley, la existencia

*Cualquier filósofo de la moral introduce
nuevos dioses; un nuevo dios, la
exigencia de lo universal.
PM, p. 14.*

La moral ha constituido a menudo, especialmente desde Sócrates, la *vía real* de acceso a la filosofía, siempre que se la entienda como cuestionamiento, llamado e invitación a la responsabilidad. Todavía hoy significa para nosotros, en tanto individuos modernos, la entrada más *natural* al mundo del pensamiento, pues ella se dirige a la existencia singular de cada uno en su deseo constitutivo de *vida buena*, feliz y sensata.⁸

En un comienzo, sin embargo, el punto de partida primero es la objetividad espiritual del vivir-juntos humano, en comunidades de sentido siempre ya organizadas y estructuradas, dotadas de instituciones y valores normativos. Pero el mundo de la certeza —de la cohesión sin fisuras del grupo y de sus miembros en torno de una *verdad* segura de sí misma, inseparablemente ontológica y axiológica— no es sino un horizonte-límite, e incluso, tal vez, tiene características de proyección mitológica. De ahí que la efectividad histórico-cultural, al hacer encontrarse, chocar y enfrentarse estas certezas macizas pero múltiples, tienda a suscitar una suerte de *guerra de dioses*⁹ que deja finalmente a los individuos en una situación de desnudez, de exposición a una libertad que se experimenta como pro-

⁸ El capítulo siguiente desarrolla de manera más precisa estas primeras indicaciones sobre la filosofía moral de Weil.

⁹ Esta expresión, como se sabe, procede de Max Weber, con quien Weil tiene una deuda reconocida, aunque se distancia notoriamente de él en el plano propiamente filosófico. Cf. especialmente el capítulo tres, en el que se hace explícito lo que se podría llamar el *kantismo postweberiano* de Weil.

blemática. Perdida la seguridad dogmática de la tradición, surge el riesgo de la equivalencia y de la indiferencia, del vacío y de la violencia, del nihilismo.

Ahora bien, de esta crisis de las morales concretas en su pretensión de encarnar lo absoluto del sentido, puede nacer también la exigencia ética de la filosofía moral. Lo que permanece, en efecto, en el naufragio de las certezas tradicionales, es la necesidad de orientación de la existencia y la posibilidad de buscar en la *mera forma de la universalidad* (PP, p. 19) razonable un criterio de juicio y un principio de orientación. Weil se ubica explícitamente en la tradición de este pensamiento crítico para leer en este querer puro de lo universal, tal como proviene de la autodeterminación del hombre *a la razón en toda libertad*,¹⁰ el fundamento de la moral cuando se entiende filosóficamente. Con lo que no se enuncia ni se anuncia ningún *dios* nuevo, ningún contenido moral original, sino más bien la única instancia, formal y negativa, de una ley capaz de juzgar todos los *dioses* y de *ordenar* todas las reglas de las morales históricas diversas porque su mandamiento único es aquel de lo humano en tanto abierto a lo incondicional categórico de la universalidad.

Al individuo efectiva y concretamente existente, dicha ley no le impone sino el único deber de querer y hacerse «feliz en tanto razonable», o sea en tanto universalizable. Es una exigencia enteramente formal de respetar la razón en tanto ella constituye la dignidad sin precio de lo humano, pero que abre hasta el infinito el espacio de una *formación* (in-formación y trans-formación) tan efectiva como es posible. «Entre la universalidad de la ley y la individuali-

¹⁰ PM, p. 46. La explícita filiación kantiana de la filosofía moral de Weil no debe ocultar, sin embargo, que el autor sabe distanciarse del kantismo como doctrina. Ello se ve aquí especialmente en dos puntos: 1) la manera de radicalizar la irreductibilidad de la libertad a la razón, en el acto mismo en que se autodetermina razonablemente; 2) su negativa a erigir en valor «ab-soluto» lo que es solo un principio moral (de juicio, orientación, información y transformación).

dad irreductible del sujeto moral» (*PM*, p. 38), el hombre tiene ante sí mismo, en efecto, la obligación de tratar de vivir no solamente bajo la ley, sino también *de* la ley misma, intentando conciliar en él, del modo más justo y adecuado, la razón y la sensibilidad, y dejando que la forma razonable se haga en él principio de vida y de personalidad, fuente de una «virtud que sea perfección del hombre entero».¹¹ Para decirlo de otro modo, la moral halla su cumplimiento en la existencia singular del hombre moral, una existencia cuyo equilibrio, siempre por ser inventado, se realiza en la excelencia de un justo medio situado entre la exigencia y la efectividad, lo universal y lo concreto, la forma de lo sensato y el contenido de lo sensible.

Este equilibrio dinámico culmina, así, en una sabiduría práctica que, siguiendo a Aristóteles, Weil llama *phronèsis* o prudencia.¹² Entendida como «facultad de discernir, gracias a la experiencia y la reflexión» (*PM*, p. 191), lo que requiere aquí y ahora una vida efectivamente buena, cumplida y sensata, esta virtud fundamental está en el cruce siempre movedizo del pensamiento y de la acción, de la universalidad razonable y de la situación singular. Y tiende a formar, casi a generar, una espontaneidad nueva, una sensibilidad y un *tacto* (*PM*, p. 197) espirituales que se traducen finalmente en una creatividad «de tipo poético» (*PM*, p. 167) capacitada para inventar «formas de vida distintas y más altas» (*PM*, p. 166) con un *heroísmo* de la excelencia que lleva a su verdad siempre en acto una vida moral a la cual *todos* se hallan llamados, cada uno a su manera, según su estilo y su medida propia.

Así, hay aquí un lugar eminente para «la invención moral» y «las creaciones de esta inventiva», pero ello no da lugar al senti-

¹¹ *PM*, p. 162. Como se ve, la *virtud* se toma aquí en su sentido helénico y aristotélico de excelencia. Igual pasa con la razón en tanto forma que «para permanecer viva, deja vivir lo que controla y en cuya ausencia sería vacía y sin empleo» (*PM*, p. 149).

¹² En el capítulo seis se hallará más análisis sobre el concepto de prudencia tal como funciona en el pensamiento de Weil.

mentalismo arbitrario:¹³ la «vida moral», en efecto, «tiene lugar dentro de los límites y bajo el control de la ley moral» que juzga la universalidad de sus orientaciones y averigua su vigencia y acierto efectivo «en el contexto de una moral histórica» (*PM*, p. 64). Y es que, en la medida misma en que se quiere razonable y activa, esta «moral de los vivientes» (*PM*, p. 140) tiende a excederse en intervención política dentro de la efectividad común de un mundo equitativamente compartido; pues «el individuo novador en el campo moral no actúa en el plano moral, sino en aquel de la historia» (*EC 1*, p. 145). Y esta acción no tiene otro sentido que el de «buscar la justicia aquí y ahora» (*PM*, p. 139), en el corazón de un mundo que es impuro, ambiguo y violento, pero cuyas instituciones ya existentes han de ser *perfeccionadas* antes que *suprimidas* (*EC 1*, p. 145). En este deseo y esta búsqueda de una justicia viva, no puede haber prudencia sin coraje o valentía, o sea sin «la aceptación razonable y valiente del riesgo moral imposible de evitar» (*PM*, p. 187) en la finitud de nuestra condición.

Tal pensamiento moral, como se ve, halla su principio (kantiano) en la pureza formal de la universalidad razonable; pero subraya simultáneamente, más nítida y vigorosamente que Kant, que es esta misma universalidad la que «funda en razón el derecho del individuo a su individualidad, a su personalidad» (*PM*, p. 149). Y recoge también cierta herencia hegeliana al inscribir esta instancia de juicio en el corazón de la efectividad sociohistórica concreta, recordando que «la exigencia de lo universal» no tiene sentido sino en tanto referida «a la moral histórica de un mundo dado» (*PM*, p. 143) que no cesa jamás de presuponer. Pero es a Aristóteles a quien debe su comprensión de la vida moral en tanto «inventiva prudente y valiente» (*PM*, p. 191) dentro de la finitud de una vida a la vez mundana, sensible y comunitaria.

¹³ Esta *rectificación* (en razón sociohistórica) es lo que permite a Weil recoger a su manera el sentido positivo de pensadores del *heroísmo* ético como Kierkegaard, Nietzsche, Bergson o Heidegger.

Todas estas dimensiones se juntan y anudan finalmente en el presente siempre singular y cada vez nuevo —«la vida moral empieza a cada instante» (PM, p. 127)— de la existencia efectiva entendida como «libertad dentro de la condición, apoyada sobre la condición, existente gracias a la condición» (EC 1, p. 196).

1.3. *Lo racional, lo histórico, lo razonable*

*La razón existe dentro de la historia
y existe históricamente en ella.*
PP, p. 126.

Para el filósofo, la moral proporciona a la acción su fundamento y su destino razonables: el libre querer de un mundo de igualdad y de justicia para todos. Pero entre el principio y el fin existen toda la resistencia y toda la violencia —toda la efectividad— de nuestra condición finita. Tomar la medida de esta distancia y pensar en la articulación, a la vez real y posible, de estas dos dimensiones, sin sacrificar la exigencia de sentido (Kant) pero sin minimizar el órgano-obstáculo de la potencia (Maquiavelo): he aquí el desafío central que enfrenta la *Filosofía Política*. Esta parte de la moralidad, pero la lleva hacia su *fin*: el individuo vivo que, para «actuar en su lugar como conviene» (PP, p. 51), acepta dejarse formar y educar en la responsabilidad de un juicio capaz de conjugar el cuestionamiento crítico con la lucidez realista. Esta puesta «en marcha» (PM, p. 213) o en obra de la moral a través del actuar político pasa por la comprensión de que para «cambiar el mundo» se debe empezar «comprendiéndolo en lo que de sensato tiene».¹⁴

De allí que sea importante partir de lo que constituye, al parecer de Weil, la novedad decisiva de nuestra modernidad: la apari-

¹⁴ PP, p. 57. El hecho de que Weil corrija así la famosa tesis undécima sobre Feuerbach no significa un regreso de Marx a Hegel. No se trata en absoluto de remitir la *Acción*

ción, la expansión y la mundialización de una sociedad que se construye enteramente alrededor del trabajo racionalmente organizado. Lo *sagrado* o el *sagrario* de nuestra humanidad no es sino la potencia tecnocientífica que la coloca en situación de dominio racional de la naturaleza. La finitud necesitada y trabajadora de una *condición* socioeconómica sometida al imperio del entendimiento instrumental y objetivante, se convierte en el corazón de nuestro mundo, que adopta como único patrón de medidas el cálculo operativo y la eficacia material. Hay en eso, según Weil, una realidad probablemente irreversible e inevitable, pero que desemboca en una crisis cuyo alcance histórico-cultural se debe medir y pensar seriamente, pues esta sociedad produce individuos radicalmente insatisfechos en tanto carecen simultáneamente de justicia efectiva y de sentido vivo.

Para hacerse cargo de este mundo de la condición con sus tensiones, para orientarlo hacia una libertad razonable, no basta apelar al solo querer moral de los individuos. Es en el plano del actuar sociohistórico donde se debe enfrentar el reto. Y por tanto el actor decisivo no puede ser sino el Estado, es decir, esa forma de autoorganización (¿razonable?) que permite a la comunidad constituirse como sujeto capaz de responder a los desafíos de la contingencia histórica.

Sin rechazar el aspecto «técnicamente necesario» de la racionalidad eficaz, es necesario confrontarlo y *ajustarlo* a lo «moralmente deseable» (PP, p. 211) que es propio del sentido ético vigente; y este acuerdo de «lo justo con lo eficiente» (PP, p. 185) no remite a ningún saber objetivo ni especulativo, sino solamente al juicio prudente. De ahí que la acción responsable del Estado razonable dirigida a mantener la cohesión, la autonomía y los avances históricos de la comu-

a lo *Absoluto*, sino de medir mejor lo que nos obliga a despojar la *Acción* de sus *mitos* (cientificistas y/o mesiánicos) para que vaya *trabajando* dentro de la misma finitud compartida de nuestra condición común. Véase al respecto el capítulo cuatro.

nidad, requiera en principio una educación recíproca cuyo resorte central sea la discusión democráticamente instituida, «regulada por la ley, abierta y continua» (*PP*, p. 211): la autoridad gubernamental se desempeña en ella como maestro de obra —prepara y suscita, dirige y zanja este proceso— pero actúa en relación interactiva con la sociedad civil y sus representantes —como el Parlamento—, una relación en la que se considera a todos los miembros de la sociedad como ciudadanos, esto es, «gobernantes en potencia» (*PP*, p. 203), aptos para mandar igualmente que para obedecer (*PP*, p. 255).

Es en un mundo ya racionalizado, pero todavía violento, sometido a la competencia económica y a los conflictos políticos, donde se ejerce la acción supuestamente razonable de los Estados. Tomar conciencia lúcida y vigilante de estas tensiones es sentirse invitado a esbozar un horizonte ideal-práctico de sentido.¹⁵ Este horizonte se abre, especialmente, a partir de una mundialización o de una globalización que es preciso llevar a plenitud dominándola y orientándola de otro modo. Pues es posible pensar que el interés bien entendido de las potencias políticas aún dominantes les exige esforzarse en instituir una instancia de regulación de la sociedad mundial,¹⁶ pero no para satisfacerse en ella, sino para hallar en dicha regulación la condición de sobrevivencia, y hasta de liberación de aquellas particularidades significantes que son las diversas tradiciones histórico-culturales.

¹⁵ Vale decir que, más que ninguna otra, la cuarta y última parte de *PP* es de inspiración kantiana, si no en su contenido, por lo menos en su forma. Se hallará un mayor desarrollo de esta cuestión en el capítulo cinco.

¹⁶ La insistencia de Weil en el condicionamiento socioeconómico de nuestra mundialidad puede hacer recordar a Marx; pero en realidad remite finalmente, de manera muy distinta, a la instancia decisiva de lo político, que son los Estados. Esta orientación podría ser tachada de hegeliana si no diera lugar a una teoría-práctica que se entiende y ejerce en razón antropológica finita... En cuanto a las *resistencias* a la idea de una instancia administrativa que haría más homogénea y justa a la sociedad económica mundial, Weil por lo menos sospecha que ellas obedecen al *costo* que esta

Dotarse de este órgano de racionalización de la sociedad económica significaría, para los actores políticos, adquirir los medios de una transformación interna que los aproximase a su *idea* final: ya que el carácter universal del entendimiento administrativo puede hacer factible la liberación de los núcleos de sentido ético-culturales de la humanidad, los «Estados particulares libres» (*PP*, p. 240) podrían dejar de crisparse en torno a su soberanía —organizada alrededor de su potencia coercitiva y de defensa bélica— para (re)encontrar su vocación razonable de comunidades de educación y de valores históricamente organizadas. Los ciudadanos y dirigentes conscientes deben intentar orientar los Estados en esta dirección ideal para que estas comunidades lleguen a ser espacios éticos de amistad y de virtud,¹⁷ en los que los individuos vivos accedan a su *personalidad* efectiva por medio de la experiencia, el pensamiento y la alegría del sentido compartido.¹⁸

transformación implicaría para las sociedades *desarrolladas*: «La cuestión es saber si su comprensión, por un lado, su riqueza acumulada y su productividad, por el otro, bastarán para resolver el problema en el plano mundial sin que una reducción del nivel de vida de las naciones avanzadas sea el precio pagado por ello, con lo que este precio conllevaría de regresión social y de despertar de antiguos recuerdos de inseguridad (reconstitución de una masa en los países adelantados) y sin conflictos o crisis económicas que llevarían, de manera más brutal, al mismo renacimiento de la masa» (*EC 2*, p. 268).

¹⁷ Se trataría, entonces, de (re)encontrar, en el contexto de un mundo sociopolítico e histórico-cultural radicalmente distinto, el sentido helénico-aristotélico de la *polis* como comunidad ético-política (cf. *PP*, pp. 245-246).

¹⁸ Para Weil, estos *individuos vivos* llevan una vida sensata, tanto práctica como teórica, que es a la vez intra y supraético-política: «El individuo razonable que se quiere universal es el crítico del Estado empírico; pero se vuelve individuo plenamente vivo mediante la acción sobre el Estado, sobre la moral de su comunidad, sobre todas las morales de todas las comunidades» (*PP*, p. 254).

1.4. El lenguaje, los discursos, el sentido

*Dentro de la historia es donde el hombre
hablante elabora sus discursos eternos.*
LP, p. 75.

Todo el campo práctico —ético-político— de la existencia se ve atravesado, y excedido, por la cuestión decisiva del sentido. Y es deber de esta *filosofía primera* que quiere ser la *Lógica de la filosofía* producir y desplegar la comprensión conceptual de dicho campo, lo que hace reconociendo finalmente en la espontaneidad hablante del animal humano la fuente originaria de toda significancia: «más vasto y más profundo que cualquier discurso» (LP, p. 420) sistemáticamente articulado, el lenguaje como «poesía fundamental» es la expresión de una existencia inagotablemente creadora. Él permite al hombre «estar de pie en el mundo» de la vida y orientarse en él como libertad que precede a toda reflexión. «Las actitudes del hombre en su historia», sin embargo, se traducen y se piensan en «las categorías de su discurso» (LP, p. 72); y es tarea propia del pensamiento, precisamente, retomar y explicitar en su coherencia razonable esta dinámica de la vida. Lejos, pues, de contraponerse o de excluirse, actitudes —como la libertad poética— y categorías —como las de la razón discursiva— se remiten y apelan unas a otras como los dos polos a la vez irreductibles y complementarios de la existencia.

Lo que caracteriza al discurso filosófico, en esta perspectiva, es que, al apuntar a «la presencia, la eternidad, la esencia del hombre y del mundo» (LP, pp. 76-77), no lo hace sino a partir de una situación condicionada sociohistóricamente y con una voluntad de coherencia sistemática a la cual «se obliga por una decisión libre y primera» (PR, p. 24). De ahí que una *lógica de la filosofía* tenga como tarea propia el entender el conjunto de estos discursos sistemáticamente significantes al mismo tiempo que los restituye en su intención común y su heterogeneidad irreductible, en su coherencia específica y en su

apertura intercomunicativa. Le toca entonces tratar de producir una comprensión ordenada de todos estos discursos reduciéndolos a su núcleo de inteligibilidad (categorización) y encadenando, dentro de su propio discurso sistemático y según un estilo de innegable parentesco formal con lo especulativo hegeliano, el conjunto de estas categorías lógicas entendidas como «sucesión (lógica) de los discursos coherentes del hombre» (LP, p. 72). Así es como este «logos del discurso eterno en su historicidad» (LP, p. 77) se alza desde la pobreza inicial de la Verdad hacia la plenitud autoconsciente de lo Absoluto,¹⁹ hasta reconocer finalmente en esa «comprensión del Todo y de sí mismo» que es el Saber absoluto, no «la primera categoría filosófica», sino «la primera categoría de la filosofía», esto es, «la idea misma» de la filosofía como «discurso coherente» (cf. LP, pp. 342-344) entendiéndose a sí mismo.

Lo que se retoma del discurso hegeliano es, pues, la exigencia sistemática de un pensar que se obliga libremente a la coherencia, y más precisamente a una coherencia que es por principio capaz de abrirse a todos los demás discursos sistemáticos para recoger su sentido razonable. Pero más que en lo Absoluto, se reconoce aquí la irreductible diversidad y pluralidad de estos discursos categóricos. De ahí que el discurso —la *lógica de la filosofía*— que los recoge y

¹⁹ Se puede considerar *primitivas* (fondo prediscursivo del discurso) las cuatro primeras categorías (Verdad, Sinsentido, Verdadero y falso, Certeza) y *antiguas* las tres siguientes (Discusión, Objeto, Yo). La categoría de *Dios* tiene un lugar y una función de transición («eje alrededor del cual gira el devenir filosófico, la más moderna de las categorías antiguas, la más antigua de las modernas» LP, p. 188) y se halla seguida por cinco categorías *modernas* (Condición, Conciencia, Inteligencia, Personalidad, Absoluto). Por otro lado, las cinco últimas categorías (Obra, Finito, Acción, Sentido, Sabiduría) despliegan el campo de nuestra *contemporaneidad* filosófica bajo el signo mayor del *después-de-Hegel*, o sea de una distancia consciente e irreversiblemente tomada con respecto al *Absoluto* hegeliano... El séptimo capítulo del libro precisa un poco mi lectura de LP, especialmente en tanto lógica del espacio *contemporáneo* de nuestro filosofar.

encadena trate de hacerlo respetando su alteridad específica. No los reduce a un solo discurso (de la totalidad), sino que los articula en un pensar a la vez sistemático y abierto que los remite a su singularidad: «las categorías, *juntas*, constituyen *todo* sentido concreto, y, *cada una a parte*, retoman el sentido en una de las épocas que marcan» (LP, p. 431). Es la forma vacía del *sentido* lo que permite esta ligazón paradójica en la que se apuesta por una inteligibilidad y una comunicabilidad constitutiva del ser-hombre —ningún humano puede ser totalmente ajeno a otro, el hablar se presta siempre a una traducción posible—;²⁰ pero sin olvidar jamás que este diálogo posible no se puede dar sino entre libertades irreductibles que —a partir y dentro de una vida prefilosófica por «comprender *en su no-filosofía*» (LP, p. 77)— pueden decidirse por la coherencia razonable del discurso, mas no se dejan jamás encerrar en él. En tanto es «voluntad libre y coherente de coherencia» (PR, p. 56), la filosofía remite siempre al «principio absoluto» que es «la decisión libre» (LP, p. 61) de filosofar y se comprende como «actividad libre dentro de la condición» (PR, p. 51) siempre finita. Se trata, sí, de una dialéctica entre el ser y el pensar, así como entre los discursos, pero que no termina en un sistema de la totalidad; es también sistematicidad orgánica, pero siempre como proceso abierto y en acto: «movimiento sin cesar entre el discurso activo y la realidad que se revela en este discurso y en esta acción», y movimiento acentuado por el hecho de que, si «la realidad se revela en los discursos», «cualquier revelación particular es falsa si pretende ser *la* revelación»;

²⁰ La apuesta, de estilo kantiano, consiste en afirmar la traductibilidad siempre posible entre aquellos que se abren a la comunicación (o que rechazan la violencia): «No hay jamás alteridad absoluta, desvinculación radical entre los discursos para el hombre que ha escogido el discurso y que quiere dejarse gobernar por la voluntad de comprender. Ningún hombre es absolutamente ajeno a ningún hombre». (G. Kirscher, *FVM*, p. 45).

cualquier discurso, siendo solamente *un* discurso, remite a otro que no es tampoco *el* discurso». ²¹

A decir verdad, desde sus inicios la lógica weiliana había tomado distancia del teoricismo discursivo del Absoluto hegeliano. Pues al empezar por la afirmación de la *verdad* y no por la autopoición del *ser*, ella había insistido implícitamente en el arraigo del discurso (lógico) en el lenguaje (poético) y en la remisión correlativa de cualquier coherencia categorial al acto libre de hablar, capaz de optar tanto por la violencia y el rechazo como por la razón y la acogida. Pero desde allí la distancia se hace más explícita: es la violencia de la *Obra* la que obliga a la razón a medir mejor la opción *incomprensible* (*LP*, p. 61) sobre la que descansa su propia afirmación. Con ello, la filosofía y su discurso sistemático se hallan remitidos a su emergencia siempre finita. Sin duda, esta finitud de la existencia no será la última palabra de un discurso que tratará de abrirla al devenir-razonable de la acción, pero su insistencia habrá contribuido de manera decisiva a lastrear la *filosofía de la praxis* con una conciencia nueva que le prohíbe por principio cualquier inmanentismo *absoluto*. ²²

En su finitud conscientemente reconocida, la *Acción* constituye el acabamiento y la última categoría *concreta* del discurso lógico; pues, en tanto efectuación práctica de la razón, ella es este movimiento y/o

²¹ *EC 1*, p. 136. Lo cual, sin embargo, deja abierto el problema de saber cuál puede ser el estatuto de la *Lógica de la filosofía* en tanto *discurso de los discursos* irreductible al Discurso absoluto...

²² La paradoja consciente de la *Lógica de la filosofía* consiste aquí en invertir decididamente el orden histórico al ubicar lo *finito* (cuya ilustración más fuerte es el pensamiento heideggeriano) antes que la *acción* que alude en gran medida a la praxis marxiana. Y es que lo concreto de la razón histórico-práctica (Marx) posee para ella una posición lógicamente más alta que el formalismo de la sola «decisión de existencia» (Heidegger); pero el paso por lo *finito* habrá sido decisivo para despojar la *acción* de sus residuos teológico-especulativos y obligarla a entenderse a sí misma como proceso sin acabar, como movimiento (en el sentido aristotélico: cf. *LP*, p. 409, por comparar con *EC 2*, pp. 91-92) siempre en marcha hacia la liberación razonable de las libertades históricas.

esta exigencia que no dejan de tornar la existencia hacia el por(hacer ad)venir de un mundo y de una historia más justos. Con lo cual, sin embargo, ella misma invita a una (auto)comprensión filosófica renovada que explicita el deseo y la idea de presencia que la mueven paradójicamente. La filosofía renace así —como *filosofar* siempre por reiniciar— a partir de su propio *cumplimiento*: voluntad de coherencia siempre, pero dentro del mismo actuar-en-la-condición. Retoma así formalmente, pero de otro modo, la idea de la filosofía a la vez descubierta y encubierta por lo *Absoluto*: sin relevo ni reconciliación escatológica, su comprensión de todo y de sí misma se entiende ahora como posibilidad para la libertad hablante de determinarse a la razón discursiva, dentro de una situación invenciblemente contingente. En la complejidad insuperable del mundo, el filosofar remite siempre a una libertad consciente de que no puede quererse razonable sin reconocerse intrínsecamente finita y potencialmente violenta. Situada entre la condición histórica que la afecta en lo más profundo y la libertad de la presencia que anhela y piensa, la filosofía «es para ella misma la liberación consciente del hombre de la condición» (LP, p. 78).

1.5. Sabiduría, presencia, violencia

*La presencia no está por venir, aunque permanece
siempre por realizar, sino que está presente
en el fondo de su realización.*

LP, p. 438.

Entonces, lo que queda a este pensar formal y discursivo del *sentido* es llegar a su cumplimiento razonable²³ dentro de la vida meta-discursiva de una *sabiduría* conscientemente acorde con la efectivi-

²³ Mediante una *conversión* que no tiene además nada de extraordinaria, ya que la libertad razonable se abre a lo concreto de la *presencia* gracias a la simple toma de conciencia de que esta última «no sería pensada si no existiera» (LP, p. 435).

dad histórico-mundana. Deseada por la *Acción* como meta siempre por venir, pensada por el *Sentido* como idea vacía, la *presencia* viene a realizarse concretamente, aquí y ahora, en la «vida del hombre razonable» (LP, p. 438): en el corazón mismo de la condición común, finita y situada. Esta sabiduría de vida y de vigilancia es «el esfuerzo más tenso y el trabajo más duro» (LP, p. 440) de la libertad efectivamente razonable. Conjugando sin cesar en su mismo presente la prudencia del actuar con el rigor del pensar, el *sabio* encuentra su satisfacción en el ejercicio de una libertad que no deja de acordarse, siempre de nuevo, con la efectividad del mundo y el sentido de la razón, con el «todo sensato del mundo humano que es».²⁴ En desprendimiento consciente de *sí*, es, se sabe y se quiere *abierto* (LP, p. 442), «abierto al mundo dentro de la Verdad igual como el mundo le está abierto dentro de la Acción».²⁵

Quisiera subrayar, para terminar esta primera aproximación, que tal proyecto de coherencia efectiva no cesa de *verificarse* sometiéndose a las pruebas de la realidad, de la contingencia²⁶ y de la violencia. Sabe enfrentar, ya, la violencia y la resistencia de las condiciones naturales y sociohistóricas, siempre por trabajar y transformar, de un mundo «jamás sin violencia, jamás a salvo de la violen-

²⁴ PK, p. 106. Como se ve, si Weil opone y prefiere así una *filosofía del sentido* a una *filosofía del ser* (ibídem, p. 107), aquella se refiere a un sentido pensado y vivido en libertad razonable dentro de la efectividad de la condición mundana.

²⁵ LP, p. 439. Esta *apertura* recíproca y paradójica —pues *dentro de la Verdad* es ya la libertad que se abre al mundo, mientras que *dentro de la Acción* es todavía el mundo que está abierto al hombre— define el sentido mismo de una *presencia* que entonces ha de ser entendida como presencia dinámica, movimiento siempre en acto de pasar y transitar.

²⁶ El carácter no deducible de la contingencia histórica es acentuado por Weil en la línea de Kant y en parte en contra de Hegel. Lo cual lo llevaba a sostener que no hay otra vía hacia la comprensión aparte del poder de la fantasía que nos permite viajar y descentrarnos mentalmente, obligándonos a «imaginarlos la realidad» (citado en CEW 5, p. 24).

cia, pero que no por ello consta de mera violencia» (PP, p. 56). Pero acepta reconocer, sobre todo, la violencia y la irreductibilidad infinitamente más extraña e inquietante de una perversidad que acecha a la libertad en lo más íntimo de sí misma. Violencia pura, violencia radical, «violencia desinteresada que es a sí misma su propio fin, dirigida simultáneamente contra el otro y/o contra uno mismo» (PR, pp. 303-4), que importa mirar de frente, sin ilusiones ni complacencia, precisamente para enfrentarla y rechazarla. Y probablemente no es el menor mérito de este pensamiento sin *pathos* inútil invitar-nos así a tomar mejor la medida de este «enemigo en nosotros» (PK, p. 174), de aquel *otro* del hombre en el hombre que merodea y amenaza destruir su humanidad. La lección es, hoy más que nunca, de plena actualidad.²⁷

²⁷ Esta aproximación a lo intolerable de la violencia radical se profundiza un poco más en los capítulos octavo y último del libro. Remito además al libro de Kirscher sobre *Figuras de la violencia* y a mi pequeño intento de sistematización: «Violencia, normalización, sentido». En: *Corps en souffrance*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1995, pp. 13-21.

Capítulo Segundo

El sentido moral de la existencia

Dentro de la vida, para la vida, la moral no quiere solamente que se la predique sino que se la realice.
PR, p. 247.

Pocos pensadores contemporáneos han sabido recordar con tanta fuerza como Eric Weil que la filosofía, incluso en su esfuerzo técnico (académico) de rigor y de coherencia, era antes que todo asunto (cós-mico) de libertad y de exigencia, voluntad de responsabilidad reflexionada dentro de y frente a la realidad histórica. «Esfuerzo sin tregua para conocernos a nosotros mismos, para llegar a precisar lo que pensamos que somos realmente y lo que deseamos hacernos» (CEW 4, p. 149), tal era para Weil el corazón vivo del filosofar, de un filosofar decididamente antropológico, preocupado por remitir constantemente toda objetividad —natural, sin duda, pero también sociohistórica— a la subjetividad razonable entendida como instancia efectiva de reflexión y de juicio, de orientación y de decisión.

Como se puede percibir de inmediato, esto es lo más cercano a una inspiración fundamentalmente kantiana que no confina al filósofo en su estatuto de *hombre teórico*, sino que reconoce en él, más profundamente, un existente singular en pos de sentido compartido. El rigor especulativo es interior al movimiento de la vida, y, si

hay revolución kantiana, ella se revela «infinitamente más radical y más importante en el campo de la moral que en él de la metafísica».¹ Pues, a fin de cuentas, solo importa de manera incondicional el mandato práctico que llama a la libertad a hacerse razonable en la realidad dentro de la cual y a la cual está naciendo.

Así, la moral como inquietud y exigencia existencial, y no como conformismo moralizante, representa para este tipo de filosofar un origen a la vez decisivo y siempre actual: «mediante este camino particular es como todos los pensadores han accedido a la filosofía» (*PM*, p. 12). Y aun hoy la crisis de las morales históricas es probablemente la matriz principal desde la que se puede y se debe generar una reflexión radical sobre el sentido de la existencia y de la acción. La búsqueda del sentido nace del *derrumbe* (*PM*, p. 12) de los valores tradicionales. La pérdida de las certezas socioculturales provoca una inquietud saludable; la puesta al desnudo de la *fragilidad* latente como instancia constitutiva de lo humano puede ser para los individuos la ocasión de un acceso, incluso de una conversión, a la autonomía responsable.² Queda sin embargo por pensar esta remisión a sí mismo de lo humano en su verdad ética, resistiendo en particular a la tentación de hacer de esta exigencia un nuevo absoluto ontológicamente fijado.

¹ *PM*, p. 100, donde Weil añade: «hasta el punto que este último aspecto del sistema no se entiende sino en función del primero».

² Hay, pues, una ligazón intrínseca entre esta autonomía responsable y la pérdida consciente, definitiva, y sin nostalgia alguna, del saber como seguridad especulativa que, de antemano, abriría y proporcionaría una vía previsible y programable: «la moral, la política, la responsabilidad, *en la medida en que las hay*, no habrán jamás comenzado sino con la experiencia de la aporía» (J. Derrida, *L'Autre Cap*, Minuit, p. 43).

2.1. *El principio de la moralidad*

*La forma de la legalidad es lo que
permite al individuo orientarse.*

PR, p. 269

Si la pregunta propiamente filosófica sobre la moral es la pregunta sobre lo que es capaz de fundarla y legitimarla como derecho razonable, entonces es Kant a quien, según E. Weil, se debe reconocer el mérito de haber descubierto y formulado este principio en su *verdad* (PM, p. 100) irreversible: pues es la posibilidad de erigirse o de traducirse en ley universal lo que confiere su carácter específicamente moral a las máximas de los sujetos prácticos. Esta orientación formal constituye la moralidad misma de toda moral, de toda acción, de todo valor: «es la pura forma de la universalidad que se vuelve el criterio de todas las acciones posibles de un individuo que se quiere universal, vale decir moral» (PP, p. 19). E. Weil añade significativamente que, incluso en la instancia contingente de su surgimiento histórico, este descubrimiento se apoya en aquello mismo de lo cual resulta y que juzga formal y negativamente, es decir, el trabajo previo de la razón —de los hombres y de sus discursos razonables— en la historia: «se ha necesitado el esfuerzo de más de veinte siglos antes de que este principio de la moral haya sido enunciado por Kant en su pureza» (ibídem).

Se reconocerá entonces sin dificultad la existencia innegable —incluso constitutiva de la humanidad de los hombres— de prácticas y aun de teorías morales (en cierto grado interiores y acordes con esas prácticas) anteriores a la formalización kantiana, pero que no llegan verdaderamente a exponer de manera explícita el principio puro que las sostiene y que podría legitimar sus tendencias universalistas. Así, el notable esfuerzo de pensar la vida ética realizado por los griegos antiguos —en particular Aristóteles— tuvo el mérito de destacar y poner de relieve la búsqueda teleológica de la

felicidad como meta esencial de la vida práctica razonable (eudemonismo); pero no por ello logró avanzar a «la interiorización del deber» (PM, p. 88). Este fue entendido, por cierto, como mandato (*ôś dei*), conveniencia y/o valor (*hoti kalon*), y bien necesario para el vivir-juntos de los seres humanos, pero esa efectividad ética no llegó a ser reconocida y fundada en el nivel de una libertad moral que se experimenta a sí misma como conscientemente obligada.

Con Kant «el deber entra a la escena (la escena de la filosofía)» (PM, p. 88) y constituye el corazón de la experiencia y del discurso ético(s)-práctico(s). La crítica reconoce en él «la categoría fundamental de la moral» en la medida misma en que se descubre a través de él «el carácter fundante, no fundado, de la libertad-razón» (ibídem). Además, tal obligatoriedad no hace insignificante la búsqueda ética, de por sí totalmente legítima, de la felicidad, el vivir-bien y el actuar-bien, sino que la alza a una autoconciencia reflexionada, llevándola a un *deber-ser-feliz*, o sea leyendo en ella una *voluntad* de felicidad como simple acuerdo razonable consigo mismo, «felicidad del ser razonable, felicidad dentro de y gracias a la razón» (PM, p. 94), felicidad que, para este existente finito y empírico que es el individuo vivo y singular, «no puede mostrarse sino bajo la forma del deber» (ibídem) que obliga y exige al mismo tiempo. El imperativo categórico de la universalización razonable solo puede ser experimentado y comprobado como mandato por una libertad consciente al mismo tiempo de su arraigo empírico-factual irreductible (amoralidad del *homo natura*), de su negatividad opuesta a «todo ser dado» (PM, p. 40) y de su capacidad «de infinito» y/o de universalidad (PM, pp. 42-43). «No hay ley sino para un ser libre» (PR, p. 268). Al descubrir con ello, además, la otra cara constitutiva de esta *razonabilidad* (*posibilidad* de razón), esto es, la posibilidad correlativa de la violencia y el sin-sentido, el pensamiento puede descifrar en ella, «desde el punto de vista del sentido» (PM, p. 20), el trasfondo abismal y el riesgo siempre amenazador que da, precisamente, todo su valor a la libre orientación moral. No hay ni puede haber destina-

ción universal o vocación inteligible sino para el *Seinkönnen* de existentes finitos que «se determinan (pueden determinarse) a la razón con toda libertad» (*PM*, p. 46). De ahí que el reconocimiento explícito del deber en su formalidad lleve al hombre al descubrimiento de sí mismo en su humanidad, es decir, como «ser razonable libre y responsable» (*PM*, p. 94). Lo cual permite que emerja en lo más íntimo de la conciencia y en el centro del discurso esta forma puramente razonable del sentimiento que es el respeto: respeto a la ley de la razón (que es la razón) en el hombre mismo y en todos los seres razonables, respeto a lo humano en todos y en cada uno de los hombres, respeto a la dignidad del ser-hombre en tanto libertad capaz de hacerse razonable, o sea en tanto «ser indefinidamente universalizable dentro de y gracias a su voluntad, jamás totalmente universalizado en su existencia finita» (ibídem).

Por consiguiente, detrás de la racionalidad instrumental-teleológica y de la necesidad siempre hipotética que aquella pone en obra en su enfrentamiento con la exterioridad de la contingencia, el pensamiento crítico descubre —deja explicitarse— una razón más radical y más profunda, imperativa o *deontológica*, cuya significación es incondicional o categórica, que ordena, impera y vale por sí misma, de manera absoluta, sin referencia a ninguna exterioridad ajena; si la felicidad (razonable) continúa, pues, definiendo «la meta a la cual apunta la moral», es el deber, ahora, lo que le proporciona «la categoría de su discurso» (*PM*, p. 94). Y al entender así la moralidad de la moral a través de la forma obligatoria de la universalidad, Kant no establece una (nueva) moral, sino que permite comprender «la posibilidad misma de la moral» fundando «el discurso moral» en su capacidad de dictar «un juicio moral sin arbitrariedad».³ A la *filosofía* moral, en efecto, no le toca promulgar, pres-

³ En «Actualidad de la filosofía práctica de Kant» (APPK). *Cuadernos Filosóficos del Centro Nacional Pedagógico*, n.º 3, abril de 1980, p. 7.

cribir o promover reglas morales particulares sino solamente explicitar, formular y reflexionar en su abstracción sensata el principio de cualquier moral auténtica: la razón misma, no como contenido fáctico, sino en tanto forma de universalización imperativamente dirigida al concreto existencial de las libertades singulares y siempre finitas.

Sin embargo, al mismo tiempo que elogia el criticismo kantiano y le da el crédito de haber descubierto este principio decisivo y hasta revolucionario, Weil se distancia de su ortodoxia doctrinal para añadir significativamente que dicho descubrimiento «ha sido, en una parte no mínima, encubierta de nuevo por él» (*PM*, p. 89). A mi parecer, hay que entender, en la línea de la crítica esbozada al final de «Sentido y hecho», segundo ensayo de *PK*, que este sentido *formal* de la libertad como capacidad de universalización razonable dentro de la misma finitud de la condición, amenaza suscitar cierto desconocimiento *formalista* que aún interpreta excesivamente en términos de *ser* (incluso trascendente) lo que se da a vivir y a pensar como acto, movimiento y transitividad. Es, entonces, en torno a esta relación de la forma y de la realidad que conviene elaborar y precisar una interrogación que rectifique desde dentro algunas perspectivas del pensamiento trascendental de la *conciencia*.

2.2. *La historicidad de las morales*

La ley moral ha de informar una ley positiva.
PP, p. 35.

La grandeza eminente de Kant, según acabamos de recordar, reside en su comprensión de la razón práctica como forma de universalidad. Con dicha comprensión, la filosofía crítica no construye un sistema moral más, sino que deja surgir en su pureza abstractamente reflexionada el principio que anima, inspira y sostiene implícitamente cualquier moral efectiva auténtica: su manera de recu-

rrir y apelar a lo universal en tanto instancia de juicio no apunta en absoluto a dictar o promulgar una nueva ley positiva, sino a «verificar la legalidad... de las leyes» (*PM*, p. 58). Es una razón que «examina las leyes» sin pretender «legislar» (Hegel) ella misma... Pero este examen, que no puede dejar de juzgar cualquier legalidad positivamente instituida refiriéndola a lo que se podría llamar la arquileya de la razón, implica también que este principio formal de juicio y orientación halle anclaje y tome apoyo en la realidad viva y contingente de las morales históricas, siempre concretas y particulares, sin la cual degenera(ría) en un «formalismo de la razón» que no es menos dañino y mortal que el «rechazo» (*EC 1*, p. 149) de esta. Entre la particularidad de los contextos socioculturales concretos y el universalismo abstracto de un horizonte meramente ideal, la razón viva ha de pensarse como movimiento, búsqueda y trabajo de universalización efectiva que obra penosa y pacientemente en la relatividad histórica mediante el sentir ético de los individuos y de las comunidades.

Esta distinción, evidentemente, no ha escapado del todo al pensamiento kantiano, que sabe diferenciar perfectamente la fundación formal de la moralidad (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten* y *Kritik der praktischen Vernunft*) y el despliegue efectivo de la misma (*Metaphysik der Sitten*).⁴ Más allá de la pureza necesariamente abstracta del solo imperativo categórico, Kant termina por proporcionarnos una moral determinada, capaz además de tomar en cuenta la relatividad concreta de la vida, y no «una moral absolutamente rígida y absolutamente fija» (APKK, l. cit., p. 7) como la que el desconocimiento —o la maldad— de sus adversarios le han atribuido demasiado a menudo. Dicho de otro modo, Kant entendió exacta-

⁴ Como Weil lo recuerda y subraya acertadamente, si hay una *moral de Kant*, ella ha de buscarse y encontrarse solamente en esta última obra, y más precisamente en la *Tugendlehre* (*doctrina de la virtud*).

mente que la pura y mera forma del deber podía y debía jugar como un principio de orientación universalizante interior a la efectividad histórica viva de la acción humana.

Ahora bien, si el criticismo ha sabido establecer que la razón-forma no es un *ser* susceptible de ser fijado, menos aun absolutizado, sino una instancia funcional de juicio y de orientación siempre relativa a «una moral concreta, que ella puede y debe juzgar, pero cuya existencia presupone» (*PM*, p. 114), le ha faltado percibir con igual nitidez que esta materia ética, propuesta al trabajo negativo de la forma práctica, es una materia sociocultural diversa y múltiple. No ha llegado a reconocer seria y verdaderamente que «la relatividad de las morales es un hecho» (*PM*, p. 47), y un hecho eminentemente significante que, si es tomado en serio, instruye sobre la inanidad por principio de todo constructivismo moral. Por tanto, en vez de soñar con un modelo ideal, incluso reconocido como ficción utópicamente reguladora, la reflexión filosófica ha de conformarse en el plano moral con tener una función crítica, negativa y formal; pues es la misma y única exigencia de una universalidad efectivamente concreta la que presupone, atraviesa y libera por fin —como su condición intrínseca— una pluralidad irreductible de tradiciones morales concretas, todas particulares y determinadas, diferentes, conflictivas incluso, aunque todas también igualmente susceptibles de ser orientadas por la ley formal de una universalización immanente. Y esta distancia constitutiva entre lo formal y lo concreto tiene además un significado propiamente moral, pues invita y casi obliga a las libertades efectivamente condicionadas a seguir inventando históricamente valores más altos: al revés, «una moral simultáneamente concreta y absoluta constituiría una negación de la libertad positiva de inventar y de crear en el plano moral y significaría el fin de la historia sensata mediante la clausura del porvenir» (*PR*, p. 271).

No hay, entonces, necesidad de acceder a la comprensión del principio fundador de la moralidad o de apelar a cierto extraño y

misterioso *hecho de la razón*, presuntamente numenal y transhistórico, ya que no hay obligación ni conciencia de la obligación sino dentro de la relatividad de mundos sociohistóricos particulares siempre ya instituidos. Pero es posible, más bien, y este es el camino reflexivo de la *Filosofía Moral*, seguir desde dentro la evolución y las metamorfosis de estas morales históricas vividas intentando retrasar la lógica inmanente que tiende a alzarlas a la autoconciencia de lo que las mueve. Significativamente, además, esta especie de fenomenología genética de la moralidad, de innegable inspiración hegeliana, vuelve a encontrar secuencias y tonalidades muy kantianas. Ella parte, en efecto, de las «morales concretas» (*PM*, p. 13) tal como se hallan vividas en un comienzo bajo el modo inicial de la *certeza*. Pero la fragilidad inherente a esta última —«por más ingenuamente que uno se crea a salvo en ella», lleva dentro de sí, por principio, una posibilidad de resquebrajamiento: «es tal que se la puede perder» (*PM*, p. 23)— genera de manera natural y espontánea los intentos legitimadores y salvadores de las construcciones ontológico-dogmáticas. Estas, a su vez, resistirán difícilmente los asaltos empírico-es-cépticos, destructores de cualquier validez absoluta, hasta que toque por fin al discernimiento crítico, pero consciente de su anclaje histórico constitutivo, tomar conciencia explícita de la distinción decisiva entre los contenidos —todos objetivos, relativos y particulares— de las morales históricas siempre «negables y dudosas» (*PM*, p. 30) y la forma sola, absoluta y universal de la moralidad razonable (o de la filosofía moral). Y es tal vez el reto mayor de este planteamiento captar justamente —¿dialécticamente?— el sentido de esta distinción del pensamiento para evitar que se endurezca y degenera abusivamente en separación ontológico-dualista (fáctica).

Afirmar, entonces, que «la filosofía moral no proporciona una moral concreta» (*PM*, p. 60), que «ella no es jamás concreta y se queda siempre crítica» (*PM*, p. 54), constituiría una objeción solo si con ello se afirmara que tal filosofía moral vale *absolutamente*, por sí sola y de manera separada. Pero entendida rectamente, dicha afirma-

ción significa que la moral filosófica presupone siempre aquello que ella no puede generar, sino apenas informar: un mundo —mundos, más exactamente— ético(s) cuya efectividad es como «*la prehistoria de la razón*» (PM, p. 55) y que le toca juzgar y orientar según el sentido universalizante de la razón. Y dicha orientación juiciosa implica ella misma cierta comprensión «positiva» (PM, p. 77) de esta materia histórico-cultural sobre la cual va ejerciendo su negatividad. Pues la relatividad de hecho de estas morales está ya habitada y atravesada desde dentro por la cuestión decisiva del bien, del sentido y de lo universal. Y la realidad viva de estos mundos tradicionales está constituida también por tensiones, conflictos y (des)encuentros que impiden que se inmovilicen en una *certeza* plenamente satisfecha consigo misma. «Entre lo tradicional y la exigencia de lo absoluto» (PM, p. 32), entre los contenidos particulares y la forma universal, la razón histórico-práctica va trazando un camino que no excluye *a priori* regresiones o fracasos, pero que también da lugar a avances y superaciones. De ahí que no haya que escoger entre la pureza formal del universal filosófico y la complejidad empírica de la vida histórico-cultural: ambas pueden y deben juntarse, articularse y confluir —sin confundirse— en una acción a la vez efectiva y razonable, en una moral en acto capaz de reconocer, juzgar y contribuir al progreso de la universalidad (la justicia) ya «presente en la historia de los hombres» (PP, p. 29). Pues la libertad que deviene autoconciencia reflexionada dentro de la filosofía no puede olvidar su finitud constitutiva; sabe que va emergiendo, difícilmente, de la *condición*, de su trabajo y de sus luchas. Y ha de seguir siendo consciente, por tanto, de que «ha actuado antes de comprenderse a sí misma como libertad» (PR, p. 34).

2.3. *La formación moral*

Una virtud que sea perfección del hombre entero.
PM, p. 162.

Al subrayar la permanente dependencia de la moralidad formal respecto de las morales concretas que condicionan su surgimiento y su significado, en cierto modo Weil remite la razón crítica y su pureza vacía (kantiana) a la efectividad y a la complejidad sociohistóricas (hegelianas). Pero tiene también que enfrentar la voluntad moral de universalidad a la finitud sensible de los individuos que han de someterse a ella. ¿Qué es, pues, de la relación de la *ley* con la *vida* que debe juzgar y orientar? La heterogeneidad radical de la razón-libertad y del psiquismo empírico ¿está condenada a traducirse en términos de lucha y dominación represiva o le es posible dar lugar a una articulación, a una interacción y a una reconciliación sensata(s)? Como se verá, la toma de distancia con respecto a las tendencias dualistas inherentes al rigorismo kantiano nos van a llevar cerca de la virtud y de la felicidad aristotélicas.

Es conocida la crítica intransigente a la cual Kant somete todas las morales de tipo eudemonista que intentan anudar virtud y felicidad de manera inmanente e intrínseca (*analítica*): posición reductora y bastarda, según él, que fracasa necesariamente en su esfuerzo de identificar lo que remite a la pureza razonable (la virtud) y lo que se halla ineluctablemente ligado a la exterioridad de la contingencia empírica (la felicidad). Si la felicidad es una cuestión moral-filosófica, ella exige, en primer lugar, que sea claramente medida y reconocida la distancia abismal que separa los dos *campos* de la libertad y de la naturaleza, de la razón y de la experiencia: el bien soberano total —que incluye la felicidad— no es sino una idea cuya validez remite finalmente a una esperanza práctica confiada a una gracia sobrenatural, divina, cuya ayuda es radicalmente necesaria para añadir —sintéticamente— a la virtud el complemento o el suple-

mento que ella bien puede desear y/o esperar, mas no exigir ni darse a sí misma.

Para Weil, esta crítica peca en primer lugar de falta de comprensión: desconoce, en efecto, el sentido verdaderamente filosófico del eudemonismo y lo desfigura y rebaja a simple hedonismo empírico-sensible, mientras que apunta sobre todo y esencialmente a la felicidad estrictamente formal.—y, en tanto tal, absolutamente «imperdible» (PM, p. 49)— de la coherencia razonable del «individuo dueño de sí gracias a la razón en sí» (PM, p. 67). Pero es posible —y más interesante y pertinente filosóficamente— desarrollar esta primera reserva mediante un examen más inmanente de las dificultades a que lleva inevitablemente tal posición.

Retomando a su manera los análisis de Hegel, Nietzsche y/o Freud, Weil empieza por subrayar que esta separación hace del individuo concreto un ser esencialmente desgarrado y desdichado, ya que su vida empírico-sensible no puede sino ser despreciada, reprimida, a lo mejor disciplinada, de manera violenta, por la ley de muerte de una razón dominadora y avasalladora, «seudorazón jugando el papel de un super-yo obsesionante» (PM, p. 148). Entre el *yo* (trascendental) y el *mí* (empírico) hay un abismo infranqueable, una fosa que «no debe ser colmada, a fin de que el amo siga sintiéndose amo y no tenga que ver su propia servidumbre» (PM, p. 147). No pude haber, en esa perspectiva, vida propiamente moral, sino, a lo sumo, «una vida debajo de la moral» (PM, p. 146) sometida a la exterioridad y a la coerción de una ley rígida «que manda a la vida, pero que no se hace ni se vuelve vida» (PM, p. 164).

Sin embargo, anota también Weil, esta oposición no llega a impedir que el sujeto moral sienta y experimente cierto contento —una *Selbstzufriedenheit*,⁵ dice Kant— en el cumplimiento de su deber; y ¿acaso no tenemos allí un equivalente crítico de la felicidad

⁵ *Kritik der praktischen Vernunft, Ak*, V, pp. 117-118.

propiamente moral que se experimenta y se piensa como algo intrínsecamente ligado a la escucha y a la puesta en práctica de la ley? Por otro lado, ¿no es sintomático que lo que es rechazado de manera intransigente en el nivel de la moralidad pura —el apuntar a la felicidad— vuelva de manera sorprendente, por no decir escandalosa, en el nivel de los postulados de la razón práctica? Es como si la sensibilidad finita, absolutamente excluida en un comienzo de la moralidad autónoma, acabara por reaparecer bajo la forma o el disfraz —¿legítimo?, ¿moral?— de un «deseo de satisfacción» cuyo cumplimiento tendrá entonces que ser indefinidamente diferido y reservado a «un más allá» (PM, p. 145) necesariamente indeterminado e indeterminable. Oscilación, pues, vacilación o desplazamiento equívoco (*Verstellung*, Hegel), o por lo menos ambigüedad de una posición según la cual «el hombre moral no puede sino exigir una satisfacción» —empírica— «a la cual, por otro lado, en tanto moral, no debe jamás apuntar» (PM, p. 105).

Sin duda, estas tensiones inherentes a la «visión moral del mundo» (Hegel) tienen algo que ver con cierta tendencia que impulsa «la moralidad, con sus imperativos y sus prohibiciones» a absolutizarse desconociendo su articulación constitutiva con una «intención ética primordial»⁶ que, previamente a cualquier normatividad instituida, anuda y ensambla las libertades finitas en su (co)existencia sensible-carnal y en su ser-al-mundo en proyecto. La decisión de tomar en serio dicha intención ética primordial nos orienta de otro modo: la razón, entonces, y la felicidad intrínsecamente ligada a su ejercicio —pues «la razón, el ejercicio de la razón, la razón realizada

⁶ P. Ricoeur, «Antes que la ley moral, la ética». En: *Enciclopedia Universalis*, suplemento 2, «Les Enjeux», p. 45 b. Ricoeur ha retomado y precisado sus perspectivas éticas en *Sí mismo como otro*. (Le Seuil, 1988).

por el hombre mismo en sí mismo *es* la felicidad»—⁷ han de ser reconocidas también como portadoras de una exigencia de satisfacción y/o de contento concretos, exigencia que concierne al campo entero de la realidad efectiva y finita que se trata de atravesar, de penetrar y de impregnar moralmente. De ahí que el imperativo primero (y formal) que es el «deber de ser feliz en tanto ser razonable» (*PM*, p. 101) tenga que prolongarse casi espontáneamente en deberes concretos que traducen la obligación de la razón —y del ser razonable— de tomar en cuenta la integralidad viva de la experiencia humana para trabajarla y transformarla. Me debo a mí mismo vivir el imperativo formal de la universalidad en tanto movimiento y exigencia de universalización dentro de la finitud efectiva, inseparablemente comunitaria e individual, positiva y sensible.

Por tanto, en vez de separar la existencia en subjetividad activa (voluntad libre y razonable) y objetividad pasiva (carácter condicionado y necesitado), como si se tratara de dos campos compactos, impermeables y ajenos el uno al otro, habría, pues, que aprender a reconocer allí «dos aspectos del mismo ser» (*PM*, p. 105), dos aspectos entrelazados y en interacción constante: ¿qué sería, en efecto, «el *yo* sin el *mí*, la libertad sin la condición» (*LP*, p. 256) sino forma meramente vacía, inerte, exánime y muerta? Es importante preferir las dualidades hilemórficas y/o antropológicas sensatas antes que los dualismos ontológicos. Y para la existencia moral eso ha de traducirse en la necesidad de acoger, de pensar y de querer, «entre la universalidad de la ley y la individualidad irreductible del hombre moral» (*PM*, p. 38), la mediación formadora de la *paideia*, esta «obra de la Ciudad» (*EC 1*, p. 26) mediante la cual los miembros de la comunidad son alzados a la autoconciencia y a la apropiación personal de

⁷ *PM*, p. 49. Esta identidad es tal que, según Weil, se debe ir hasta sostener no solamente que «solo el hombre virtuoso es feliz», sino que «solo el hombre feliz es virtuoso» (*PM*, p. 197).

los valores y de las instituciones que rigen la vida común. Al juntar así lo universal y lo singular de la existencia, este proceso eminentemente interactivo tiende a crear en cada uno y en todos una aptitud para orientarse de manera autónoma, como adulto(s) «independiente(s)» (EC 2, p. 184) que vive (d)el espíritu de la ley; pues si bien pasa por reglas exteriores y ejercicios impuestos, este aprendizaje tiene por fin el liberar seres íntegros en quienes «el *yo* que se quiere moral» llegue, en la medida de lo posible, a «coincidir con el *mí* que debe ser educado» (PM, p. 150).

La moralidad universal halla su cumplimiento en la existencia singular de los individuos morales que dejan a su voluntad de razón forjar, impregnar e informar hasta su carácter empírico. Es «*el hombre entero*» —cuerpo, corazón y espíritu o sensibilidad, deseo y razón— que tiende a una moralización sin exclusión, vivida y pensada simultáneamente «bajo el control de la razón, una razón que, para seguir siendo viva, deja vivir lo que controla y en cuya ausencia ella sería vacía y sin empleo» (PM, p. 149). Y aparece como «la tarea la más íntima, la más personal» (PM, p. 27) el dejar así que la ley de la razón se vuelva dentro de uno mismo principio de vida efectiva, inseparablemente sensible y sensata, en una relación con la finitud de la existencia que no es de dominación ni de sometimiento, sino más bien de interacción y de transformación.

Entre la vida natural y sensible y la vida espiritual y sensata, la educación moral se halla en posición mediadora de información: lo que ella hace y/o deja surgir es la espontaneidad nueva, vuelta a nacer, de un *hombre moral* cuyas mismas reacciones inmediatas se habrán vuelto espirituales, pues «un ejercicio prolongado, gracias a la costumbre» habrá hecho de ellas «una segunda naturaleza» (PM, p. 153). Allí tenemos, retomada conscientemente por Weil *después* del formalismo-rigorismo del deber judeokantiano, una inspiración profundamente helénico-aristotélica que reencuentra el sentido antiguo de la *virtud*: «excelencia, satisfacción del individuo según los caracteres de su especie, según las posibilidades que son las suyas»

(PM, p. 159). La razón clásica y la libertad moderna, la perfección teleológica y la obligación deontológica, lejos de oponerse, se articulan y se refuerzan sin confusión en «una moral vivida, una virtud que sea perfección del hombre entero, satisfacción del ser sensible en la felicidad del ser razonable, felicidad del segundo en la satisfacción, justificada, del primero» (PM, p. 162). Excelencia *aristocrática*, si se quiere, pero de la cual nadie está excluido por principio y a la cual «todo hombre puede (debe poder) acceder» (PM, p. 201), pues no se puede ejercer sino en el corazón de la misma condición comúnmente compartida.

2.4. *La creación moral*

*Los grandes hombres de la moral no son sino
los más grandes de los hombres morales.*
PM, p. 193.

Hasta en la pureza y en la originalidad de la universalidad que dibuja, ordena y prescribe, la forma (kantiana) de la razón práctica y de su imperativo categórico se muestra sorprendentemente cercana de la forma-acto del hilemorfismo aristotélico: hay que pensar en ella no tanto como un *ser* sino más bien como un *principio* que permite describir, comprender y juzgar la materia objetiva (socio-histórica) al igual que la subjetiva (individual-psíquica) que le es dado trabajar e informar. Sin embargo, su papel no se limita a esta suerte de puesta en orden organizadora. Ella se orienta y nos orienta, finalmente, hacia una *creación* de novedad imprevisible. Pues la vida que lleva a la universalidad razonable subsiste como vida que obedece al llamado del porvenir y de lo desconocido, vida en metamorfosis y en superación(es) constante(s) de sí misma. La *conciencia moral*, en este sentido, se halla como tendida y proyectada hacia su cumplimiento en *personalidad viva*, con la *superación misma* (LP, p. 310) que está en el corazón de esta actitud-categoría ilustrada emble-

máticamente por las filosofías de Nietzsche y de Bergson. La originalidad de Weil consiste en que no opone la forma abstracta de la universalidad (razonable) a la invención creadora de la imaginación (vital), sino que subraya cómo se llaman y se complementan recíprocamente: «el formalismo (tan desprestigiado)» —pero entendido aquí en su acepción positiva de simple irreductibilidad a ningún contenido particular— es, en efecto, «el único principio que mantiene, hasta que impone, la libertad concreta» (*PR*, p. 271) en tanto posibilidad y exigencia de «inventividad moral» (*PM*, p. 167) jamás agotada.

De hecho, al abrir un espacio sin límites empíricos de universalización sin fin (definido), la razón formal apela por ello mismo a lo que le es irreductible, la *fuerza* viva y activa de una sensibilidad «de esencia poética» (*PM*, p. 167). Con ello va confesando que su función es (solamente) de mediación con respecto a la vida, entre la vida sensible y la vida sensata: «igual como el sentimiento es el comienzo de la vida moral, es también su fin y su meta concreta» (*PM*, p. 167). Es este sentir multiforme de los individuos vivos, muy en particular con el gusto y el «tacto» (*PM*, p. 192) que lo caracterizan, lo que constituye, a fin de cuentas, la fuerza decisiva del progreso moral tanto de los individuos como de los grupos, tal como excede radicalmente cualquier programa, cualquier previsión y/o cualquier prescripción preestablecidos.

Esto no significa en absoluto que nos halleemos librados o abandonados al reino arbitrario del simple sentimentalismo entusiasta (*Schwärmerei*); si la forma que es la razón moral bien sabe «dejar cabida a la invención moral», esta apertura a lo que la excede no hace que renuncie a su función propia, es decir, a la exigencia de someter «las creaciones de esta inventiva al criterio de lo universal» (*PM*, p. 64). La fuerza *movilizadora* del sentimiento, ya que no puede dejar de encarnarse en formas social e históricamente determinadas, ha de ejercerse simultáneamente en lo concreto de las situaciones y bajo el juicio regulador de la razón: «dentro de los límites y

bajo el control de la ley moral así como en el contexto de una moral histórica dada» (*PM*, p. 168) es como la creación viva de valores se comprueba como propiamente humana. Hay allí tres dimensiones igualmente constitutivas del actuar moral —la singularidad sensible de la existencia, la particularidad contextual de las circunstancias y la universalidad formal de la razón— que se juntan y se articulan de manera específica en una virtud que «resume» (*PM*, p. 133) y «perfecciona todas las demás» (*PM*, p. 122): la prudencia, entendida como «sabiduría práctica» (*PM*, p. 126), nutrida simultáneamente «por la experiencia y la reflexión» (*PM*, p. 191). Con su capacidad de discernimiento y clarividencia, se asemeja efectivamente al *juicio reflexionante* que busca lo universal a partir y dentro de los límites de lo particular experimentado; pero tiende a llevar esta sagacidad desde el plano de la contemplación admirativa (de la belleza o de la finalidad) hasta el nivel más decisivo de la práctica ética, del mismo modo que no cesa de ajustar fluida y flexiblemente la voluntad razonablemente teleológica a las condiciones dadas y a las posibilidades efectivas de la situación presente.⁸

Esta inventiva concreta de la prudencia que se ejerce «aquí y ahora, en su sitio dentro de las condiciones presentes» (*PM*, p. 55) del mundo y de *su* mundo, no puede, por tanto, ser desligada del coraje o del valor ético que la pone en obra y es consciente, en su «libre responsabilidad razonable» (*PM*, p. 194), de que no puede contar, para ello, con ningún recurso ni auxilio exterior, ya sea trascendente (gracia o providencia divina) o immanente (ardid de la naturaleza o de la razón histórica): en un mundo que es el de la contingencia y hasta de la violencia, la creación libre y voluntaria requiere también «la aceptación razonable y valiente del riesgo moral inevi-

⁸ El capítulo seis proporciona más precisiones sobre este sentido decisivo de la prudencia en el pensamiento de Weil.

table» (*PM*, p. 187) y se aventura a salir de su seguridad interior para inscribir su deseo de sentido en la exterioridad, hasta en la adversidad o la hostilidad, de las condiciones fácticas. Lo cual, además, no es una actitud de heroísmo excepcional: esta «inventiva prudente y valiente» (*PM*, p. 191), que ejerce su discernimiento juicioso dentro de su situación histórica, se halla, en efecto, «exigida de cada uno, pues solamente ella da la posibilidad de vivir la moral y de vivir moralmente» (*PM*, p. 168). Para esta tarea sin garantía externa alguna, «cada uno es igualmente calificado» (*PM*, p. 193), tal como es, con las capacidades y los límites que lo caracterizan. Y es que esta finitud, lejos de ser un defecto o una deficiencia negativa que la razón habría de vencer o de borrar, constituye como el lugar y el cuerpo de su ejercicio, un lugar y un cuerpo sin los que ella se desvanecería en un vacío fantasmagórico. En este sentido, y por más paradójico que eso pueda parecer, hay que afirmar rigurosamente que «es la universalidad la que funda en razón el derecho del individuo a su individualidad y a su personalidad» (*PM*, p. 149).

La creación moral implica, por tanto, una reciprocidad interactiva entre lo universal (de la razón) y lo singular (de la existencia viva): hace falta esta interpenetración para hacer surgir una justicia efectiva que no se satisface jamás con lo ya existente y establecido, pero que se siente y se experimenta llamada a inventar, cada vez de nuevo, «formas de vida distintas y más altas» (*PM*, p. 166). Vivir (de) la ley y (de) su espíritu consiste, en efecto, en saber también cuestionar y remecer su literalidad instituida en nombre de su cumplimiento espiritual siempre por venir; lo cual supone que la comunidad llegue a formar estos «hombres ejemplares» que terminarán eventualmente, y paradójicamente, por mostrarse como la «mala conciencia» (*PM*, p. 166) que no la justifica sino criticándola y llamándola a que siga avanzando más lejos y más alto.

Tales *héroes* de la moralidad no hacen sino llevar al límite de su excelencia intrínseca la exigencia común de la razón. Lejos de toda pretensión sobrehumana, tan hombres que nada más, encarnan y

emblematican simplemente la verdad y la grandeza sin modelo de una humanidad que no puede realizarse sino rehusando todas las pretendidas *soluciones definitivas* (PM, p. 195), abriéndose al riesgo de una creación siempre en acto, superándose y viviendo constantemente «más allá de sí misma» y hasta de «sus propias virtudes» (PM, p. 199) y de toda eticidad establecida. Lo cual no quiere decir, además, que haya que desvalorar o despreciar en absoluto la función —indispensable— de las instituciones sociohistóricas existentes; pero ellas no tienen finalmente sentido sino en la medida en que soportan y hacen posible aquello mismo que las excede y puede cuestionarlas: la vida *feliz y virtuosa* de los sujetos libres y razonables. Formado y suscitado, aunque fuera negativamente, por la comunidad de la cual sale, el creador moral permanece siempre interior a y solidario con la vida sociohistórica efectiva de la cual es como la sal; en ella es donde su existencia se experimenta y se inventa, se expresa (en actos y palabras), se expone también a la crítica y al compartir, con la preocupación jamás agotada del avance histórico y también razonable de cada uno y de todos. Y llama la atención que sea en términos muy cercanos a Bergson (al Bergson de *Las dos fuentes*) como Weil evoca la manera con la cual este *héroe* moral contribuye así —indirectamente— al progreso de la colectividad: «su acción se ejercerá primero en círculos restringidos y hará falta tiempo antes de que la comunidad acepte lo que, en el sentido más estricto, ella misma ha producido informando su vida por su moral» (PM, pp. 166-167).

2.5. La efectuación de la moral

La moral no existe ni se realiza sino en el plano político.
PP, p. 22.

Desde un punto de vista *objetivo* —en el plano de la efectividad sociohistórica visible—, la política precede la moral que vuelve po-

sible y que comprende; pues solamente dentro de la comunidad organizada de idioma y de institución el individuo se forma y puede llegar a la conciencia de sí mismo. Pero a la inversa, desde un punto de vista *subjetivo* —en el plano de la existencia personal— es la moral la que se manifiesta como primera y fundadora: «la *cuestión* de la política no se plantea ni puede recibir respuesta sino para quien ha planteado el problema de la moral» (PP, p. 22). En esta perspectiva, que es la de la filosofía moral, lo que se revela en primer lugar es la autonomía inalienable del hombre consciente de su dignidad de ser razonable, que encuentra su felicidad en el ejercicio de una vida virtuosa. La práctica, aquí, es antes que todo moralización inmanente del sujeto personal: «acción razonable y universal del individuo, considerado como representante de todos los individuos, sobre sí mismo, en miras al acuerdo razonable consigo mismo» (PP, p. 12). Pero al culminar en una «prudencia» que «quiere la valentía» (PM, p. 132) y sabe «dirigirla hacia la justicia» (PM, p. 141) —una justicia siempre por buscar y por (hacer) venir *aquí y ahora* (PM, p. 140) sobre la base y a partir de lo justamente instituido que existe ya (cf. PM, p. 139)— esta moralización personal del individuo es por principio inseparable de su traducción mundana y social: «la prudencia se vuelve concreta en la medida en que obliga al individuo a que trabaje, para moralizarse, a la moralización de su mundo y del mundo» (PM, p. 139). La acción política razonable halla pues aquí tanto su punto de partida subjetivo —«solamente el individuo que se ha moralizado podrá actuar moralmente en política» (PM, p. 141)— como su horizonte de sentido último —«la transformación de las condiciones no puede (razonablemente) buscarse sino a partir de y en miras a la libertad» (PR, p. 372) de los individuos—. Y es que, fuera de esta búsqueda universal de la justicia efectiva, apuntando al reconocimiento recíproco y respetuoso de los individuos libres y razonables, bien puede haber realismo y/o pragmatismo eficaz, mas no praxis política sensata, fundada en razón consciente de sí misma y de su destinación auténtica.

En simple coherencia rigurosamente lógica, además, es siempre posible mantenerse en este plano pura y estrictamente formal del querer moral, de su voluntad y de su orientación *pura*; pero acecha entonces el *moralismo*, o sea cierto *egoísmo moral* que se instala «en la comodidad de una conciencia moral pura, mas puramente negativa» (*PP*, p. 18), que «intenta ponerse a salvo de toda responsabilidad dentro de la realidad y para con la realidad, que se refugia y se repliega en una buena conciencia que, para mantenerse pura de toda mancha posible, debería vaciarse de todo contenido y renegar de cualquier contacto humano» (*PM*, p. 114). Sin embargo, hasta en el mismo plano de la simple autenticidad moral, se puede oponer a esta lógica formalista e intransigente del retiro, del repliegue sobre sí mismo y de la conservación de sí mismo, otra lógica, la lógica práctica que impulsa a la libertad realmente razonable a que quiera y busque simultáneamente «la felicidad de la dignidad del ser razonable» y el «contento del ser sensible» (*PM*, p. 68), que busque activamente una moralización concreta de sí mismo, de los demás y del mundo compartido en tanto suelo de la existencia común. No es verdaderamente moral, en este sentido, sino la libertad razonable orientada hacia la efectividad de una acción responsable y creadora, que acepta arriesgarse fuera de su mera interioridad, que tiene la valentía de enfrentar la violencia inherente a la condición finita y al vivir-juntos, que intenta hacer todo lo que depende de ella, «aquí y ahora, en este mundo y para este mundo» (*PM*, p. 140), para que llegue a realizarse efectivamente y para todos un «mundo moral» (*PM*, p. 67) entendido como mundo de la(s) libertad(es) reconociéndose, mundo «en el cual la razón inspire a todos los seres humanos» (*PP*, p. 20) y que «satisfaga al hombre entero» (*PM*, p. 68).

Pero tal voluntad de sentido efectivo no hace todavía sino enunciar un proyecto ideal y no se le puede sustraer *a priori* a la pertinencia eventual de un cuestionamiento de tipo *maquiaveliano* (más que *maquiavélico*): «es perfectamente legítimo... pedirles a la moral y a la razón que se planteen el problema de saber cómo ellas van a arreglar-

selas concretamente para realizarse en el plano de la potencia»⁹ histórico-política. Evidentemente, no sería suficiente responder invocando el «principio de la acción moralmente pura» —es decir, el principio de la universalidad formal—, pues este último «no es un principio de acción (positiva) sobre el mundo», sino a lo sumo un principio o una instancia de juicio, conforme al cual «acciones pueden ser juzgadas, y juzgadas solamente en relación con la moral histórica de un mundo dado» (PP, p. 43). Con lo cual no se proporciona ninguna «comprensión positiva del campo al que se aplica» (ibídem) este principio de juicio; pues este mundo, aquel de la vida y de la acción humanas efectivas, «no es el mundo de la moral sola y pura» (PR, p. 253), sino el de una finitud —y hasta de una violencia— que se rigen también obedeciendo leyes específicas. A no ser que se resigne a una pureza ideal que abandone «*el mundo de la gente activa a la acción de la violencia*» (PP, p. 43) —complicidad entre una moralidad de la conciencia meramente subjetiva y una *Realpolitik* del cinismo objetivo—, «la subjetividad que se quiere universal» se halla invitada a una autosuperación que la convierta en «subjetividad que reconoce la universalidad como presente y activa ya en la historia de los hombres» (PP, p. 29). La moral que quiere ser fiel a su orientación y destinación *práctica*, aquella que intima a cada uno a «hacer a cada instante lo que depende de él» (PM, p. 140) para que pueda llegar a surgir efectivamente un mundo de libertad(es), exige del individuo que empiece por (re)cóncocer la realidad histórica y sociopolítica de la condición (y de su organización sociopolítica) «tal como es» realmente, en su inmanencia, su relatividad y su complejidad, «*sui generis* y *sui juris*» (PP, p. 29). Ya que este mundo es mundo de la lucha, «de la violencia y de la astucia» (EC 1, p. 165), se debe aceptar por fuerza que «la moralización del mundo histórico pase por la acción política y sus técnicas» (PR, p.

⁹ EC 2, p. 207. Para Weil, en efecto, la grandeza innegable de Maquiavelo como pensador político reside en haber sabido «discernir con una claridad extrema que la potencia es la condición necesaria de la realización histórica» (ibídem, pp. 203-204).

275) específicas y relativamente autónomas. La *buena voluntad* no basta para eso, ni siquiera la voluntad realmente buena de la virtud simplemente ética; hace falta también la competencia y la eficacia de una teoría-práctica propiamente política.

Por ello, no se trata de elevar a lo absoluto un simple realismo pragmático de la eficacia, positivista y cínico, que se condena a olvidar que «la victoria técnica sobre las condiciones debe tener un sentido» (PR, p. 275) y que no puede tenerlo sino procediendo de la libertad y apuntando a la libertad. Pero hay que reconocer, en contra de cualquier *idealismo* romántico y/o moralizante, que, «en la ausencia de esta victoria técnica, el sentido no logrará jamás informar la realidad» (ibídem). La moralización efectiva del individuo implica la moralización del mundo natural e interhumano dentro del que aquel actúa. Y esta última exige que la honradez y la prudencia morales se hagan capaces de lucidez realista, trabajadora y militante; pues es en el mismo plano de las condiciones históricas y de su funcionamiento inmanente donde hay que actuar si se quiere transformarlas y abrirlas a la dimensión excesiva del sentido. Para «el individuo creador de novedad en el campo moral», esto supone reconocer y aceptar, por difícil que esto sea, que su acción se le escapa, que ella no se inscribe «en el plano moral, mas en el plano de la historia», que no se trata entonces de «abrogar», sino de «perfeccionar» (EC I, p. 145) este mundo histórico dado y su racionalidad ya incoativa, lo cual implica la voluntad de hacer de la misma moral «una fuerza *política*, o sea un factor histórico con el que el hombre político tenga que contar, aun cuando el mismo no quisiera ser moral» (PP, p. 12). No basta descifrar y reconocer, por un lado, el sentido posiblemente progresivo de la violencia en la historia, aunque yuxtaponiéndole u oponiéndole, por el otro, la pureza moral que acepta sufrir la violencia, mas se niega rotundamente a emplearla.¹⁰

¹⁰ Esta es la conocida posición de Kant, con su tendencia a separar tajantemente la

Por vivir no solamente «debajo de la ley», sino de la ley y de su espíritu, «la vida efectivamente moral puede hallarse frente a situaciones y a seres tales que la prudencia obliga a emplear los medios de la violencia» (PM, p. 202) con miras a promover más justicia y más razón. Ni pura razón ni violencia pura, el hombre moral acepta ubicarse, orientarse, actuar y luchar dentro de la ambigüedad finita de la condición, con sus posibilidades y sus riesgos; pero lo hace siempre a partir de la exigencia razonable y movido por el deseo de vencer efectivamente, en la medida de lo posible, la violencia existente. De ahí que el realismo lúcido de la teoría y el idealismo voluntario de la acción no se puedan separar jamás, menos aun oponer, «en la vida» (EC 1, p. 203) efectiva de los individuos morales que han alcanzado la conciencia de su responsabilidad político-histórica y se esfuerzan en «actuar en su sitio tal como conviene hacerlo allí» (PP, p. 51) y en «discernir la razón» (PP, p. 57), esa razón que ya está presente y que a la vez se encuentra todavía por hacer *venir* en el mundo en el que les toca vivir.

No es este el lugar adecuado para examinar la manera en que Weil expone y organiza estas perspectivas en el campo específico del actuar político, entendido a la vez en sus mecanismos estructurales, sus tensiones presentes y sus posibilidades histórico-razona-

reflexión sobre la historia (pasada) y la voluntad decididamente moral, que rehúsa absolutamente todo actuar violento. He aquí el núcleo, claramente resumido por Weil, de su actitud: «En la historia, puede haber una violencia sana, la violencia de aquel que se rebela en contra de la violencia existente en el mundo bajo la forma de la injusticia. Por supuesto, sin embargo, Kant declara que uno no tiene jamás derecho única cuestión que se plantea es saber si dicha revolución ha ido en el sentido de un progreso, hacia una justicia más efectiva, históricamente más real, más activa. Si es el caso, ella es un acto de violencia filosóficamente justificado, aunque, legalmente, este mismo acto permanece siempre contrario a la ley. Hay, por consiguiente, no una ambigüedad, sino dos aspectos del mismo problema. En el plano de la historia, se debe actuar, y en el plano moral del individuo, se debe sufrir». (APPK, l. cit., pp. 11-12).

bles.¹¹ Recordemos simplemente, por el momento, que no sería muy difícil encontrar allí también un esfuerzo análogo por conjugar el realismo de la condición finita y el idealismo de la razón-libertad activa. Igualmente preocupada por la eficacia racional, la justicia sociohistórica y el sentido propiamente humano, una praxis política merecedora de ese nombre es pensada allí como «la moral en marcha» (*PM*, p. 213), o sea la automovilización concertada de las libertades razonables luchando por transformar desde dentro, a partir de él mismo, de su propia realidad con sus contradicciones y posibilidades, el mundo de sus instituciones sociohistóricas. La búsqueda del bien específicamente político —«lo que no destruye la comunidad» (*EC 1*, p. 183) es aquí la «ley fundamental» en la que se traduce «lo justo por naturaleza»— no se separa en ella de un deseo de sentido (visión teórica) y de sabiduría (vida práctica) metapolíticos cuyo olvido prohibiría a la humanidad mantenerse a la altura de su destinación razonable. La exigencia moral, pues, tiende efectivamente a superarse —gracias a la mediación del «derecho natural» entendido como «idea activa» (*PP*, p. 38) a través de la cual las convicciones pesan e influyen sobre las instituciones— en acción política responsable, pero sin que dicha efectuación siempre finita pretenda jamás agotar, menos aun eliminar, la inspiración que ella no deja nunca de presuponer, que la anima, la atraviesa y la excede al mismo tiempo.

¹¹ Como ya se ha señalado, el estudio de P. Canivez titulado *Lo político y su lógica en la obra de Eric Weil* (París: Kimè, 1993) proporciona una buena introducción global al pensamiento político de Weil. En los capítulos tres, cuatro y seis del presente libro se desarrolla puntos más específicos.

2.6. ¿Filosofía primera?

*Ser razonable y finito que se quiere razonable
dentro de las condiciones que son las tuyas.
PM, p. 50.*

Como hemos tratado de mostrar, la inspiración kantiana de la filosofía moral de Weil es innegable, pero ello no implica una fidelidad servil a la letra doctrinal del kantismo: no basta, en efecto, ver y/o poner en evidencia el principio y fundamento de la (filosofía) moral, hace falta también dar cuenta de su situación y de su función en el conjunto de la vida humana (social-histórica no menos que individual-psíquica) y dentro del todo sensato de la realidad.¹² Se perfila así un gesto complejo de justificación *relativizante* que da la impresión de volver a trazar globalmente, aunque con estilo y matices propios, la crítica y la superación hegelianas de la visión moral del mundo: la abstracción (legítima) de la moralidad formal (PM) se prolonga concretamente en acción político-histórica efectivamente razonable (PP) antes de dar lugar finalmente a la conceptualización sistemática de un discurso coherente que «lo comprende todo comprendiendo toda comprensión humana y a sí mismo» (LP, p. 65). Lo ético no solo representa —¿únicamente?— un *momento* de lo político, sino que el conjunto del campo práctico, entendido como «educación de y a la libertad» (PR, p. 308) se integra a fin de cuentas a

¹² Quien mejor ha expuesto esta inspiración kantiana del pensamiento moral de Weil es G. Kirscher en «La Filosofía moral de Eric Weil y la fundación de la ley moral», *Archives de Philosophie*, n.º 56, 1993, pp. 29-51. Kirscher insiste en el principio fundador de la filosofía moral —la universalidad formal de la razón—, pero sabe reconocer (p. 39) que «lo que importa concretamente» es «la acción y la vida moral» en tanto «unidad viva en el individuo de esta forma» (de la libertad razonable) «y de este contenido» (de los deberes concretos).

una vista (del sentido) y a una vida (de sabiduría) que lo trascienden radicalmente. Es como si la existencia concreta del individuo finito, situado y condicionado, quisiera alzarse y ser absorbida por un infinito universal y absoluto «que no conoce exterior ni límite».¹³ ¿No será entonces la inspiración finalmente dominante de este pensamiento aristotélico-hegeliano antes que kantiano? Y ¿no se debería buscar más bien en la obra de un pensador como Émmanuel Lévinas —con su esfuerzo tenso por reivindicar «la ética como filosofía primera»— a posteridad más auténtica, radicalmente *mè-ontológica*, de la razón práctica y de la filosofía del sentido?

Sin pretender contestar aquí estas preguntas, me arriesgo sin embargo, para terminar —y limitándome a las perspectivas que abre la *Filosofía Moral*— a proponer algunas observaciones que podrían ayudar a abrir o a relanzar tal debate. (1) Recordaré, en primer lugar, que la simpatía evidente de Weil por la articulación aristotélico-hegeliana de lo ético, lo político y lo especulativo va a la par con un rechazo crítico, tajante y decisivo de las onto-teo-logías especulativas que sostienen respectivamente este gesto en ambos casos aludidos: es sin garantía ni recurso, sin remitirse al *Objeto* ni a lo *Absoluto*, como el hombre weiliano «se determina a la razón en toda libertad» (*PM*, p. 46) y en el reconocimiento sin *pathos* del «sin fondo» de esta decisión. (2) Subrayaré, en segundo término, que, si dicha filosofía

¹³ *PR*, p. 64. He aquí la cita más completa: «en tanto voluntad razonable, razón que quiere, voluntad que se quiere razón, se alza hasta lo infinito, hasta lo que no conoce exterior ni límite; un infinito que *piensa* y que, por esta misma razón, no *conoce* como conoce lo dado, lo sensible, lo finito». Como se ve, se trata del pensamiento kantiano (razón práctica, pensamiento y no conocimiento, etc.), pero interpretado ya con estilo hegeliano (el infinito sin exterior ni límite). Tensión, pues, entre lo finito como punto de partida y lo infinito como totalización e integración final: «soy yo quien me sé finito y que quiero sin embargo comprender lo finito a partir de lo infinito, comprenderme a mí mismo a partir de lo universal» (*LP*, p. 67).

moral no aspira en absoluto a una primacía ontológica o especulativamente fundadora, ella es y permanece *primera* en tanto que fenomenología existencial y antropológica: es ella, en efecto, la que, a partir de las crisis de la época —en particular la *muerte de Dios* o el retirarse de los dioses y/o absolutos— suscita en el individuo un deseo y una exigencia de sentido que constituye el mismo origen —siempre actual y siempre activo— de la marcha y del recorrido filosófico. Como si, una vez desaparecidos los apoyos onto-teo-lógicos, apareciera la *ética* no tanto como una parte o un campo disciplinar de la filosofía, sino más bien como la existencia misma en tanto existencia filosófica, esto es, preocupada por orientarse razonablemente en libertad práctica abandonada a sí misma. (3) Con eso, además, este filosofar ético va descubriendo ya en el corazón de lo humano dimensiones constitutivas y de una insuperable radicalidad: integralidad subjetiva (la moral «conciene al hombre... en su totalidad»; *PM*, p. 12); dualidad sobre todo de razón (apuntando a lo universal) y de libertad (como *capacidad de universal*; cf. *PM*, p. 43), en trascendencia e interacción recíproca(s) tal(es) que la razón se sabe libre y que la libertad se quiere razonable (cf. *PM*, p. 48); finitud, en fin, sin mala conciencia alguna, de esta razón-libertad «dentro de la condición, apoyada en la condición, existente gracias a la condición»¹⁴ que la soporta tanto como la limita. (4) No se hallará allí, sin embargo —esta será mi última observación— el mismo énfasis que pone Lévinas en la alteridad absoluta del Rostro del prójimo en tanto fuente última de un mandato que «asigna a la identidad desde la

¹⁴ *EC 1*, p. 196. Lo que está en juego, si se quiere, es elevar la radicalidad kantiana de la libertad (razonable) a otra conciencia de su ser-al-mundo y a-la-historia. Esto se hace, por supuesto, apoyándose en el mismo Kant (especialmente la *segunda revolución copernicana* que representa la *Kritik der Urteils kraft*), pero llevándolo a sus límites.

alteridad»;¹⁵ la inspiración de Weil es distinta, sigue siendo más clásica, remite más bien, sobre todo, a la responsabilidad inalienable, tanto personal como compartida, de la libertad moral en tanto capaz de apertura razonable dentro de las condiciones concretas de la finitud. Pero esta manera de remitir la subjetividad autónoma al mundo compartido y a la transformación trabajosa de las condiciones comunes con miras a una universalidad más efectiva y más sensata, ¿no será ya respeto *en acto* de la humanidad del otro hombre y de su alteridad irreductible?

¹⁵ J. Derrida, *L'autre cap*, Minuit, p. 33, que opone, al respecto, cierta tradición clásica (incluyendo juntos a Hegel y a Kant) que se abre a la alteridad a partir de sí misma y otra corriente (Benjamin, Lévinas, etc.) que trata más bien de *dejarse* abrir (afectar de apertura) por la alteridad del otro. Siendo para Derrida esta última orientación («el otro rumbo» en tanto «rumbo del, a partir de y hacia el otro» que afecta cualquier identidad o *ipseidad* de «una diferencia interna *consigo misma*») «la primera condición de una identidad o de una identificación que no sea egocentrismo destructor —de sí mismo y del otro» (pp. 20-21).

Capítulo Tercero

Ciencias sociales y filosofía política

*El determinismo no se revela sino a la voluntad
de acción y no existe sino para la libertad.*

EC 2, p. 416.

Entre la formalidad pura de la conciencia moral y la concreción efectiva de la acción política, el pensamiento ha de descubrir y poner de relieve mediaciones que hacen posible su conexión razonable. Especialmente la valentía prudente del sujeto moral, por un lado, y la *paideia* y el derecho natural, por el otro. A lo cual ha de añadirse, en la época histórica que constituye nuestra modernidad, el peso creciente de la actitud tecnocientífica y la consiguiente objetivación radical de toda realidad. La novedad, los aportes y los límites de este nuevo paradigma histórico-cultural, hasta en el campo de la praxis y de la política, son lo que hemos de examinar ahora.

Se ha vuelto casi una banalidad constatar los avances, logros y éxitos de la actividad *tecnocientífica* dentro de nuestro(s) mundo(s). La racionalidad del saber-poder se ha ido expandiendo e imponiendo en todas partes, no solamente frente al universo exterior, sino también frente al fenómeno humano, dándonos, al parecer, los medios para llevar a cabo el ya viejo proyecto cartesiano —«hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza»— extendiéndolo (¿marxianamente?) hasta esta segunda naturaleza que es la realidad

sociohistórica: «el hombre por primera vez en la historia se considera un obrero, un productor y un transformador de las condiciones de su propia vida: amo y dueño de la naturaleza, primero, y de la historia, después» (PR, pp. 170-171). Tal es, por lo menos, el *gran relato* de cierta modernidad ideológica: estaríamos por fin a punto de sustituir la prudente sabiduría de los antiguos —la *phronesis* griega y aristotélica como capacidad y arte de orientarnos, cuales buenos navegantes, ejercitándonos en discernir lo mejor posible dentro de la complejidad frágil y azarosa de nuestra vida— por el simple rigor y la potencia sin frenos de la *episteme* objetiva.

Ahora bien, sabemos además que este triunfalismo sin matices de la razón moderna no ha podido resistir la prueba de la efectividad histórica: la crisis de los fundamentos, por un lado, nos remite a un saber más enigmático y problemático que nunca, mientras que, por otro lado, la violencia inédita de nuestro siglo nos obliga a una conciencia más precavida. En los tiempos oscuros, de crisis, que atravesamos, el llamado a la responsabilidad ético-política no puede contar ya —o soñar— con modelos seguros: «debemos esforzarnos en pensar y actuar sin pasar por alto el pasado, pero sí desconfiando de la validez supuesta de pretendidas lecciones de la historia».¹ Nos hallamos frente a la exigencia radical de decisiones existenciales, en la desnudez de una invención arriesgada y aporética: «la moral, la política, en la medida en que hay algo semejante, no habrían comenzado jamás sin la experiencia de la aporía. Cuando el paso ya está dado, cuando un saber indica de antemano la vía a tomar la decisión ya está tomada vale decir que no hay ninguna por elegir: irresponsabilidad, buena conciencia, aplicación de un programa».²

¹ Cfr. H. Arendt, «Una situación de crisis». *Cahiers du Grif*, n.º 33, 1966, p. 146, donde añade además: «lo cual es difícil, pero lleva consigo grandes desafíos y tal vez hasta grandes promesas».

² J. Derrida, *L'autre cap*. París: Minuit, p. 43. Se puede notar el acento heideggeriano de estas formulaciones, hermosas y acertadas a mi parecer, en su insistencia sobre el

Para Weil, esta situación en la que un racionalismo ingenuo tiende a ser sustituido por un simple heroísmo de la decisión, constituye antes bien una invitación a medir y pesar mejor las *cuestiones* planteadas por el desarrollo moderno del saber y del poder. Sin fetichizar este dominio objetivo, sin desconocerlo ni menospreciarlo, habría que tratar de comprender su aparición, ubicándolo dentro del mundo desde ya sensato de la experiencia viva (cf. *EC 1*, p. 295), para hacernos capaces de cuestionarlo, de jugarlo y orientarlo histórica, cultural y reflexivamente, dentro de perspectivas inseparablemente políticas y filosóficas.

3.1. *La condición moderna*

*Quienes dirigimos la naturaleza a nuestro servicio,
no sabemos dirigirnos a nosotros mismos.*

LP, p. 41.

Nuestra reflexión sobre este tema ha de tomar como primera referencia el *nosotros* en tanto mundo sociohistórico de un *vivir juntos* a la vez finito —relativo y efímero— y en búsqueda siempre de sentido efectivo. ¿Cómo ubicar y comprender a partir de este marco la aparición, la expansión —y tal vez el valor— de la mentalidad, de la actitud y de la práctica de tipo *tecnocientífico*?

En un comienzo —*mítico*, si se quiere, pero tal ficción mítica cumple una función *ideal-típica* para comprender la orientación dominante de los mundos tradicionales— se da, al parecer, la certeza compartida y efectiva de un grupo humano. Efectividad frágil y siempre particular —¿acaso no será cualquier comunidad histórica un agrupamiento contingente y algo heterogéneo, cuya unidad se ha compuesto según las circunstancias y mediante cierta violencia de

sin apoyo de la libertad, pero tal vez algo unilaterales en su cuestionamiento implícito de toda racionalidad práctica.

un poder central(izador)?—, esta convivencia trata de ponerse y sentirse segura de sí misma, soñando imaginariamente con una solidez maciza, repitiendo por ello sin cesar el gran relato de la fundación originaria que ha de darle su consistencia. Basta, sin embargo, la irrupción incontenible de «*lo otro*» para que estalle este mito ficticio; y los hombres empiezan entonces a descubrirse en la multiplicidad irreductible y *agónica* de sus tradiciones sin fundamento onto(teo)lógico: politeísmo conflictivo y hasta trágico de la vida sociohistórica liberada de sus fantasmas ilusorios.

La pérdida de la *certeza*, que remite así a los hombres a su condición fáctica y finita, nos puede enseñar por lo menos dos cosas correlativas: (1) que *hay* mundos ético-tradicionales plurales, sistemas de valores distintos y hasta contrapuestos, que constituyen el primer *dato* y el punto de partida de nuestra experiencia, (2) que, al mostrarse irreductiblemente relativas, estas tradiciones morales pueden dar lugar a un cuestionamiento cuyo medio fundamental no puede ser sino la *discusión*, es decir un intercambio debatido de palabras que «vive sobre el fondo de la tradición» y se nutre de ella al mismo tiempo que tiende a «devorarla» (*LP, cap. 5, p. 128*). Allí está, incluso, el nacimiento histórico de la filosofía, con la figura socrática que, dentro de un mundo despojado de sus autoridades y creencias sagradas, «discute y no hace otra cosa sino discutir» (*LP, cap. 5, p. 131*), buscando criterios formales de orientación común en la fuerza única de la palabra y del discurso coherente.

El formalismo de dicha discusión, sin embargo, le impide articularse de manera efectiva con la(s) tradición(es) que cuestiona. De ahí que no logre acabar con la vacilación antinómica que se da y renace sin fin entre escépticos y dogmáticos —los primeros, reduciendo todo a la simple relatividad conflictiva de fuerzas naturales e intereses vitales (sofistas; los segundos, buscando un anclaje renovado, ético-ontológico, en la trascendencia sobrenatural de la idea del Bien (Platón)— sin que nadie, al parecer, pueda realmente vencer ni convencer al otro...

Ahora bien, se puede pensar que estas antinomias histórico-tradicionales de la reflexión (filosófica) llegarían a encontrar su (di)solución gracias, precisamente, a la irrupción decisiva de un modo nuevo —positivo, científico— de pensar, que lograría por fin *objetivar* lo que está en juego. Tal es, al menos, una de las convicciones de fondo, por ejemplo, de un pensador como Max Weber, para quien es competencia de la *neutralidad* científica proponer una aproximación racionalmente válida, a la vez explicativa y comprensiva, a los fenómenos tanto naturales como sociales, e incluso ético-culturales. Veamos, pues, en parte con este «interlocutor por excelencia de Weil»,³ cómo se abre paso esta considerable innovación histórica y qué significa ella.

Para hacer esto hay que partir de la simple constatación siguiente: somos *nosotros* —occidentales modernos— quienes «hemos inventado la objetividad y la universalidad» (*EC 1*, p. 193), considerándolas como *valores* decisivos que se pueden —y ¿se deben?— imponer soberanamente. De hecho, se puede rastrear con bastante precisión el proceso histórico que conduce al mundo europeo occidental a romper con las especulaciones y evaluaciones de la filosofía tradicional —que «*plantea(ba) preguntas cotidianas sobre el bien y el mal, sobre el papel que el hombre debía jugar si quería llevar una vida decente y humana, sobre la naturaleza del Estado y lo bello*» (*PR*, p. 327)—

³ Esta fórmula es empleada por L. Sichirollo en su excelente artículo sobre Weil y Weber incluido en el volumen colectivo dedicado a M. Régnier, *L'héritage de Kant*. París: Beauchesne, pp. 385-394. De hecho, encontraremos a Weber en todos los pasos de nuestra reflexión como pensador destacado de la modernidad tanto científica como social, política y cultural. Y veremos que la admiración, en absoluto ficticia, de Weil por los aportes de Weber iba a la par con una toma de distancia muy clara a nivel propiamente filosófico. Como lo decía el mismo Weil, «esta probidad intelectual y este coraje —calidades más destacadas todavía que su prodigioso saber— no pueden sino forzar la admiración. Pero aun los grandes hombres son falibles...». (*EC 1*, p. 286).

para sustituirlas por conocimientos —primeramente físicos, después biológicos y sociales e históricos por fin— «“exactos”, “objetivos”, “libres de toda consideración de valor”». ⁴

La primera figura del saber proviene de la teoría griega, que le atribuye un valor-en-sí, considerándolo como el acto immanente de una contemplación pura y desinteresada. Este acento empieza a desplazarse con la fe judeocristiana que insiste más bien en el interés existencial e histórico de la(s) libertad(es) dentro de la creación (divina). Pero el paso decisivo será el *ausentarse* de Dios, que abandona el mundo humano a su finitud progresivamente secularizada: «basta con que la mediación divina entre hechos y sentido llegue a ser negada o solamente cuestionada para que de ello resulte casi naturalmente la situación moderna» (EC 1, p. 272, n. 1). Los *intelectuales*, en efecto, dejan de ser contemplativos y/o religiosos para volverse teórico-prácticos (cf. la figura emblemática de Descartes): si apuntan todavía al ideal de «la ciencia desinteresada», es en un sentido nuevo, «desconocido por la antigüedad» (EC 1, p. 272, n. 1). Este saber, en efecto, apunta a una neutralidad objetiva y operativa, es decir que es ya de por sí una forma de poder intelectual (una aprehensión teórica), y muy fácilmente se puede relacionar y conectar con experimentaciones e invenciones técnicas. Nuevas condiciones sociales (aparición de la burguesía trabajadora) y políticas (expansión de las monarquías europeas) van a favorecer y facilitar este encuentro decisivo entre las figuras nacies del científico y del ingeniero, un encuentro «que empieza durante el siglo XVII y se vuelve universal a fines del siglo XVIII» (EC 1, p. 273). Se van perfilando así

⁴ EC 1, p. 276. Las comillas señalan citas implícitas de Weber. La nota 2 de aquella misma página remite de hecho a *Wissenschaft als Beruf*, esa «famosa conferencia de 1919, una de los primeros análisis de esa situación, y que permanece como uno de los mejores que se haya hecho de ella».

el mundo y la mentalidad de la *condición* propiamente moderna (cf. *LP*, capítulo 9).

Si la objetividad incondicional y desinteresada que ambiciona la ciencia puede sostener y configurar así el proyecto técnico de apoderamiento del universo, es precisamente porque esta ciencia (moderna, nueva) es enteramente operativa y calculadora: «la idea central de la teoría moderna del conocimiento», señala al respecto Weber, «es que los conceptos no son si pueden ser otra cosa sino medios intelectuales capaces de ayudar a la mente en su esfuerzo por apoderarse de lo dado empírico».⁵ Es el mismo hombre quien forja instrumentos ideales (ciencia) y materiales (técnica) para ordenar y dominar el mundo; no hay, pues, de qué extrañarse si, como dice Weil, «la ciencia pura, libre de toda consideración del valor, y la idea de dominación universal sobre la naturaleza nos han venido juntas, siendo muy poco probable que pueda romperse algún día esta alianza del saber científico y del poder técnico» (*EC 1*, p. 278).

Este hecho histórico, además, ha de ser reconocido en su fuerza y su legitimación relativa: «estas ciencias, no cabe duda, llevan a cabo un trabajo admirable para determinar a la vez las condiciones de éxito y las consecuencias de las decisiones posibles» (*EC 1*, pp. 290-291). En su abstracción y por su misma abstracción, que reduce sistemáticamente todo lo dado a una serie de fenómenos calculables y manipulables, las ciencias configuran una especie de ontología práctica de la modernidad, donde el ser-objeto de la condición remite por principio al no-ser de la libertad subjetiva en acto. Y constituyen, de todas formas, una realidad sociohistórico-cultural nueva que no podemos pasar por alto, con la cual, además, nos vemos obligados a *contar* y que nos toca comprender si queremos orientar-

⁵ *Essais sur la théorie de la science*. Agora, p. 205, con alusión de claridad meridiana a los planteamientos kantianos.

la. Pero eso supone, precisamente, que no nos conformemos con pensar dentro de sus categorías, sino que aprendamos a «escudriñar como problema(s)» (EC 1, p. 292) tanto el saber como el poder que están, así, en la base de este mundo nuestro.

En vez de dejarnos fascinar por esta potencia operativa y eficaz, necesitamos, más bien, tomar una sana distancia crítica para reconocer que «las ciencias exactas, naturales y sociales, tienen que verlo todo con el conocimiento, pero nada con la comprensión del mundo en el que vivimos» (EC 1, p. 290). Al mismo tiempo que hace posible una dominación racional de la(s) condición(es), «la ciencia no tiene ningún medio para decirnos qué debemos hacer con esta dominación, ni si ella es buena o mala» (EC 1, p. 288). Su abstracción es totalmente legítima para determinar e investigar campos determinados de objetividad, pero no nos sirve de nada para resolver nuestro problema fundamental: orientarnos libre y razonablemente dentro del mundo vivo de nuestra experiencia concreta. Este es, en efecto, el reverso y el costo de la conquista de su autonomía en tanto «ciencia(s)»: habiendo roto «el lazo que las ataba a las preguntas ingenuas y fundamentales (fundamentales porque ingenuas)» del hombre común y de la filosofía *cósmica*, la ciencia se ha vuelto literalmente «in-sensata, o sea asunto de meros especialistas como tal, pero que ya no concierne al ser humano en su totalidad viva». ⁶ Y lo peor es que tal abstracción, de por sí muy legítima y hasta útil y necesaria, tiende a olvidarse como tal y a ser asumida como lo real absoluto y concreto, generando así la locura de una carrera «hacia la dominación por el amor a la misma dominación» (EC 1, p. 279). Es como si la «sed de verdad objetiva», habiéndose desvinculado radicalmente de toda consideración (razonable) de valor, tendiese casi

⁶ PR, p. 327, con una alusión implícita a la famosa fórmula de Weber según la cual la naturaleza científico-técnica de la modernidad absolutizada tiende a producir «especialistas sin espíritu y voluptuosos sin corazón» (*Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz*).

inevitablemente a subordinarse a la «sed de potencia» (*EC 1*, p. 281) que la acompaña. Incapaz de reflexionar críticamente sobre sus propios intereses y valores, incapaz de señalar la orientación razonable y sensata de su(s) proyecto(s), el «racionalismo» objetivo de la civilización meramente «tecnocientífica» muy fácilmente puede invertirse en el «irracionalismo» subjetivo del voluntarismo vital y arbitrario.⁷

Más allá, entonces, del enclaustramiento en perspectivas objetivas y particulares, hace falta completar los aportes de la ciencia como tal recurriendo a una inspiración más humanística, interesada «en el hombre en tanto ser vivo, activo y sensible, razonable y apasionado, coherente e incoherente».⁸ No se negará, en este sentido, que los *hechos* puedan dar lugar a un tratamiento objetivo, ni «que los *valores* pueden (y deben) ser estudiados como *hechos*» (*PP*, p. 42). Pero sí se negará que tal manera de proceder pueda resultar suficiente y satisfactoria. Pues los *hechos* se establecen y se estudian de modo inevitablemente selectivo, determinándolos «por referencia a un sistema de preferencias que permite escoger los hechos *que importan*» (*EC 2*, p. 389). Y, «más generalmente», incluso, «la objetividad misma constituye un valor» (*ibídem*), un valor que es una irrupción, una posición y una conquista histórico-occidental. De ahí que «todo hecho y todo orden de hechos no se conciban sino a partir de ciertos valores, en primer lugar los valores de la misma ciencia»

⁷ Weil alude así —cf. *EC 1*, p. 285— no solamente a Heidegger y a Nietzsche, sino también a Hitler y Lutero. Su reflexión ayuda a entender también cómo, aun en pensadores de la calidad de Max Weber, pueden coexistir, con tensiones, inspiraciones a la vez kantianas y nietzscheanas.

⁸ *PR*, p. 328. Allí se ve que la razón filosófica de Weil se preocupa por la *integralidad* multidimensional del hombre y hasta por este *exceso* de la existencia que no se deja captar en la red de la racionalidad objetiva: «¿Quién —si no el filósofo— estará allí para hablar de este “inexpresable” que permanece cuando todo ha sido dicho y hecho?» (*ibídem*).

(*PP*, p. 42). El problema decisivo es que dicha ciencia no logra *pensar* —reflexivamente y de modo coherente— estos valores que pone en obra: «la ciencia es, ella misma, teoría global que se ignora, que ejerce, desconociéndolo, una teoría» (*EC 2*, p. 406). Y es la filosofía, en última instancia, la que se esfuerza en dilucidar el valor y el sentido de esta teoría en busca de objetividad *fáctica*: «se ha dicho a menudo que un *valor* no puede ser deducido de un *hecho*; hace falta agregar que los *valores* últimos, aquellos de la filosofía, dan su fundamento hasta al concepto mismo de hecho» (*PP*, p. 42). Aproximémonos, entonces, brevemente a estos valores *últimos*.

Es casi obvio, en primer lugar, como Kant lo mostró y Weber lo volvió a percibir, que el valor mismo de la objetividad remite a la *libertad*, a su interés y su opción por lo universal: lo sepa o no, lo reconozca o no, la orientación decisiva de la ciencia «tiene como fundamento una opción libre, *fundadora* y no fundada, a favor de la universalidad y de su moral» (*PM*, p. 78). Imposible, pues, demostrar o fundamentar objetivamente —científicamente— lo que genera y justifica hasta la búsqueda misma de objetividad: «todo depende de una decisión libre y de manera tan radical que no se puede dar una fundamentación objetiva a la objetividad que se pone como valor y como meta» (*PR*, p. 185). No por ello, sin embargo, es arbitraria esta opción de la libertad por la racionalidad, ya que dicha racionalidad es parte de la razón (viva, integral, comunicativa) y se puede mostrar —no demostrar— que es solamente autodeterminándose según la razón como la libertad puede escapar de la violencia arbitraria e inscribirse, además, en un mundo ya en parte sensato y que debe ser comprendido en su dinámica incoativa de universalización efectiva.

Entonces, en vez de aferrarse al simple dualismo neokantiano de los hechos y de los valores, de la naturaleza y de la libertad, de la ciencia y de la ética, hay que reconocer más bien, en la línea de la *Crítica de la facultad de juzgar*, que todo eso nos remite al *Zwischenreich* del mundo efectivo, un mundo vivido y comprendido desde siempre como totalidad abierta y coherente, estructurada y orientable:

«la ciencia, considerada como una forma de actividad humana, fundada sobre ciertos valores, no nos *da* un mundo, pero sí tiene sus raíces en un mundo que ha devenido en lo que es dentro de la historia» (EC 1, p. 287). Ella no es un simple hecho, ni una mera opción, sino una opción histórico-culturalmente condicionada y significativa, una opción por la racionalidad objetiva que se inscribe en un mundo vivido, orientado desde siempre por una comprensión razonable incoativa: «no escogemos nuestros valores antes de haber empezado a vivir», vivimos más bien dentro de un mundo ya organizado cuya «comprension» precede y condiciona todo «conocimiento» científico (cf. EC 1, p. 288). En esta perspectiva, la racionalización científica es un proceso específico de la modernidad occidental que solo tiene sentido si se reinserta en la dinámica global de la historia viva, allí donde no existe *neutralidad valorativa* absoluta.⁹ Y no se trata ni de fetichizarla ni de satanizarla, sino de comprenderla, poniéndola en su sitio, «un sitio muy grande y muy alto, pero un sitio entre otros», saludando en ella «uno de los grandes actos de la libertad» (PR, p. 191), pero que no es sino un «momento» dentro de la búsqueda teórico-práctica del sentido que caracteriza al animal humano. Y esta es precisamente la condición para que su abstracción misma, «que no conoce sino objetos y que excluye, por principio, el sujeto, el hombre activo y sufrido» (PR, p. 191), sea reconocida y comprendida en su legitimidad relativa, mas no absolutizada de manera insensata.

⁹ Pues, como señala enfáticamente Weil, «solo valores existentes pueden ser rechazados, transformados o revalorados, porque la acción en contra de los valores antiguos y a favor de los nuevos se hace a partir de valores existentes (y quienes combaten estos últimos se hallan a menudo más condicionados por ellos que el creyente mediano y convencional» (EC 1, p. 287).

3.2. *La objetivación social*

*Las ciencias sociales son la conciencia
de la sociedad moderna, en la medida
en que esta es meramente sociedad
y meramente moderna.
PP, p. 73.*

Se ha planteado hasta ahora el problema de la ciencia en general, considerándola sobre todo como ciencia dirigida hacia la aprehensión racional de la naturaleza exterior. Dentro de este marco global, vale la pena tratar de precisar qué es lo que sucede con las aproximaciones científicas a la realidad humana y social.

El primer paso es reconocer sin reticencia la posibilidad y la legitimidad, el sentido y los límites de dicha aproximación. No hay ninguna razón, en efecto, para sustraer el fenómeno humano, en todas sus dimensiones, a una investigación objetiva y positiva; en la medida precisa en que el hombre es y sigue siendo un animal finito, condicionado y determinado, puede ser constituido en «objeto de ciencia positiva» (PM, p. 77). Todas sus vivencias pueden ser abordadas y enfocadas como «desde fuera», con una actitud «libre de toda consideración de valor» que apunta a una «determinación científica de este ser natural que es y sigue siendo el hombre» (PM, p. 81). Evidentemente, por lo demás, aproximaciones de este tipo no podrán ser, por principio, sino regionales, específicas y especializadas; darán cuenta de aspectos diversos de la realidad humana en tanto objetivable, pero dejarán escapar, por su mismo enfoque metodológico, todo lo que concierne a una eventual libertad responsable, capaz de intervenir activamente en el orden de las cosas. En este sentido, las ciencias sociales y políticas, en la medida misma en que son *verdaderamente ciencias*, no pueden ser sino radicalmente *amoraes*: pues, considerando al hombre como objeto natural, «se

ubicar, con su principio amoral subyacente, fuera del pensamiento moral».¹⁰

Ahora bien, esta posibilidad de constituir al fenómeno humano en objeto de conocimiento científico no se ha hecho realidad sino bastante tarde en nuestra historia. Hay que esperar que se forje la «actitud moderna» (*LP*, cap. 9, p. 225) de la condición —es decir, la mentalidad para la cual todo se reduce a series y redes causales indefinidamente interactivas— para que se extienda a la realidad humana misma este proyecto de objetivación y medición científica. La *condición*, en efecto, no conoce sino meras relaciones funcionales; de ellas no puede escapar ni el hombre, un hombre que «ha sido reintegrado a la naturaleza» (*LP*, cap. 9, p. 210), que ha de ser considerado entonces como «algo» (*ibídem*) definido, como un «objeto» ubicado «en la encrucijada de series de condiciones» (*LP*, cap. 9, p. 214). Este hombre, en realidad, no es precisamente sino el puro y simple miembro de la sociedad industrial naciente, la sociedad *moderna* para la cual «no cuenta» (*LP*, cap. 9, p. 231) sino únicamente lo contable-calculable. Hay una correspondencia estricta, pues, entre la nueva actitud científica —cuyo «valor fundamental» (*PR*, p. 180) y prácticamente único es la *cientificidad*, entendida como búsqueda neutral de una objetividad legal— y la nueva realidad histórica constituida por la sociedad del trabajo organizado y racionalizado.¹¹ El mundo moderno, «cuyas instituciones son de origen social» (*EC* 2, p. 144), genera casi automáticamente una «inteligibilidad» específi-

¹⁰ *PM*, p. 20. Se nota aquí la distinción explícita que se da entre lo a-moral (el hombre-naturaleza u objeto) y lo moral/in-moral (la libertad razonable o violenta).

¹¹ Este es, para Weil, el cambio decisivo de *paradigma* entre el mundo de las filosofías antiguas y el *nuestro*: el horizonte de los debates *clásicos* era la *comunidad* de los *verdaderos hombres* y su acuerdo dentro de un discurso común. Para nosotros, es la sociedad del trabajo tal como se impone a todos; cf. P. Canivez, *PL*, pp. 31-32. A partir de allí, pues, habrá de volver a desplegarse la problemática político-filosófica propia de la modernidad.

ca, orientada hacia las relaciones regulares y legales entre los hechos. Este es el contexto sociohistórico-cultural en el cual «han subido a la escena las ciencias sociales, ciencias de la observación y del análisis del objeto 'hombre', la economía, la sociología, la demografía, la psicología de los grupos, etc.» (PR, p. 181). Ya no interesa la transmisión narrativa de acontecimientos que proporcionan, configuran y transmiten el sentido de la vida; el conocimiento en pos de dominación necesita, más bien, «construcciones aislantes, abstractamente unilaterales, "científicas" ...» (PR, p. 185) sobre las que apoyarse. Hay que aceptar entonces el desencantamiento radical del mundo de la vida devenido en mero objeto de ciencia y técnica, de saber y de poder: «las ciencias "humanas" describen universos históricos cuyas estructuras pueden, de hecho, ser redescubiertas (o reconstruidas) sin que ellas transmitan ningún sentido que, para el historiador, el economista o el etnólogo, valga para la conducta de sus propias vidas» (EC 1, p. 280).

Dentro del conjunto de las ciencias del hombre, Weil destaca la pertinencia y los aportes de la *sociología comprensiva*, en tanto estudio objetivo de los sistemas sociales en su coherencia funcional específica, que culmina en el esfuerzo de describir y entender los mecanismos económicos constitutivos de la sociedad racional moderna. En la medida en que enfoca globalmente totalidades relacionales, este tipo de ciencia (social) puede parecer más adecuado al fenómeno humano que las aproximaciones de tipo psicológico o histórico. Con ello, sin embargo, no se niega la legitimidad —y la fecundidad posible— de insistir ya sea sobre el psiquismo individual en tanto dominado por el principio vital de placer y satisfacción (psicología) o bien sobre el peso comprobable de circunstancias y/o eventos exteriores (historia); hay allí, en efecto, dimensiones efectivas que condicionan en gran parte la conducta humana. Pero su función explicativa queda bastante limitada debido, precisamente, a la abstracción específica de sus enfoques: el psicologismo se encierra en la mera oposición del instinto individual (placer) y de la regla socialmente

instituida (realidad), mientras que cierto historicismo sobredetermina unilateralmente la importancia de los acontecimientos singulares. Sin desconocer esos condicionamientos, ya sea psíquico-individuales o bien histórico-circunstanciales, lo propio del enfoque *social* consiste en interesarse por las estructuras e instituciones que dan cierta estabilidad funcional y sistemática a las sociedades humanas.

A lo que mejor se adecua esta preocupación por los mecanismos y las leyes del mundo social es, evidentemente, la dimensión propiamente económica de este mundo. Es ahí donde el espíritu científico-técnico puede encontrar una analogía decisiva entre naturaleza y sociedad, entre ciencias naturales y sociales: «el gran descubrimiento del siglo XVIII consistió en ver que el trabajo social puede ser analizado de manera análoga a la naturaleza, entendida ella misma como un mecanismo».¹² Así, pues, en vez de conformarse con vivir *dentro* del mundo (natural y social), se podía y se debía proceder a su objetivación racional-científica: sociología y economía política habían de partir del supuesto metodológico decisivo que «considera la sociedad como un dado análogo (no idéntico) a lo dado de la naturaleza exterior. Sus análisis, entonces, siguen los métodos de las ciencias naturales, apuntando a un análisis funcional por factores y predicciones verificables».¹³ Y esta práctica metodológica puede aparecer como la expresión y hasta la conciencia *adecuada* de la sociedad (moderna) que describe *objetivamente*. En primer lugar, porque procede y es producto de dicha sociedad que funciona sobre la base del cálculo racional de la eficacia y del rendimiento: «única-

¹² En *PP*, p. 72, n. 1 se relaciona esta novedad teórica con su motivación e interés prácticos y se añade significativamente: «y, por consiguiente, la intervención del hombre (de Estado) debía primero respetar las leyes de la economía que le marcan los cuadros de su acción, de la misma manera que las leyes de la naturaleza delimitan el cuadro de la acción del técnico».

¹³ *PP*, p. 72 remite precisamente al capítulo 9 —«Condición»— de *LP* como a la mentalidad científico-técnica moderna que sustenta este *giro*.

mente una sociedad racionalista y mecanicista puede tratar de entenderse a través de una *ciencia*, es decir con un análisis calculador, con una descripción que no admite otros criterios sino la misma calculabilidad...» (PP, p. 73). El resultado, por tanto, no puede sino corresponder a la realidad misma: las ciencias sociales modernas devuelven a la sociedad moderna una imagen fiel de su funcionamiento y de su interés al describirla básicamente como una sociedad por principio calculadora (su *ley* fundamental es la búsqueda racional de la productividad, o sea de la eficacia y del rendimiento máximo con el gasto mínimo de energía), materialista (no toma *en cuenta* sino lo que se puede *contar* o calcular, vale decir, básicamente los factores económicos, los únicos que importan e interesan aquí) y mecanicista (pues genera automáticamente un sistema social que tiende a funcionar con la regularidad de una máquina).

Y con eso aparece implícitamente el nuevo *sagrario* —centro de organización y principio de orientación— de este mundo: ya no el acuerdo armónico de quien se comprende «dentro de la naturaleza» y de su orden, sino el trabajo como lucha organizada, agresiva y dinámica, de quien «se tiene frente a la naturaleza» (PP, p. 62). A diferencia de todas las sociedades tradicionales, «para la sociedad moderna, la lucha con la naturaleza es sagrada» (PP, p. 67). Vale decir que aquí la razón cambia socialmente de rostro y de sentido: se efectúa como racionalidad operativa del entendimiento instrumental y se ejerce dentro de la producción y organización *ecotécnicas* del capitalismo industrial. Por consiguiente, a los individuos no les queda más remedio que volverse trabajadores sociales, interesados —para poder sobrevivir— en calcular cómo integrarse lo más *racionalmente* posible a este sistema de la competencia socioeconómica: «es por cálculo que el individuo respeta la paz social y se hace miembro activo»¹⁴ de una sociedad esencialmente económica, con la cual debe —por fuerza— aprender a *contar*.

¹⁴ P. Canivez, *PL*, p. 66.

Como se ve, esta descripción *científica* del *mecanismo social* se hace —en un primer momento, por lo menos— prescindiendo de toda apreciación o evaluación *ética*: la misma lucidez objetivamente realista es la que mueve esta aproximación *desencantada* a la sociedad eficazmente racionalizada de la modernidad. Una vez más, Weber está detrás de este esfuerzo por producir un *tipo ideal* adecuado de nuestras sociedades: hay que tomar muy en serio esta realidad abstracta del cálculo objetivo tal como tiende a imponerse de hecho a todos los niveles del comportamiento (lo *ecotécnico* invadiendo y amoldando progresivamente a su medida todas las esferas del mundo vivido) y a todas las sociedades (el *modelo* de la racionalidad instrumental sustituyendo paulatinamente las formas de vida tradicionales). Pero este no puede ser sino solamente un punto de *partida*: hay que *medir* también los aportes y los costos de esta economía-mundo, preguntándose finalmente por la(s) posibilidad(es) de orientarla de otro modo.

Entre lo positivo, se debe subrayar una vez más que la abstracción metodológica que lleva a analizar el funcionamiento social con «la coherencia particular de las ciencias positivas» (*PM*, p. 83) es no solamente «legítima, sino indispensable» (*PM*, p. 81) y fecunda; pues esta racionalidad analítica del entendimiento descubre y pone de relieve dimensiones objetivas y eficientes de nuestra realidad concreta. Lo quiera o no, lo sepa o no, el animal humano se halla siempre condicionado por necesidades biopsíquicas, eventos y circunstancias exteriores, estructuras y sistemas socioculturales; de ahí que «no se pueda sobrestimar el valor» de prácticas y aproximaciones que permiten conocer mejor, con menos ilusiones ideológicas, estas «condiciones de la vida» (*PR*, p. 185) efectiva. Y, de manera más precisa, podemos sacar cuatro enseñanzas básicas de estos análisis positivos. (1) Antropológicamente, llaman acertadamente la atención sobre la facticidad condicionada y finita de nuestra existencia, recordándonos útilmente que no puede haber razón ni libertad efectivas sino dentro de mundos desde siempre ya (auto)instituidos, organi-

zados y regulados. (2) De manera más específica, muestran cómo la originalidad propia de la modernidad consiste en promover estructuras de trabajo funcionales y legales que generan en los individuos *hábitos* de conducta autónoma y racional: en una sociedad de competencia abierta y regulada, cada cual tiene que arreglarse por su cuenta, formándose racionalmente en la práctica común de la autonomía, de la igualdad y de la eficiencia socioeconómica.¹⁵ (3) En forma todavía incoativa, el insistir sobre la tendencia intrínseca que lleva a la globalización de esta sociedad racional-moderna (cf. *PP*, p. 68) ha de ser interpretado también en un sentido de por sí positivo y valioso; no solamente porque nos obliga a mirar de frente una realidad nueva probablemente irreversible,¹⁶ sino también porque dicha globalización, que es la condición de dominio y orientación (por forjar) de la necesidad económica, ha de ser considerada por principio como positiva, buena y deseable. ¿Cómo, en efecto, no alegrarse de la constitución progresiva de una sola humanidad interdependiente (si no solidaria), con la tendencia correlativa a permitir y favorecer el acceso de las masas a bienes (económicos, políticos y culturales) reservados antaño a pequeñas minorías? (4). Por fin, el análisis positivo de los mecanismos y del

¹⁵ Lo cual es potencialmente una condición y un esbozo a la vez de autonomía ética —«¿acaso no es a esta opción por el crecimiento y la sociedad de abundancia que debemos la conquista de un espacio privado, condición material de la misma autonomía moral?» (P. Ricoeur, *Lectures 1. Le Seuil*, p. 171)— y de capacidad política moderna: «El hecho de que todos los individuos son considerados como trabajadores y de que el trabajo inscribe en sus comportamientos más cotidianos el sentido de la racionalidad positiva es precisamente lo que hace que se les suponga y reconozca por principio a todos no solamente el derecho moral, sino también lo mínimo exigido de capacidad para ejercer una ciudadanía activa» (P. Canivez, *Eduquer le citoyen*, Hatier, p. 71).

¹⁶ Cf. A. Touraine: «Para bien o para mal, la economía es ahora mundializada, y todos aquellos que buscan abrigarse detrás de diques reglamentarios o corporativistas se ven rápidamente arrastrados» (*Le Monde des Débats*, 30/03/1994, p. 2).

funcionamiento de las relaciones sociales proporciona una aproximación importante a las condiciones —al *cómo*— de la(s) decisión(es) propiamente política(s); e importa sobremanera a todos aquellos que se interesan por la política aprender cómo las decisiones se toman de hecho, como los miembros de un grupo se comportan y reaccionan en tal o cual situación, cuáles son las fuerzas ocultas que influyen en las decisiones de los gobernantes y de los gobernados, o sea las condiciones prepolíticas —económicas y religiosas, morales e ideológicas— de la *política*.¹⁷

Como se ve, esos aportes positivos llevan consigo limitaciones específicas: tanto de manera separada como en su conjunto, las aproximaciones científicas al ser humano, siendo «voluntariamente unilaterales» (*PR*, p. 185), no nos proporcionan sino datos objetivos y parciales, trozos y fragmentos muertos de la realidad viva. Y las ciencias *sociales* en particular, al insistir por principio metodológico en el funcionamiento *racional* de las relaciones socioeconómicas actuales, no pueden evitar dejarnos finalmente frente a un desencanto trágico: por más *racional* que se quiera y se pretenda, este campo de la competitividad organizada nos enfrenta a notorias injusticias (todavía) sin resolver (luchas violentas tanto entre las *capas* sociales como entre las sociedades desigualmente desarrolladas) y a preguntas sin respuesta (productividad, crecimiento, desarrollo, pero ¿en relación a qué?). La racionalidad absurdamente autonomizada y absolutizada del mundo moderno tiende a hacer desaparecer el núcleo ético-mítico (Ricoeur) cultural de la humanidad, llevado hasta ahora por las civilizaciones tradicionales; «la ruina de las comuni-

¹⁷ EC 2, p. 390. Según este importante artículo sobre «Ciencias, teorías y filosofías políticas», es de hecho competencia específica de la(s) ciencia(s) política(s) «saber cómo se toman y cómo se ejecutan las decisiones que comprometen al grupo» (p. 391); sin que la determinación de este *cómo* pueda pretender explicar o agotar el hecho mismo de la decisión ni el sentido de su orientación.

dades tradicionales, la pérdida de la memoria cultural y el desinterés por la cosa pública —lo que llamamos *despolitización* y que va a la par con una privatización total de las metas y prácticas—,¹⁸ he aquí el vacío nihilista y desastroso que nos amenaza. Y los individuos realmente existentes se hallan entonces abandonados a su soledad desgarrada e insatisfecha, a su manipulación violenta y absurda por los «nuevos amos, directores e ingenieros»,¹⁹ exclusivamente preocupados por la mera gestión eficiente, realista e insensata, de un sistema absurdamente racional y funcional. De cierto proyecto ideal de autonomía razonable no queda, al parecer, sino la fragmentación, la atomización y la privatización de una sociedad tecnológicamente administrada: «El mismo hombre que se quería autónomo se descubre solo».²⁰ Y las ciencias de la época no tienen nada que proporcionarnos para salir de esta pesadilla amenazante. Y es que, a fin de cuentas, ellas «no reflexionan (ni han de hacerlo) sobre el sentido de lo que hacen y logran hacer, en conjunto, muy bien» (*PM*, p. 81): conocen hechos y relaciones (legales), pero no piensan ni comprenden hombres vivos, porque su misma abstracción metodológica les impide dilucidar el interés que las mueve y les podría dar sentido. De ahí que tiendan a encerrarse —y a encerrarnos— por principio dentro de una *condición* objetiva y científica incapaz de reconocer y de querer su articulación sensata con la libertad de sujetos en busca de acción razonable.

¹⁸ P. Ricoeur, *Lectures 1*, p. 171.

¹⁹ *EC 2*, p. 271; se trata, además, de «hombres cuya misma función no conoce la tradición. El cálculo que los inspira y dirige resulta inhumano» (ibídem).

²⁰ P. Ricoeur, l. cit., p. 172. Hay en eso, añade Ricoeur, «el autoengaño de un gran proyecto», cuyo signo más llamativo y caricaturesco es el hecho de que «la mayoría de nuestros contemporáneos se piensan primero como consumidores, después como trabajadores, por fin solamente como ciudadanos» (ibídem, pp. 172-173). Sobre todos esos puntos, remito además a los análisis de Castoriadis.

Ya Hegel había esbozado con extraordinaria lucidez una descripción realista de la *sociedad civil* moderna y de sus contradicciones internas, pero proponiéndola siempre dentro de una comprensión especulativa del Estado y de la historia. Fue Marx quien, partiendo de la insatisfacción remanente de una *vida* «todavía no razonable», transformaría en «conceptos científicos y factores revolucionarios» los elementos positivos de la teoría filosófica hegeliana.²¹ Y Weil mismo, en la categoría de la *acción* de la *Lógica de la filosofía*, parecía suscribir tanto el proyecto como su efectucción: para dominar no solamente la naturaleza (exterior y social), sino hasta «el mundo mismo de la condición» (LP, pp. 16, 397) convirtiéndolo en el «vasto cuerpo inorgánico» (Marx) de una vida igual y razonablemente compartida por los individuos libres, hacía falta elaborar y producir una *ciencia materialista*, a la vez analítica y dialéctica, de la condición social y de sus contradicciones, subordinada ella misma a una *ciencia de la acción* susceptible de servirse de «los conceptos fundamentales de la ciencia de la condición, no solamente para transformar el mundo..., sino también para formularse y expresarse».²² Sin renegar de esta articulación fundadora, siempre por reinstaurar,

²¹ HE, pp. 114 y 109. Este paso de «una filosofía» a «una ciencia y una técnica» de la liberación revolucionaria se había hecho posible, añade Weil, mediante la aplicación «del concepto de negatividad desarrollado por la *Fenomenología del Espíritu* a los datos estructurales elaborados por la *Filosofía del Derecho*» (ibídem, p. 109).

²² LP, p. 405. Lo cual es el germen de una tensión inherente a la *acción*, ya que apunta prácticamente a la *libertad* razonable, pero no puede actuar sino sobre las *condiciones* que niegan y reifican la libertad: para «suprimir la condición llevándola a su fin» (LP, p. 408), el hombre de la acción se ve obligado a «hablar en los conceptos de la condición, ya que la realidad por transformar se piensa ella misma en esos conceptos» (ibídem, p. 406). Porque no hay acción sino *dentro* de la condición, la *ciencia* (filosófica) de la acción tiene que recurrir a la(s) ciencia(s) de la condición, con el riesgo —difícilmente evitable— de someterse a la condición en vez de orientarla hacia su superación.

entre filosofía de la acción y ciencia(s) de la condición, la *Filosofía Política*, sin embargo, se distancia notablemente del modelo marxiano en sus análisis detallados del *mecanismo social*, así como nos remite a orientaciones políticas por inventar.

Es significativo, en primer lugar, que Weil hable de la sociedad *moderna* del trabajo racionalmente organizado y no de la sociedad *capitalista* del trabajo violentamente explotado y enajenado, reconociendo así a la racionalidad *ecotécnica* cierta neutralidad objetiva y positiva: «es la necesidad de la lucha con la naturaleza exterior e interior la que exige ciencia, técnica y organización del trabajo moderno». ²³ De ahí que, para la descripción *científica*, «la oposición capital/trabajo asalariado importe menos que la forma misma del trabajo social, que tiende a homogeneizar todos los tipos de sociedades, dirigistas o liberales». ²⁴ Y si bien no oculta en absoluto las estratificaciones, desigualdades y tensiones conflictivas que produce el funcionamiento de esta sociedad de competencia y de competitividad móvil, distingue cuidadosamente entre cierta violencia contingente e irracional que puede y debe superarse (luchas entre *clases* sociales opuestas) y la finitud constitutiva (división del trabajo que da lugar a una diferenciación social en *grupos*) que solamente puede ser controlada y más justamente compartida: «si se puede pensar en el fin de la lucha entre clases, si se puede concebir el fin de la división histórica en clases sociales vueltas superfluas, no se puede pensar en el fin de la división social-técnica en grupos y sitios dentro del mecanismo social». ²⁵ Y esto desmitifica inevitablemente todos los sueños utópico-escatológicos de una transformación final casi mesiánica o mágica de la sociedad real en comunidad ideal: «desde

²³ A. Tosel, en *AEW*, p. 281.

²⁴ A. Tosel, en un artículo muy sugerente al que debo mucho: «Action raisonnable et sciences sociales dans la philosophie d'Eric Weil». *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie 3, vol. XI, Pisa, 1981 (pp. 1157-1186), aquí p. 1176.

²⁵ *Ibíd.*, p. 1178.

este punto de vista, la perspectiva de un comunismo como aniquilamiento de la división técnica o como desarrollo de individuos todos igualmente dotados en capacidades y facultades se muestra irreal».²⁶ En pocas palabras, es evidente que el funcionamiento efectivo de la sociedad moderna y de sus mecanismos puede ser racionalmente mejorado, pero no totalmente dominado. La finitud constitutiva e insuperable de la *condición* lleva a la *Filosofía política* a desarrollar «una ciencia social postmarxiana que registra a la vez la pertinencia, los límites y los impases de la acción dirigida por la ciencia marxiana».²⁷ Es como si tomar en serio el pensamiento desencantado(r) de Weber condujese a medir mejor las capacidades de resistencia y autotransformación de la racionalidad *ecotécnica* y, por tanto, a relativizar los aportes de Marx, criticando y rectificando inmanente e históricamente ciertas tendencias a la vez cientificistas y mesiánicas de la concepción materialista de la historia.²⁸

Es Weber, en efecto, quien proporciona a Weil el enfoque y los instrumentos *científicos* para aproximarse más lúcidamente a la realidad problemática de la sociedad moderna.²⁹ La metodología inseparablemente explicativa y comprensiva del sociólogo alemán se muestra suficientemente rigurosa y flexible para permitir un análisis objetivo y realista de los mecanismos y del modelo de funcio-

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *Ibíd.*, p. 1183. Se añade ahí lo siguiente: «ciencia marxiana cuya validez en los comienzos de la *acción* había sido aceptada por la *Lógica de la filosofía*».

²⁸ Tal relativización vale además tanto para la tendencia reductora de cierto determinismo economicista (cf. *PP*, p. 65) cuanto para toda tentativa de extender indebidamente a todas las sociedades y a toda la historia esquemas y/o conceptos cuya validez está limitada al campo específico de la sociedad racional-moderna (cf. en particular *PP*, pp. 73 y 91).

²⁹ Como lo dice L. Sichirollo —citado por P. Burgoni en *AEW*, p. 271—, «Weil acepta que la problemática weberiana tiene validez definitiva para la determinación de la estructura del mundo moderno y, por lo menos hasta cierto punto, para la comprensión de su sentido».

namiento del sistema social vigente; para forjar también el y/o los *tipo(s) ideal(es)* adecuado(s) con miras a aclarar la complejidad efectiva de la *modernidad*. Sin ilusiones especulativas ni revolucionarias, se trata de levantar el acta de la organización operativa, instrumental y calculadora que preside, por principio, el desarrollo y la globalización tendencial de la *ecotecnia*. Cierta desencanto, sin duda, es el precio de esta aproximación fría y objetiva a la nueva condición social-moderna del hombre; mezcla compleja, ambigua y relativa, de racionalidad (abstracta) y de violencia (anónima). Nos guste o no, lo queramos o no, este mundo de la necesidad y del entendimiento es el destino efectivo de nuestro presente. E importa primero reconocerlo, describirlo y enfrentarlo de manera realista, sin soñar con *restauraciones* nostálgicas (Leo Strauss, ¿Hannah Arendt?) ni con *salvaciones* ya sea especulativas (Hegel), revolucionarias (Marx) o mítico-poéticas (Heidegger).

No por ello, sin embargo, se puede uno conformar con la abstracción racional del simple análisis neutral y objetivo. El respeto a la autonomía relativa del entendimiento científico no ha de llevar a una especie de filosofía a la vez trágica y estoica cuya última palabra sería el sometimiento a un destino agónico (Weber). Detrás de la racionalidad analítica, en efecto, queda la humanidad concreta y viva de los hombres que se interesan por el sentido y la orientación de su vida, que actúan conforme a ciertos valores y lo hacen siempre dentro de mundos-de-la-vida estructurados y en devenir histórico. El mundo del entendimiento racional, en otras palabras, ha de ser remitido, sin confusión ni separación, a las orientaciones críticas de una razón irreductiblemente ético-práctica. Con ello retoman entonces cierta validez los planteamientos marxianos de una praxis sensata que apunta a un mundo libre y razonablemente compartido por todos los individuos vivos, pero desplazados, filtrados y como depurados por la sobriedad kantiana: «la victoria sobre la naturaleza, la racionalización integral de la segunda naturaleza que es la sociedad no son conceptos constitutivos, sino tan solo ideas regu-

ladoras». ³⁰ Vale decir que el sentido ético-práctico de la historia no puede ser *mesiánicamente* confiado ni a una clase sustancial de productores asociados (Marx), ni a un Estado pensado como la encarnación objetiva del espíritu en la historia (Hegel). Pero quedan por descubrir e inventar, dentro de la misma finitud social-histórica concreta, formas (políticas) de (auto)organización e institución que permitan enfrentar mejor, más libre y razonablemente, las contradicciones y los desafíos del mundo moderno. ³¹

Podemos ahora sacar conclusiones provisionales. Las teorías científicas de la realidad sociohistórica nos descubren, objetiva y legítimamente, la efectividad nueva del mecanismo social moderno. Pero su misma objetividad es precisamente lo que les impide indicarnos la meta y el sentido que nos permitirían orientarnos dentro de este mundo racionalmente desencantado y en crisis: «las ciencias sociales son auxiliares útiles y hasta indispensables para el hombre político, el hombre de la acción; pero no pueden concebir por sí mismas ni el sentido de la acción política, ni sus problemas fundamentales, ni dar a la autoridad política fundamento o legitimidad». ³² De ahí que sean solamente atravesadas y utilizadas por el filósofo político, preocupado en mostrar cuál es y puede ser su papel en el campo complejo de la vida sociopolítica: lejos de elaborar *la* ciencia dialéctico-materialista de la acción revolucionaria, dicho filósofo se conforma aquí con «elaborar la *conciencia material* de la sociedad

³⁰ A. Tsel, art. cit., pp. 1178-1179.

³¹ Como se ve, el pasar conjuntamente por Weber (lucidez realista) y Kant (crítica ético-práctica) lleva a Weil a distanciarse definitivamente de la razón demasiado especulativo-sustancial que se halla tanto en Hegel como en Marx. Permanecerán, sin embargo, en las perspectivas de Weil, orientaciones inspiradas —de otro modo— en esos dos gigantes del pensamiento sociopolítico: el sentido irreductible de la razón política y filosófica (Hegel) junto con la exigencia de una lucidez efectiva y críticamente activa (Marx).

³² G. Kirscher, *FVM*, p. 280.

moderna, una conciencia que marca los supuestos de las ciencias sociales y muestra cómo estas ciencias se hallan enfrentadas a una *dialéctica*». ³³ No se trata entonces de escoger entre la efectividad funcional del sistema y el sentimiento de insatisfacción y frustración de los individuos realmente existentes, entre el realismo socioeconómico de las estructuras y la rebeldía ético-cultural de los sujetos. La tarea del filósofo político es, más bien, describir y pensar estas tensiones como dimensiones igualmente constitutivas de «la realidad histórica una» (PP, p. 114) y que llaman por lo tanto a una acción (política) razonable, a la vez inventiva y prudente, capaz de elevarse audazmente a la altura de esos desafíos.

3.3. Orientaciones políticas

La acción razonable se apoya sobre el conocimiento de las condiciones y son las ciencias sociales quienes las revelan; pero no intentaría siquiera conocerlas si no fuera con miras a la acción y desde su punto de vista.

PP, pp. 13-14.

El pasar por la realidad objetiva(nte) y desencantad(or)a del entendimiento (científico-weberiano) produce algo así como un efecto de desmitificación saludable: hay que mirar y reconocer fríamente la realidad social nueva de la condición moderna, sin maldecirla o rechazarla (romanticismo), sin soñar tampoco con su (¿auto?)transformación ya sea mítico-mágica (Heidegger) y/o dialéctica (Hegel y/o Marx). Pero, al mismo tiempo, este realismo de la finitud objetiva tiende precisamente a compensarse con reacciones subjetivas que

³³ P. Canivez, *PL*, p. 169. Como se ve, cierta *dialéctica* de la sociedad se halla efectivamente en el horizonte mismo de las ciencias sociales; pero es dentro de la acción y del pensamiento político que esta problemática ha de ser enfrentada, asumida y comprendida.

sueñan con escapar de esta realidad oponiéndole ya sea la pureza ideal y abstracta de la ley (moral) o la intensidad apasionada de la personalidad (genial). Cierta complicidad de fondo une incluso esas dos abstracciones unilaterales, y el mismo racionalismo del sistema (socioeconómico) genera, provoca y alimenta el romanticismo de la existencia (individual y/o comunitaria). Se trata, por tanto, de *cam-biar de plano*, comprendiendo que tales oposiciones no se pueden producir sino sobre la base y el suelo concreto de «la realidad histórica una» (PP, p. 114). En vez de aferrarse a una u otra abstracción, optando ya sea por lo real-objetivo o bien por lo ideal-subjetivo, hay que relativizarlas remitiéndolas al movimiento inmanente de la vida histórica efectiva: «No se trata de hallar un contenido para una forma vacía, sino de establecer la forma de lo que es según lo que la misma realidad ha generado de exigencia real» (PP, p. 111). Y este es el punto de vista de la razón ético-política o histórico-práctica, irreductible tanto al mero sentir moral tradicional(ista) como a la operatividad trivialmente racional(ista) del entendimiento calculador.

Más allá, pues, del dualismo neokantiano de un Weber o, más recientemente, de la intransigencia *platónica* de un Alain Badiou,³⁴ una inspiración más genuinamente hegeliano-kantiana (tercera crítica) se esfuerza en descubrir el movimiento y las exigencias de la razón *dentro* del mundo histórico y de su dinámica, aun contradictoria. Lejos de oponerse tajantemente, la racionalidad esclarecida (del entendimiento) y el sentimiento profundo (de la tradición) han de organizarse entonces en una historia —simultáneamente hecha y por hacer, devenida y en devenir— en la que los hombres se hallen

³⁴ Así, por ejemplo, en *Conditions*. París: Seuil, pp. 218-220, donde la inconmensurabilidad se destaca entre «lo real del mundo», cuyo correlato son «lo imposible de la comunidad» y el imperativo de la justicia (política de emancipación) por mantener y sostener incondicionalmente.

impulsados hacia una realidad más efectiva e integralmente razonable.³⁵

En esta realidad histórica viva, la praxis política, a diferencia de la producción socio-ecotécnica, concierne a comunidades siempre finitas y particulares, animadas y sostenidas por el deseo y el proyecto de un vivir-bien compartido. Lejos de cualquier universal abstracto —técnico-científico... o moral—, los ciudadanos viven, actúan y (se) piensan inmediatamente como miembros concretos de un grupo orgánico que les permite llevar una vida sensata mediante el intercambio, la discusión y el debate. La palabra compartida —inter-locución— está aquí en el centro de una (inter)acción inmanente (praxis) de los individuos y de la comunidad sobre sí mismos, siendo el trabajo económico —que transforma la naturaleza— algo subordinado a este vivir-juntos de los individuos como libertades razonables. Y la historia accede así a su sentido propiamente humano, ya que no se vive o se sufre solamente, sino que se hace, se decide y se orienta a través de esta praxis común del grupo organizado en pos de justicia y de sentido.

En la misma línea de fondo de las ciencias *sociales*, las ciencias *políticas* podrán evidentemente aportar, en torno a esta realidad, conocimientos valiosos y precisiones útiles; permitirán analizar mejor, con menos ilusiones y más realismo, las fuerzas, los mecanismos y el funcionamiento real de la acción política en tanto objetivamente condicionada. Pero, a pesar de su propia ideología implícita o explícita,³⁶ nos remiten de por sí a la creación decisiva de la praxis: sus resultados no tienen interés ni valor ni sentido sino en la sola medi-

³⁵ En términos de Ricoeur, se trataría de dar mayor y mejor impulso al proyecto moderno de autonomía racional/razonable, (re)ubicándolo precisamente «en la trayectoria de una historia más larga, arraigada, por un lado, en la Torah hebraica y el Evangelio de la Iglesia primitiva, y, por el otro, en la ética griega de las virtudes y de la filosofía política que les corresponde» (*Lectures 1*, p. 173).

da en que pueden ayudarnos «a tomar decisiones, buenas decisiones, se supone» (EC 2, p. 393). Especialmente en este campo por excelencia de la *acción* que es la política, el conocimiento teórico se halla totalmente subordinado a orientaciones valorativas que es incapaz de legitimar o favorecer: «la ciencia política no se comprende sino por referencia a la acción política, la acumulación de hechos no tiene sentido sino en miras a una decisión por tomar, el “politólogo” está al servicio del hombre de Estado» (EC 2, p. 406).

Ahí es donde la *ciencia* tiene que ceder el paso a la *teoría* política, entendida fundamentalmente esta última como interpretación del mundo en función del interés propio de la comunidad; esencialmente dirigidas «al hombre de Estado», dichas «teorías políticas no están allí para informarlo, como lo hacen las técnicas de la ciencia política, sino que lo orientan dentro de la realidad proporcionándole una visión de conjunto de ella» (EC 2, p. 405). En esta realidad compleja, se esfuerzan por discernir de manera correlativa los peligros que amenazan destruir la comunidad y los valores positivos que pueden contribuir a preservarla y a mantenerla en su cohesión orgánica; invitan, pues, a combatir la violencia (interna y externa) como el mal políticamente decisivo así como a querer y buscar activamente la manera de favorecer «la paz interna de la comunidad» (EC 2, p. 410) en tanto bien políticamente fundamental. Ahora bien, tal discernimiento del bien y del mal políticos, o sea de la salud y de la enfermedad de la comunidad, no se puede realizar sino dentro de las condiciones específicas de una época determinada: es en función «del mal fundamental de la época» (EC 2, p. 399) como se orienta la acción *buena* de los políticos.³⁷ Lo cual indica la relatividad constitu-

³⁶ Para los partidarios incondicionales de las ciencias políticas, estas, en efecto, excluyen por principio cualquier otra aproximación válida: «teoría y filosofía políticas, ambas superadas, ya no existirían por derecho..., pues la una como la otra proceden a partir de juicios de valor» (EC 2, 388).

³⁷ Se debe señalar al respecto que la misma *Filosofía política* de Weil incluye aspectos

tiva de estas interpretaciones y valoraciones; dado que están históricamente ubicadas y condicionadas, no puede haber sino varias teorías políticas, cuyas *verdades* parciales y particulares atestiguan el carácter «esencialmente histórico» de «la realidad política» (EC 2, p. 413). ¿Será posible, entonces, escapar de esta diversidad y escoger sin arbitrariedad dentro de ella, para así orientarse no solo histórica, sino razonablemente? Este es, por lo menos, el reto al cual habrá de enfrentarse un pensamiento político-filosófico en busca de coherencia y de sentido.

Comencemos considerando el papel capital que Weil reconoce al Estado en tanto «organización de una comunidad histórica»: «organizada en Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones» (PP, tesis 31). La complejidad sociopolítica, en otras palabras, se autoinstituye teniendo como centro una capacidad de autodeterminación que le permite volverse actor o sujeto histórico responsable; *Estado* es el nombre presente para dicha instancia decisiva de la acción política.³⁸ Como se ve, se trata en cierta forma de reafirmar, después de Hegel, el sentido razonable imprescindible del Estado político moderno «en contra de su crítica apresurada e imprudente por Marx».³⁹ Hay que reconocer a esta instancia histórico-práctica

tanto de «ciencias sociales» (segunda parte) como de «ciencia» y de «teoría» políticas (especialmente en la tesis 39 de la tercera parte, donde se indican precisamente los desafíos decisivos que han de enfrentar todos los Estados *modernos*).

³⁸ Puede ser que Weil no problematice suficientemente la opción que lo lleva a adoptar el nombre genérico de *Estado* para esta autoorganización decisiva de la comunidad. Pero sea cual fuera el nombre que se escoja para eso, y teniendo en cuenta las transformaciones históricas por las que van pasando actualmente los modernos Estados-nación, la perspectiva central parece que será la misma: pues «lo político, después de todo, no es una esfera aparte o suplementaria, sino el lugar de cristalización de la decisión a la escala de esas comunidades históricas que son los Estados-nación. Y los mismos problemas se volverán a plantear a nivel de instancias supraestatales, europeas o mundiales» (P. Ricoeur, *Lectures 1*, p. 287).

³⁹ A. Tosel, art. cit., p. 1182. Como bien señala Tosel, Weil saca al respecto lecciones de la historia política que nos separan de Marx. Lejos de desembocar en «la autogestión

una función ineludible: en la medida en que aporta a la comunidad tradicional «el momento insustituible de la organización y de la decisión» (Ricoeur), le permite volverse protagonista histórico-político activo. Es a través del Estado, por tanto, como la comunidad se esfuerza en durar y sobrevivir, enfrentando y contestando en la medida de lo posible los desafíos y peligros, internos y externos, que amenazan destruirla.

En este redescubrimiento del peso y de la centralidad histórica innegable del Estado, es muy probable que Weil haya recibido también cierta influencia de la sociología política de Weber. Es notable, por ejemplo, que retome —aun para darle después una interpretación y una orientación algo distintas— la famosa definición weberiana del poder estatal por «el monopolio de la violencia legítima»; y una lucidez realista análoga le hace destacar de manera semejante algunos rasgos más típicos (estructura jurídica y desarrollo de la administración pública) del Estado *moderno* (correspondiente a la sociedad económica racionalizada). El acento fundamental, sin embargo, es muy distinto. Lo que Weber tiende a subrayar, por su cuenta, es la función de *dominación* (*Herrschaft*) inherente a una «instancia cuya dirección mantiene las potencialidades conflictivas dentro de los límites impuestos por la racionalidad formal». ⁴⁰ De ahí su insistencia en una organización burocrática con tendencia totalitaria e insensata: «unida a la máquina muerta, ella tiende a producir

de la vida social por parte de los productores asociados», la «revolución», impulsada en nombre de la supuesta «ciencia social» marxiana, ha hecho levantarse un partido-Estado acriticamente absolutizado, mientras que, por el otro lado, se producía cierto «devenir social del Estado liberal» (p. 1181). Tal constatación «incluye una lección: en vano se cree que se puede suprimir el Estado» (ibídem). Una acción política consciente de su finitud razonable ya no puede soñar con un fin escatológico «ni de la concurrencia, ni del mercado, ni de la división técnica en clases, ni del Estado» (ibídem, p. 1184; énfasis mío).

⁴⁰ P. Burgoni, en *AEW*, p. 275.

esta célula disciplinaria (*Gehäuse der Hörigkeit*) del futuro, en la cual los hombres se hallarán tal vez obligados a insertarse, impotentes, como los *fellah* del antiguo Estado egipcio, si para ellos el valor último y único que ha de decidir sobre la conducta de sus asuntos consiste en una administración y un abastecimiento por funcionarios, lo cual tiene valor únicamente desde un punto de vista meramente técnico-racional». ⁴¹ De manera casi opuesta o inversa, Weil acentúa más bien el sentido potencialmente razonable del Estado en tanto forma de (auto)organización de la comunidad. Lejos, pues, de reducirse a una simple legitimación que encubre (Marx) y/o racionaliza (Weber) la realidad socioeconómica subyacente, la autoridad estatal representa según él una instancia positiva de regulación que permite orientar los mecanismos y conflictos de la sociedad ecotécnica hacia cierta autosuperación histórico-práctica.

Pero, ¿no se podría acusar de unilateral al pensamiento político de Weilen razón de esta insistencia en el papel decisivo y la función razonable del Estado? Tal es, por lo menos, el parecer de Paul Ricoeur, para quien el acentuar la forma legal y sensata del Estado habría llevado a Weil a ocultar en parte la violencia intrínseca del poder estatal —problema que «no tiene el sitio que se merece en la *Filosofía política*»⁴²— y a eludir por lo tanto la *paradoja política* por excelencia, a saber, la coexistencia en el mismo Estado de una racionalidad eminente (la autoorganización razonable del vivir-juntos en libertad sensata de los hombres) y de una violencia específica (el poder de coactar entendido como lugar y posibilidad de dominación perversa). La filiación aristotélico-hegeliana de Weil le permitiría mostrar «que el Estado *funda* la libertad mediante su racional-

⁴¹ M. Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, Tubinga, Mohr, p. 151. Sobre la cuestión del Estado en Weber (en contraposición a Hegel), se puede consultar con provecho el excelente estudio de Catherine Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'Etat*, Minuit, 1992, 272 pp.

dad», pero con el olvido parcial de que «la libertad pone *límites* a las pasiones del poder mediante su resistencia». ⁴³ Ahora bien, a pesar del interés y hasta de los matices que tiene esta crítica, no me parece que sea del todo acertada o justa. La *Filosofía política* reconoce explícitamente, en efecto, que todos los Estados modernos «han nacido de la violencia y guardan huellas de ella»: tienen su origen en la acción de los «acaparadores de tierras» que han obligado por la fuerza a poblaciones heterogéneas a integrarse a una forma común de vivir, bajo la dominación de una misma forma legal. ⁴⁴ Weil tiene en cuenta, por lo tanto, cierta genealogía violenta del poder estatal *legítimo*, así como el correlato de esa genealogía, esto es, la posibilidad siempre vigente de pretensiones *estadolátricas* (PP, p. 135), la factibilidad de amenazas totalitarias y el riesgo de una perversión monstruosa de la razón y de la libertad por parte del Estado. La necesidad de enfrentar estas tendencias y riesgos con formas instituidas de resistencia, de limitación y de control, atraviesa también el conjunto de su reflexión, como se verá más adelante. Pero tal vez haya aquí un problema de método: pues, si bien es cierto que el filósofo —y especialmente el filósofo *político*— ha de ser lo más lúcido posible frente al mal por excelencia que es la violencia, su tarea fundamental consiste precisamente en discernir los caminos de la razón para hacerle frente. Y tal es, de hecho, la orientación de fondo de la *Filosofía política*: mostrar que, si quiere orientarse razonablemente, la existencia compartida no puede prescindir del espacio político ni, dentro de este, de la forma estatal como autoorganización activa de la comunidad histórica.

⁴² P. Ricoeur, *Du texte à l'action*. París: Seuil, p. 400.

⁴³ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*. París: Seuil, p. 273. Merece ser meditado todo este artículo sobre la *paradoja política*.

Weil no desconoce en absoluto la paradoja inherente al poder político, esa mezcla ambigua de violencia y de razón, de dominación particular y de orientación universal; sabe que «el llegar al poder hace que un grupo se supere como grupo particular», pero en la «coincidencia frágil entre una función universal y una posición de dominación».⁴⁵ Y, como reconoce el propio Ricoeur, en *PP* abundan fórmulas que expresan la tensión constitutiva entre las condiciones efectivas y la orientación ideal de la existencia política: mientras que, por un lado, el mismo Estado ha de asegurar la supervivencia y la *vida buena* de la comunidad, por el otro su problema fundamental consiste en «acceder a la razón manteniéndose y/o durar para acceder a la razón» y «este problema ha de ser resuelto en el plano de lo empírico, de la violencia, de las pasiones, de los grupos y de las clases, de la competencia y de las luchas entre los Estados».⁴⁶ Y no me parece ni una debilidad ni un aspecto marginal del pensamiento de Weil el que trate de juntar, en torno al Estado moderno y a sus figuras, la aproximación histórica más realista y el discernimiento ético-práctico más razonable. Pues no se puede escoger razonablemente entre la supervivencia y la vida buena, las condiciones y la libertad, la efectividad y el sentido: «el fin último de toda acción gubernamental es la supervivencia de la comunidad *en tanto* comunidad de hombres que llevan una vida para ellos sensata, la supervivencia por lo tanto de este universal particular concreto que es una moral vivida y viviente» (*PP*, pp. 196-197). Ya en la tercera parte de la *Filosofía política*⁴⁷ y aun más, probablemente, en sus partes cuarta

⁴⁴ Cf. *PP*, pp. 157-158, así como el comentario de P. Canivez en *PL*, p. 190.

⁴⁵ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, p. 401.

⁴⁶ *PP*, p. 195, donde añade: «en el plano también del trabajo y de la potencia que otorga, de la organización por lo tanto y de la riqueza». Ricoeur mismo cita este texto (*Du texte à l'action*, p. 400) y lo reconoce «muy cercano» a lo que él mismo llama «la paradoja política».

y última,⁴⁸ es fundamental este distanciamiento —ni confusión ni separación— entre la contingencia empírica de los Estados históricos concretos y el tipo ideal ético-lógico *del* Estado moderno razonable.

Ahora bien, esta instancia estatal de decisión-acción ha de ubicarse hoy en nuevas condiciones sociales que la obligan a un cambio de estilo. Se opera, así, cierta desmitologización de los grandes relatos épicos y/o mesiánicos del pasado; lo que interesa y se busca fundamentalmente, aun a través de lo político, no es el honor y/o la gloria, ni siquiera «la libertad, la grandeza o la igualdad abstracta», sino, más prosaicamente, «un mejor nivel de vida, un acceso más libre a los bienes culturales, más seguridad para la familia o para la vejez».⁴⁹ Y, políticamente, eso se traduce en una tendencia a preferir la gestión eficazmente racional de los «organizadores» a las proclamas y promesas de los «héroes» (cf. *EC* 2, p. 235): «el pensamiento político se está haciendo más realista; ya no se juzgan los gobiernos según su fidelidad a sus convicciones profundas, sino según sus resultados» (*CEW* 4, p. 74). De ahí que se note «un desplazamiento gradual de la responsabilidad y del poder desde las autoridades políticas hacia las instancias administrativas» (*ibídem*, p. 81): el gobierno sigue encargado de dar las orientaciones fundamentales, pero

⁴⁷ Ricoeur ha señalado acertadamente una serie de formulaciones —«el gobierno *debe* buscar la reconciliación...», «*debe* ser educador» (p. 194), «la discusión es el fundamento *ideal* del sistema constitucional» (p. 203), «el Estado plenamente desarrollado y *sano* es el que nos importa» (pp. 208, 211, 214, 219 y 220), «el gobierno *debe* considerarse como el educador de los ciudadanos a la libertad por la libertad» (p. 220), etc.— en las que se advierte el sentido explícitamente *normativo* de la *reflexión* weiliana. ¿Habrá de considerarse este *tono* como una concesión involuntaria al *Sollen* moral? Me parece, muy por el contrario, que esta tensión entre lo *efectivo* (hegeliano) y lo *ideal* (kantiano) está *conscientemente* en el corazón de este pensamiento político.

⁴⁸ Cf. al respecto el quinto capítulo.

⁴⁹ *CEW* 4, p. 73. Este texto de 1964 registra y evalúa de manera bastante matizada el sentido y los límites de este giro *pragmático* en la política francesa.

es la administración la que prepara técnicamente y ejecuta concretamente las decisiones.⁵⁰ El riesgo, por supuesto, es que así se reduzca la acción propiamente política a una simple y llana gestión de lo socioeconómico. Sin embargo, en vez de denunciar una decadencia lamentable (en la línea de pensadores como L. Stauss y H. Arendt), hay que intentar discernir lo positivo que reside en esto: filosóficamente, una preocupación «por la realidad misma, y no solamente por sus fundamentos en la libertad y el Ser»;⁵¹ políticamente, la exigencia de una práctica capaz de regular eficientemente la competencia y la solvencia económicas con miras a una socialización más justa y más satisfactoria.⁵² No puede haber hoy política razonable que no acepte *pasar* laboriosamente por la gestión y la orientación eficaces de las necesidades económicas.

Aun así, evidentemente, el aparato tecnoburocrático de la administración no puede reemplazar lo que sigue siendo el centro vital del Estado, es decir, la autoridad del gobierno que decide y dirige. Weil propone, al respecto, una *tipología* esquemática de regímenes políticos en la que distingue fundamentalmente entre tendencias *autocráticas* y *constitucional-pluralistas*. Y, si bien hay que desear *en sí* el advenimiento y el funcionamiento del tipo más *democrático* y razonable que es de suyo el régimen constitucional-pluralista, eso no debe ocultar el papel histórico innegable y a menudo decisivo, incluso hoy, de los *jefes* y de su autoridad *carismática*.⁵³ Es según las

⁵⁰ CEW 4, p. 77.

⁵¹ CEW 4, p. 87; es decir, una sensibilidad más cercana a planteamientos aristotélico-hegelianos que a kantianos o heideggerianos.

⁵² Se trata de pensar formalmente una justa articulación de la razón con el entendimiento o del vivir-bien político con el vivir social: «el problema es no separar lo político de lo social, lo universal de lo particular. Lejos de denunciar su imbricación, hay que comprenderla positivamente como especificidad de lo político» (P. Canivez, *PL*, p. 215).

⁵³ Una vez más, se puede notar aquí la presencia de Weber tras los análisis de Weil.

circunstancias y el grado de desarrollo socioeconómico y ético-político de las comunidades, y no según la medida abstracta de una razón ahistórica, como se ha de juzgar la preferencia por tal o cual forma de gobierno, cuya primera tarea sigue siendo «defender en primer lugar la supervivencia y con ella la posibilidad de instituciones razonables» (*PP*, p. 176). Por lo señalado, antes de aproximarnos a las instituciones de la modernidad democrática no será inútil recordar con Weil el papel posible de los *grandes hombres* en un mundo que no ha salido todavía completamente de la *era de las masas*, esta era de violencia y de conflictos irracionales que dura y durará «mientras no esté realizada la modernización del mundo, mientras las nivelación de los recursos y niveles de vida, tanto dentro de las naciones cuanto entre ellas, no se haya cumplido más efectivamente, mientras los individuos no hayan vuelto a encontrar, junto con la seguridad externa, la seguridad moral, el gusto por los valores, un sentido a su existencia» (*EC 2*, p. 325). Mientras tanto, pues, la masificación de hombres «desarraigados, desamparados, desesperados» seguirá favoreciendo el surgimiento de «jefes» (*ibídem*) y dirigentes autoritarios a quienes se les encargará, casi a ciegas e incondicionalmente, el manejo, la orientación y la salvación de la comunidad y de sus asuntos públicos.

Una primera posibilidad es la del *jefe conservador*, que se esfuerza en preservar la continuidad de lo antiguo dentro de lo nuevo: «el gran hombre que mantiene una tradición moral, nacional, religiosa, y que encarna un ideal histórico de manera ejemplar» actuará como representante e inspirador de «élites que transmitirán a una masa de tipo antiguo su influencia» carismática, casi mágica (*EC 2*, p. 295). Cierta grandeza a la vez heroica y trágica puede habitar este intento casi desesperado de oponer a los cambios del mundo la permanencia del pasado tradicional. En el extremo opuesto se encuentra el *jefe revolucionario*, animado por el deseo de transformar y renovar todo de manera radical: «quiere crear una historia nueva, volver nuevo no solamente el presente o el porvenir, sino el pasado mismo» (*EC 2*,

p. 319). Apoyándose en el descontento de las masas y muchedumbres «desamparadas», tendrá que luchar «en contra de las antiguas elites en los países jóvenes, en contra del aparato de los poderosos en las sociedades ya en gran parte modernizadas» (EC 2, p. 295), con un impulso de crítica creadora que no podrá, sin embargo, prescindir del todo del peso y de las resistencias de las condiciones y estructuras sociohistóricas. Entre esos dos extremos, *el jefe tecnócrata* es aquel que «quiere alzar su nación al nivel del mundo moderno» (EC 2, p. 319), obligándola a tomar en cuenta la racionalidad eficiente, acostumbrándola a conductas y reglas más racionales. Si este llega a tener éxito, logrará progresivamente «crear una organización y una economía modernas, impondrá el estilo del mundo racionalizado e industrializado actual», contribuyendo así a «liberar, a la larga, las naciones de sus antiguos y nuevos miedos» (EC 2, p. 325).

Como se puede notar, Weil está al tanto de la correlación *masas-jefes*, señalada con acierto en particular por Max Weber y Hannah Arendt. Weil considera, sin embargo, que esta era, «sin haberse clausurado del todo, parece que está llegando a su fin» (EC 2, p. 325). Como si la racionalización creciente llevara —¿necesariamente?— a los países más poderosos a una conciencia más lúcida y más interesada en prevenir las amenazas latentes de la violencia: «los progresos de las sociedades más adelantadas, sean cuales sean sus formas de organización económica y política, han transformado su manera de pensar: un egoísmo esclarecido las convence de que todo conflicto violento (tendencia virtual de toda masa) va en contra de los intereses de todo el mundo y del suyo en particular» (EC 2, p. 325). Las desigualdades más llamativas, tanto dentro de las sociedades como entre ellas, obligan a pensar en una organización mundial de la economía que se esfuerce en juntar racionalidad y justicia: «el avance de los grupos pobres y atrasados (en el plano nacional y mundial) se ha vuelto problema para los grupos ricos y adelantados», de tal suerte que «no será hacer alarde de un optimismo exagerado (¿?) hablar de una posibilidad de solución para los problemas existentes mediante la re-

flexión, la discusión de los intereses, la "racionalización" de los conflictos». ⁵⁴ Así, empezaría a levantarse en el horizonte ya no la edad épica de los jefes y héroes guerreros, sino el tiempo más prosaico de una organización pacífica en un mundo más justamente compartido. Esas perspectivas *razonablemente* optimistas sostienen en todo caso las propuestas prácticas, inseparablemente éticas y políticas, de la *Filosofía política*, sin poder ni querer ocultar del todo un fondo omnipresente, y siempre latente, de desigualdad y de violencia que impide excluir totalmente «la posibilidad, siempre presente, de la desobediencia de un jefe fundador-revolucionario» (PP, p. 203). A partir de la *Filosofía política*, se puede decir que nuestro mundo *democrático*, al seguir albergando injusticias y problemas sin resolver, no puede considerarse realmente a salvo de retrocesos autocráticos. Y desde una mirada más filosófica, esto nos invita a pensar la complejidad frágil y ambigua de lo político como tal, situado *entre* su fundación heroica (la *acción* de LP en tanto surgimiento e instauración revolucionaria) y su institucionalización racional-razonable (el *Estado* de PP, en la medida en que trata de operar reformas que hagan y vuelvan innecesaria la violencia revolucionaria).

Para escapar de la masificación y sus peligros, la tarea «más importante y más urgente» (PR, p. 309) en el mundo moderno, y la que ha de considerarse como objetivo «principal del gobierno razonable» (PP, p. 189), es la *educación* de los ciudadanos. Incluyendo y superando la mera instrucción (evidentemente necesaria), este proceso apunta a «lograr hacer que participen de la herencia y de la vida de la comunidad todos aquellos que la conformarán algún día» (CEW 4, p. 134); intenta formar seres libres y capaces de autonomía

⁵⁴ EC 2, p. 325. Esto quiere decir que Weil sigue *apostando* por el horizonte racional-razonable, dibujado en la cuarta parte de PP, de otra organización mundial de la sociedad (económica), impulsada y controlada por las potencias políticas responsables gracias a sus discusiones y diálogos.

sensata, es decir, «hombres capaces de decidir razonablemente, vale decir según las exigencias de lo universal, dentro de su situación concreta, sabiendo lo que hacen y porqué lo hacen» (PP, p. 53). Partiendo de la ubicación específica —familiar, profesional, asociativa, etc.— de cada uno, esta formación ético-política se esfuerza finalmente en despertar en todos una conciencia a la altura de su vocación universal, que sepa no solamente respetar leyes y exigir derechos comunes, sino también abrirse a los asuntos públicos con una participación crítica y activa. Se trata, en efecto, de invitar a los sujetos humanos a comportarse, a fin de cuentas, como ciudadanos, o sea «gobernantes potenciales»,⁵⁵ capaces de actuar, de juzgar, de pensar, *como si* estuvieran efectivamente a cargo de la comunidad y de su(s) orientación(es) de conjunto.

Esta orientación de fondo no se puede concretar si no se da, a la vez como medio y como meta, la práctica de una discusión simultáneamente «racional y razonable» (PP, p. 218), que es probablemente la característica decisiva de una política y un Estado democráticos; se trata, en efecto, de proclamar y de poner efectivamente en obra «el derecho para cada uno de participar en la discusión de los asuntos de la comunidad, con tal de que todos se sometan a las reglas de una discusión que debe siempre volverse universalizable» (PP, p. 198). La institución que ha de dar forma propiamente política a esta discusión organizada es el Parlamento, lugar en el que se representan, se encuentran y se debaten tanto los intereses sociales cuanto las exigencias ecotécnicas y las aspiraciones ético-comunitarias. Entre el cuerpo social y la cabeza política, entre el sentir histórico-tradicional y la eficiencia racional-moderna, le toca al gobierno —en tanto se halla a cargo del bien común— instaurar y organizar, dirigir y finalmente arbitrar una discusión «regulada por la ley, abierta

⁵⁵ PP, p. 203; H. Arendt dice, de manera análoga: «copartícipes del gobierno» (*Essai sur la révolution*, Gallimard, p. 322).

y continua» (*PP*, p. 211) que constituye «la esencia misma del Estado moderno» (*PP*, p. 255). Al tener lugar entre ciudadanos políticamente responsables —«quien participa en ella, pues no se lo obliga a nadie, ha de ser apto tanto para mandar como para obedecer» (*PP*, p. 255)— y al obligarse a universalizar los intereses inmediatos y particulares, tal discusión permite al conjunto de la comunidad encaminarse de manera a la vez realista y razonable hacia «lo moralmente deseable» dentro de los límites de «lo técnicamente necesario» (*PP*, p. 211) y de lo históricamente posible.

No se puede, en esta perspectiva, limitar el ámbito de la discusión política a simples cuestiones de principio, puras y/o desinteresadas; ya que se dan dentro de un Estado moderno, donde los trabajadores son ciudadanos y viceversa, los debates no pueden desligarse de intereses económicos y sociales particulares. Y lo que importa, entonces, es solamente orientarlos hacia su universalización efectiva.⁵⁶ La democracia jurídico-política, en otras palabras, implica también una democratización socioeconómica que apunta a «mejorar constantemente las condiciones de vida para darles a todos los ciudadanos no solamente el derecho, sino la posibilidad de participar en la vida política del Estado».⁵⁷ Y es que la forma legal de la libre discusión no se puede separar del todo, finalmente, de la búsqueda concreta del progreso social: una comunidad de ciudadanos formalmente libres e iguales no puede sino trabajar y luchar sin tregua para reducir, en la medida de lo posible, las desigualdades generadas por la simple funcionalidad técnica de la organización econó-

⁵⁶ G. Kirscher, *FVM*, p. 98, y P. Canivez, *PL*, pp. 213-214. Esta imbricación de lo político y lo socioeconómico es lo que distancia a Weil de L. Strauss, H. Arendt y también, en parte, de J. Habermas.

⁵⁷ *CEW* 4, pp. 116-117, que señala que «la educación, la independencia frente a presiones económicas, el acceso a la información importante» son, entre otras cosas, condiciones efectivas de una verdadera democracia.

mica. Una política efectivamente democrática implica un sentimiento compartido de justicia que intenta traducirse en voluntad razonable de *pesar* activamente sobre las condiciones, inscribiendo pacientemente y sin cesar en el espacio concreto de la necesidad socioeconómica la afirmación y la exigencia siempre por inventar de «la igualdad excepcional» e «incomensurable» de «cualquier uno con cualquier otro». ⁵⁸ Así enfocada, la acción política (razonable) puede definirse como «la (auto)transformación progresiva de una sociedad no igualitaria y reductora —funcional— por una comunidad de ciudadanos libres e iguales que le imponen, en la medida de las posibilidades concretas de la situación, una voluntad de igualdad y de libertad». ⁵⁹

Como se ve, esta acción política ha de enfrentarse al desafío fundamental de juntar y articular, en las circunstancias y las condiciones específicas de una comunidad histórica particular, las dimensiones y orientaciones contrastadas de tres *universales* a la vez imprescindibles y heterogéneos: «el universal concreto e histórico de la moral de la comunidad, el universal (racional y técnico) del entendimiento, el universal de la razón (que exige la posibilidad de una vida sensata para todo individuo, con la única condición que reconozca la legitimidad universal de esta exigencia)» (*PP*, p. 194). No hay ni puede haber para tal tarea la seguridad falsa de un saber, ya sea *absoluto* o *científico*, ni de una técnica adecuada: la contingencia, la complejidad y la imprevisibilidad de la realidad histórico-

⁵⁸ J. Rancière, *Aux bords du politique*. París: Osiris, pp. 45-46, 104, 108 y 110. Se trata, dice Rancière, de un trabajo de «creación continuada» para entretejer el hecho (socioeconómico) y el derecho (ciudadano) dentro de la comunidad siempre por venir de «los iguales». Se pueden ver orientaciones análogas, más cercanas a la problemática y al lenguaje de Weil mismo, en P. Canivez (*PL*, pp. 262-264), quien elabora su reflexión a partir del «derecho natural» y de la tensión constitutiva en él entre conceptos del entendimiento e ideas de la razón.

⁵⁹ P. Canivez, *Eduquer le citoyen*, Hatier, pp. 143-144.

política se oponen por principio a un dominio objetivo. Pero no a una aproximación y orientación razonable y sensata: el desvanecimiento «de la idea de un saber necesario y universalmente válido» es precisamente lo que nos abre a la exploración y al discernimiento de la «prudencia», este «equivalente de la sabiduría en el plano de la acción» (PP, p. 198). Apoyado, pues, en el conocimiento, tan racional y objetivo como sea posible, de la situación y de sus condiciones materiales; inspirado también en los valores históricos propios de su comunidad, y movido por el deseo razonable de una vida «sensata para todos y comprendida como tal por todos» (PP, tesis 39), el hombre prudente —el *phronimos* aristotélico— trata de avanzar y de orientarse en el mundo de la vida ayudado solamente por la brújula de su facultad de juzgar instruida por la experiencia. A fin de cuentas, esta sagacidad, esta sabiduría práctica de un juicio capaz de distinguir lo decisivo dentro de lo complejo, es *la* calidad por excelencia que exige la acción: «la verdadera virtud del hombre de Estado es la perspicacia, esta capacidad de prever, mejor llamada *prudencia* (*phronèsis*), que sabe discernir lo que un día se mostrará esencial, que aprehende lo que importa a la moral de la comunidad y a los intereses del Estado antes de que la *crisis* lo haya revelado a todos y lo haya revelado en un momento donde ya no se trata sino de sobrevivir, y no de buscar una meta para la vida» (PP, p. 197). ¿Será necesario añadir, con Weil mismo, que no siempre coincide esta clarividencia práctica con la (dis)posición de quien ocupa el poder? «No hay ninguna seguridad de que la prudencia esté 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» (PP, p. 197). La responsabilidad, sin garantías, de la comunidad y de los ciudadanos consiste precisamente en actuar, debatir y concertarse, para favorecer al máximo este encuentro *feliz* (afortunado, decían los antiguos) de la autoridad y de la prudencia.

La actitud de interrogar sobre lo universal de la razón dentro de la vida histórica fue una invención griega y judía. Esa actitud es heredada por la conciencia moderna, y ello se expresa en su intento práctico de dar forma efectiva a este *principio* filosófico-religioso: «la justicia y la razón» han de buscarse en adelante «dentro del mundo y no en un más allá». ⁶⁰ Y el Estado moderno, en particular, proviene de este proceso de secularización-inmanentización. De ahí precisamente su carácter paradójico. Por un lado, en tanto va recogiendo los valores de su tradición histórico-cultural, «nuestro Estado es *religioso* y le es imposible no serlo» (CEW 4, p. 113). Pero, en la medida en que se esfuerza por dar configuración moderna, racional y *laica* a tal exigencia, se presenta necesariamente como *a-teo*: ajeno a las convicciones y/o creencias metafísico-dogmáticas, tiende a neutralizar los *dioses* y sus conflictos, apartándolos del espacio público y reservándoles el sitio del *fuero interno* privado (que puede dar lugar, por supuesto, a otro tipo de comunicación y de comunidad). Tal *a-teísmo*, a su vez, no ha de ser confundido con una mera neutralidad axiológica: supone más bien una articulación prudente de la racionalidad técnico-instrumental de la organización —ya que el Estado moderno es «la organización técnica de la comunidad orientada hacia la eficacia» (CEW 4, p. 113)— con la razón final-sensata de la orientación que apunta a un querer-vivir-juntos *bien*. Sigue, pues, en eso una suerte de *religión* ético-política, pero esta no remite ya a ninguna instancia exterior o trascendente para definirse, sino que se presenta como la *religión formal* de los valores inherentes al ejercicio universal de la razón práctica: «la paz al nivel de la comunidad, la

⁶⁰ Sobre este tema se puede consultar sobre todo el gran artículo «*La sécularisation de l'action et de la pensée politique*», en EC 2, del cual me conformo con incluir aquí un pasaje fundamental: «la conciencia de la tarea ha pasado de la religión a la filosofía, o sea a la *razón* que se comprende y se realiza en el plano de este mundo. Este es el sentido concreto que toma la expresión "ateísmo político" dentro de la tradición hegeliana» (EC 2, p. 32).

verdad como criterio del pensamiento, la libertad en vista a la paz común y a la verdad universal como su ideal mismo». ⁶¹ Heredero consciente de tradiciones históricas, organizador y controlador activo de la racionalidad eficiente, comunidad ética de sentido razonablemente compartido, tal Estado sigue finalmente subordinado —subordinándose— a la vida metapolítica de los individuos mismos en busca de satisfacción y de verdad última(s).

Entre la racionalidad socioeconómica de la condición y la razón ética, definida por la tensión entre lo particular de la tradición y lo universal de la conciencia, el sentido de la acción política consiste finalmente en inventar formas de vida comúnmente instituidas que sostengan y permitan un existir-juntos más libre, más justo, más razonable. Apertura, pues, de un espacio democrático, no para encubrir o eliminar los conflictos, sino para acogerlos más bien y darles cabida, para tratarlos y arbitrarlos conforme a reglas públicamente establecidas, forjando para ello «los procedimientos que les permitan expresarse abiertamente y permanecer negociables». ⁶² Se entenderá fácilmente que este tipo de democracia —espaci(amient)o en acto de libertades singulares-plurales, finitas y razonables— no puede seguir ni durar «sin un esfuerzo cotidiano» (PP, p. 219) de todos y de cada uno. Que ello sea así y no pueda ser de otro modo es, tal vez, una de las lecciones más decisivas del pensamiento político de

⁶¹ CEW 4, p. 112. Se podría decir también que la religión *formal* que informa, juzga y agujonea toda política que se quiere razonable es la religión ético-jurídica de la dignidad e igualdad de todos los sujetos humanos. Es una religión cuya función consiste en un despertar crítico mucho más que en una justificación apaciguante: «los derechos del hombre no son una cultura (ni una política). Definen los principios formales que permiten juzgar las políticas (y las culturas); comenzando por la nuestra.» (P. Canivez, *Eduquer le citoyen*, p. 95).

⁶² P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, p. 401. A este respecto, Ricoeur se refiere al pensamiento de Cl. Lefort y a su sugestiva presentación de la democracia como *invención* siempre arriesgada y frágil en tanto está liberada de todo sustento ontológico y/o dogmático.

Weil: en contra de cualquier reificación y sustancialización, apela a una razón cuya *forma* opera como principio universal de información y de transformación, que «remite cada uno a su responsabilidad..., despierta todo sueño dogmático y cuestiona toda espera de salvación mediante una figura sustancial. No hay ni nación electa, ni clase electa»,⁶³ ni Estado electo... Solamente un mundo y una historia comunes y que se proponen como materia por «com-partir», un compartir razonable ya esbozado, sin duda, pero siempre por(hacer ad)venir.

3.4. *Comprensión filosófica*

La realidad es la totalidad sensata que, en el hombre, se revela a sí misma como sensata.
EC 1, p. 318.

Queda por precisar, sin embargo, el estatuto y el sentido de este mundo y de esta historia en los que vivimos, actuamos y nos movemos; cuestión(es) de *filosofía primera*. Y, para llegar a este nivel último de la interrogación filosófica, podemos partir, una vez más, de los planteamientos de Max Weber, los que nos permitirán determinar mejor, por contraste, las posiciones de Weil.

El pensador *objetivo* de la ciencia, de la sociedad y del Estado de la modernidad llega a manifestar, casi a pesar suyo, el trasfondo ideológico-filosófico de sus análisis y enfoques: una especie de lucidez trágica, inspirada esencialmente en el perspectivismo vital y agónico de Nietzsche, que constata y afirma la lucha eterna e irreductible de los dioses-valores. Las culturas y sus significaciones simbólicas (antropología cultural), las épocas y sus visiones del mundo (historicismo), los individuos y sus opciones singulares

⁶³ A. Tosel, en *AEW*, p. 287.

(existencialismo), no hay nada que pueda escapar de la *ley* trágica de la finitud: la diversidad y la relatividad de todo se dan bajo el signo de la exclusión y del conflicto. Tenemos allí una versión todavía alta y fuerte de lo que tiende a reducirse para *nosotros* a la simple indiferencia que proclama «a cada uno sus gustos y valores». Y, una vez más, también, intentaremos mostrar cómo Weil opone a esta visión trágica (nietzscheana) de la finitud el enfoque más optimista de una razón ético-práctica (kantiana) que juega, trabaja y lucha en el corazón mismo de la historia (aportes hegeliano-marxianos).

Para Weil es un logro decisivo del pensamiento weberiano el haber señalado que, detrás de las construcciones abstractamente objetivas y eficaces del pensamiento científico, hay siempre una opción y un interés: «M. Weber ha demostrado que es siempre una decisión la que forma el fundamento de los juicios del tipo “importante para la evolución”, “causalidad adecuada”, “hecho histórico”, etc.» (EC 1, p. 218). No hay, en efecto, historiografía que no remita a valores que guían y orientan la selección y el relato de los hechos; a fin de cuentas, no hay una, sino varias formas de escribir la historia, porque cada historiador «ha de decidirse libremente y siendo responsable únicamente frente a sí mismo».⁶⁴ A lo que se podrá objetar, de inmediato, que tal decisionismo voluntarista corre el riesgo de olvidar que nadie parte nunca de la nada (mito de la *tabula rasa*) y que «la decisión no precede la historia, sino que se constituye constituyendo la historia» (EC 1, p. 218), siempre en el contexto y sobre el suelo de una tradición y una memoria vivas que sostienen la imaginación narrativa. Aun así, retrucarán los teóricos del *polemos* histori(ográfi)co, habrá que reconocer la parcialidad y la conflictividad de esos valores culturales que informan los relatos históricos y sus supuestos implícitos: «ninguna narración se halla libre de supues-

⁶⁴ PR, p. 189, donde se añade: «Basta con nombrar, entre muchos otros, a Nietzsche o a M. Weber, o también a K. Mannheim, para ver de qué se trata».

tos, de aquellos valores que, apenas son desarrollados, se presentan como teoría de conjunto, como metafísica de la sociedad y de la historia... Entre esas tablas de valores (que constituyen la narración como tal) no hay reconciliación posible y el conflicto sigue» (PR, p. 186). El ordenamiento, tanto racional como narrativo y lingüístico, no es sino la superficie que oculta (mal), detrás y debajo de ella, la vida trágica e irreconciliable de individuos y grupos apasionados y exclusivos.

En términos más propiamente filosóficos, se efectúa así la asunción de la *condición* dentro de la *inteligencia*, primero, y de la *personalidad*, después. En un comienzo, el mundo presuntamente objetivo de la condición racional llega a remitir a mundos diversa e inconmensurablemente interesados e interesantes; y la neutralidad objetiva del saber se hace «inteligencia libre de todo interés» (LP, cap. 11, p. 264), curiosidad intelectual sin límites que «se interesa por el mismo interés, por los intereses que conforman la vida, sin tener ella misma otro interés en la vida sino el que halla a través de los intereses de los otros» (LP, cap. 11, p. 268). Describe, pues, esos intereses-mundos en su equivalencia esencial y radicalmente relativa, de tal modo que para orientarse a sí misma dentro de esta diseminación caótica, no le queda sino el heroísmo de una autoafirmación que es y se sabe racionalmente insostenible: para escoger sus propios dioses dentro de este politeísmo totalmente agónico que es la historia, la *personalidad* no podrá contar con ninguna justificación exterior y tendrá que reivindicar el mero hecho de su propia existencia en tanto arbitrariedad valorativa «libre de toda determinación» (PM, p. 95).

A esta curiosidad de la *inteligencia* y a este decisionismo de la *personalidad*, Weil opone la reflexión de un juicio que comprende y se comprende dentro de un mundo histórico vivo, en el que «los hombres pelean entre sí por valores, pero no en un combate insensato; se combaten dentro de una historia viva y sensata» (EC 1, p. 292). En vez de apoyarse en la abstracción vacía y negativa de una libertad meramente indeterminada, hay que partir de la libertad efectiva como «libertad de determinarse *dentro* de las determinaciones

que son tuyas» (*PM*, p. 95); libertad históricamente interesada, pues, y que experimenta y sabe que es «a partir de la historia pasada y contada» como nos vamos instruyendo y formando «en miras a la historia por venir» (*PR*, p. 184). La fuente primera del conocer no es la racionalidad objetiva y legal, sino la memoria viva, con sus narraciones de un pasado que nos envuelve y nos conforma: «infinitamente más antiguo, más original y más fundamental» (*PR*, p. 188) que cualquier saber historiográfico es el existir mismo y el interés histórico que nos constituye. Nuestro modo de vivir y de ser *es* historia, de tal suerte que «el pasado no es un mar de datos, sino que tiene significado para el narrador y para el oyente, para nosotros que vivimos acontecimientos (y no leyes o estructuras), que producimos nosotros mismos acontecimientos, que somos acontecimientos» (*PR*, p. 187). Es solamente sobre «el suelo del pasado contado, (sobre) la tierra fecunda de la narración» transmitida que podemos «fijarnos metas, imaginarnos ideales, soñar nuestros sueños» (*PR*, p. 185). Recíprocamente, además, no nos interesamos por nuestros antepasados ni preguntamos por nuestro(s) origen(es) sino «a partir de lo que deseamos o queremos o rechazamos, o sea a partir de nuestro porvenir» («Réflexions sur l'histoire», artículo inédito, en adelante «RH», p. 9). Y la auténtica «grandeza de la historia siempre por narrar de nuevo»⁶⁵ consiste en que no es simple objeto de saber, sino medio de vida y de formación para seres vivos, sufridos y activos, afectados y apasionados, y que tratan de alzar sus vivencias al nivel del sentido razonable mediante la palabra y sus relatos. Se puede afirmar que la motivación última de nuestro interés en la historia no es la mera curiosidad científica, sino una preocupación existencial; lo que buscamos, en ella y a través de ella, es nuestra *pro-veniencia*, nuestros orígenes, lo que nos puede permitir ubicar-

⁶⁵ *PR*, p. 191, donde ha de notarse la cercanía con el pensamiento nuclear de Ricoeur en *Temps et récit* (Seuil). Es verdad también que detrás de ello lo común es la sombra inmensa de Hegel junto con todos los problemas del historicismo posthegeliano.

nos y orientarnos mejor en nuestra vida. Y es que no podemos llegar a nosotros mismos sino mediante este rodeo que nos devuelve a nuestra situación y a nuestra condición esencialmente históricas: «la historia que escribimos es siempre, en el fondo, nuestra propia autobiografía intelectual y política, un intento de llegar a una comprensión genética de nuestra propia manera de vivir, de actuar y de sentir» (PR, p. 196). Siendo la historia viva este espacio común del existir compartido, solo dentro de ella se puede dar el círculo hermenéutico-existencial por excelencia: «yo comprendo mi situación a través de la historia y la historia a partir de mi situación» (EC I, p. 217).

He aquí algo que da un sentido distinto a la diversidad irreducible y a la polémica de los relatos históricos. Pues ella atestigua una búsqueda que se va abriendo, tal vez a pesar suyo, a la extrañeza y a la alteridad, hasta experimentarlas como constitutivas de uno mismo. Yo no trato solamente de llegar históricamente a mí mismo, sino que esa misma búsqueda me hace solidario con los otros y nos descubre unos a otros como caminantes y partícipes de una aventura común. A través de la distancia, de la diversidad y hasta del conflicto, se abre camino cierto deseo de reconocimiento recíproco. Se deja entrever un nosotros que pasa por el *polemos* y anhela convertirlo en diálogo: «nuestra autoconciencia... sabe que no es ella misma sino como dividida en sí misma y en diálogo polémico consigo misma» (PR, p. 190). Los relatos parciales se exponen unos a otros en una especie de *Auseinandersetzung* sin fin a través de la cual se busca y se forja la comunidad humana: «la pluralidad de los relatos es como un autoanálisis de la humanidad, que intenta así descubrir lo que la mueve sin que ella sepa explícitamente de qué se trata» («RH», 12). Negativamente por lo menos, se experimenta una exigencia de apertura que no excluya a ningún otro; y aparece positivamente el «ideal de una historia en la cual habrían de encontrar su sitio... todas las historias particulares, todas las perspectivas» (PR, p. 190), todos los acontecimientos, todas las existencias...

Tomar en serio la historia —vívida y contada, sufrida y haciéndose, pasada y siempre por venir—nos lleva así a la idea de una universalización efectiva que, más allá de la abstracción universalmente racional (entendimiento) y de las particularidades concretamente exclusivas (tradicición), «conocería y respetaría la particularidad, el valor universal de la particularidad» (EC 1, p. 189). Hace falta, sin embargo, pensar la posibilidad y el sentido razonable de esta «liberación» (EC 1, p. 192) de las particularidades histórico-culturales. Y eso nos remite, a fin de cuentas, a una reflexión de antropología filosófica sobre el modo de ser (histórico) propio del animal humano. Se da allí la siguiente paradoja sensata: únicamente un ser de palabra, que pertenece inevitablemente a una tradición determinada (situación finita), es capaz de ubicarse, decidirse y orientarse en la historia, y al mismo tiempo puede cuestionarla, relativizarla y elevarla a cierta autoconciencia crítica gracias a una razón a la vez finita e indefinidamente abierta a una universalización efectiva: «el hombre, dentro de la particularidad de su historia, es un animal razonable» (EC 1, p. 231). La razón es, en este sentido, «lo que libera (puede liberar) al hombre de la contingencia de la perspectiva, no porque suprime la particularidad, sino porque la comprende» (EC 1, pp. 229-230) y la juzga.

Esta paradoja había sido ya en parte percibida y señalada por los griegos, y es el viejo Aristóteles, en particular, quien sabía explícitamente del alma como *panta pòs* y, por lo tanto, de una *naturaleza* humana irreductible al simple determinismo físico de la condición animal, ya que «se crea y se mantiene mediante el lenguaje» (EC 1, p. 36) como medio constitutivo del *entendimiento* comunitario. Esta universalidad razonable del *logos*, sin embargo, se mantenía dentro de los límites de un mundo a la vez político (ciudad-polis) y ontocosmo-lógico (*physis*) estático y circular: incluso la orientación práctica dentro de la contingencia sublunar había de comprenderse finalmente como parte del orden universal y de su regularidad, al que solo la teoría contemplativa podía tener verdaderamente acceso.

De ahí el aporte, tan decisivo, por otro lado, de la conciencia judeocristiana, que sustituiría el *kosmotheoros* helénico por libertades históricas que se crean en un proceso abierto e irreversible (linealidad). Ahora bien, como sabemos, «para nosotros, en nosotros, estas dos tradiciones se han fusionado. El principio de la preeminencia del discurso racional y la idea de universalidad, sobreviviendo a la muerte del cosmos eterno, han dado a luz un ideal que pone el acento sobre la acción» (PR, p. 199) como transformación libre, inmanente e indefinida de las condiciones naturales y sociohistóricas. Ha llegado, sin embargo, el momento —¿postmoderno?— en que esta potencia racional aparentemente sin frenos empieza a comprobar sus contradicciones, a experimentar y luego a medir eventualmente —¿razonablemente?— sus límites constitutivos: «la linealidad, después de haberse rebelado en contra de la circularidad», experimenta que «no por ello es capaz de eliminarla» (PR, p. 222). Entre la circularidad y la linealidad, irreductible tanto a la mera razón teórica cuanto a la simple libertad racional-productiva, el hombre contemporáneo está invitado a descubrirse y pensarse como «libertad dentro de la condición» (EC 1, p. 196), apoyado positivamente en la racionalidad efectiva de esta condición, pero capaz al mismo tiempo de transformarla y orientarla finalmente en razón viva e integral. Esto se deja traducir también a una dimensión histórico-política: para una libertad así, razonablemente finita, es posible e importante discernir ya *algo* de razón y de justicia en las formas legalmente instituidas de las organizaciones sociopolíticas y en el *sentir* ético-comunitario que les corresponde (sin reducirse a ellas); pero hace falta todavía, al mismo tiempo —hará falta siempre— descubrir y denunciar críticamente y sin tregua la violencia y sus manifestaciones presentes para poder, precisamente, llevar a una mayor autoconciencia crítica y a más universalidad efectiva este aun incipiente proceso histórico de racionalización sensata.

En este punto, mediante la reflexión antropológica esbozada, la conciencia histórica desemboca más explícitamente en autoconciencia filosófica. La condición social (moderna) ha de entenderse

aquí como base y suelo de una acción histórico-política a la vez finita y razonable que trata de articular prudentemente lo justo, lo eficiente y lo sensato (cf. tesis 39 de *PP*) en una lucha inacabada dentro y en contra de la violencia efectiva todavía reinante. Y esta acción misma ha de dar lugar entonces a una reflexión radicalmente problemática: «consciente de sus presupuestos, de su opción fundamental» (a favor de la universalidad razonable) la filosofía (política) llega a «ver un problema en la política, en la construcción de una comunidad justa y libre, y en que sus miembros la reconozcan como justa y fuente de libertad razonable para ellos» (*EC 2*, p. 418). Las conductas y prácticas políticas de las comunidades históricas no se prestan aquí solamente al conocimiento (científico) y/o a la interpretación (teórica), sino a una comprensión (filosófica) a la vez relativizante y universalizante; pues trata de pensar no solamente *el* Estado, sino la historia misma de los Estados, y juzgarla a la luz de la universalidad humana en su sentido más amplio. Y la *Lógica de la filosofía* forja para ello el tipo ideal y la categoría de la *acción* (cap. 16) con el fin de proporcionar a la efectividad político-histórica el pensamiento coherente que exige y merece en tanto lucha por la liberación histórico-razonable de la(s) comunidad(es) humana(s).

En tanto categoría-actitud, la *acción* ha de ser pensada como heredera de la intención universalmente razonable expresada por el *absoluto*, pero llevándola a una realización práctica efectiva: «no se opone al Saber Absoluto, sino a la actitud de quien se satisface en este saber» (*LP*, cap. 16, p. 404). Dentro de la finitud concreta, en parte irreductible, de la *condición*, sabe que «la libertad» no existe sino como «liberación» (*EC 1*, p. 196) en un proceso histórico sin fin en el que la filosofía (especulativa) halla su más alta actualización: «la filosofía se realiza y se acaba dentro de la acción... Toda huida está prohibida... No hay actitud más allá de la acción» (*LP*, cap. 16, p. 404). Formulaciones nítidamente radicales que remiten evidente y conscientemente a la filosofía marxiana de la praxis, pero depurándola simultáneamente de sus tendencias y/o tentaciones a la vez

cientificistas y mesiánico-escatológicas,⁶⁶ por haber pasado la *Lógica*, mediante una inversión significativa de la historia cronológica, a través de la prueba decisiva de lo «finito».⁶⁷ La coherencia lógica del sistema y la apertura poética de la existencia se enlazan aquí en la búsqueda práctica de «un porvenir que sea presencia en la libertad del sentimiento» (*LP*, cap. 16, p. 413). En la medida en que apunta a la universalidad efectivamente humana de la razón sensata, esta filosofía *en acto* vivo intenta reducir, transformar y/o educar la violencia bajo todas sus formas, con el fin de hacer surgir un mundo donde los individuos vivos, realmente existentes, puedan alcanzar y desplegar todas las potencias creadoras de su espontaneidad.⁶⁸ Nada más ajeno a ella, pues, que el totalitarismo ideocrático que tratará de usurpar su nombre para encubrir y disfrazar su propia violencia, pero que la reemplazará, en realidad, «por otra categoría-actitud, la *obra*, por ejemplo, que se sirve entonces del discurso de la *acción* para construir un mito».⁶⁹ No es mito, en efecto, el mantener razonablemente la *tensión* que atraviesa y constituye la *acción*: apun-

⁶⁶ Weil intenta, pues, a través de la categoría de la *acción*, articular, sin confusión ni separación, dimensiones (científicas, políticas y filosóficas) por cierto presentes, pero insuficientemente *distinguidas* en el pensamiento de Marx, donde «la articulación entre conducta (política) de la acción dentro de la condición, elaboración (científica) de una teoría de la condición y reflexión (filosófica) del sentido razonable como tal permanece problemática» (A. Tosel, art. cit., p. 1167). Dicho de otro modo, se esfuerza en *pensar* la práctica (teórica) que Marx *pone en obra* cuando «vuelve de Hegel a Kant, pero sin reflexionar esta vuelta» (A. Tosel, l. cit., p. 1171).

⁶⁷ *LP*, cap. 15, p. 389. Con esto no se trata de minimizar en absoluto las críticas tajantes de Weil al *pathos* abstractamente heroico y arbitrario del decisionismo voluntarista de Heidegger, sino de señalar que, aun así, este «pensamiento de nuestra época» radicaliza unilateralmente una preocupación (por la finitud) que «se quedará como un aspecto esencial de la filosofía de Weil mismo» (P. Canivez, *PL*, pp. 52 y 69).

⁶⁸ Cf. P. Canivez, *PL*, p. 87.

⁶⁹ *LP*, cap. 16, p. 409, n. 3. Propio de la *obra*, en efecto, es el intento de elaborar un tal discurso *mítico*, simple instrumento de movilización total, «discurso que no dice nada sino que hay que crear y que los otros han de subordinarse a la creación con

tar a un sentido final «más allá de toda acción» (*PP*, p. 259), anhelar como meta y horizonte de sentido una *presencia* experimentada precisamente como ausente, pero quedándose siempre firmemente anclado en el movimiento inacabado de la praxis histórica concreta (finitud).

Es imposible, en esta perspectiva, reducir la política a lo que no es sino *uno* de sus componentes: la simple discusión técnico-racional de asuntos e intereses socioeconómicos por gestionar y administrar lo más eficazmente posible. Para «pensar la acción» y permitir «a la política entenderse a sí misma» (*PR*, p. 295) como actividad razonable, hace falta prolongar la discusión del entendimiento mediante el diálogo de la razón que debate sobre valores, convicciones, creencias y sabidurías. Toca entonces a los *hombres de cultura* —preocupados por la integralidad existencial e histórica de la vida humana— invitar a que el debate meramente político se supere a sí mismo hasta erigirse en cuestionamiento radical y sensato. Sin olvidar ni menospreciar lo político como técnica de administración de los asuntos comunes, se trataría de abrirlo y educarlo en el tratamiento de cuestiones más difíciles, decisivas y fundamentales: «¿qué es el Estado, qué es la libertad, qué es la dignidad del hombre, qué es la paz y a qué precio hay que comprarla, qué es la nación y a qué condiciones la tradición nacional puede sobrevivir en un mundo que, en el plano de las ciencias, ha devenido a-nacional, cómo esta unidad del mundo técnico puede y debe actuar sobre la política nacional, cuál es la meta de la vida y del trabajo de la comunidad?».⁷⁰ Reinsertada, pues, en su medio vital —la historia de las comunidades cultura-

todo lo que tienen y son (y hacen)» (P. Canivez, *PL*, p. 66). Se notará la agudeza de Weil en aproximar así, sin confusión alguna, los mitos *nazis* (Hitler) y *comunistas* (Stalin).

⁷⁰ *PR*, p. 293. Como se ve, el conjunto de estos interrogantes —de 1952— alude exactamente al enfoque, a los análisis y a los planteamientos de la cuarta parte de *PP* (1956).

les— la política pensada obliga al pensamiento a volverse pensamiento del sentido; con la tarea y el reto de «pensar dentro del diálogo las diversas sabidurías, las evidencias opuestas», sabiendo que «pensar no significa otra cosa sino confrontar los pensamientos y recogerlos juntos» (PR, p. 17) dentro de la «forma vacía» (LP, cap. 17, p. 423) del sentido. Sin mitologización ni ontologización o sustancialización indebida y sospechosa, el sentido aparece aquí como la simple condición de cualquier inteligibilidad y de cualquier *entendimiento*, esto es, como el elemento formal de toda creación histórica sensata, política y/o poética: si se puede hablar de una «historia sensata» —y Weil no abandona este tipo de formulación clásica— no es «porque la Razón —con mayúscula—, exterior o anterior al tiempo y a la historia, le hubiera prescrito o insuflado un sentido, sino porque el hombre, pensando, actuando, trabajando, ha vuelto sensato el mundo que ahora habita» (EC 1, p. 136). Entre las significaciones histórica y poéticamente inventadas y el sentido pensado como su presupuesto lógico, la relación no puede ser sino de unidad dialéctica, sin separación ni confusión: «el sentido no existe sino como difractado en las significaciones, significaciones finitas, históricas, devenidas y siempre en devenir, particulares, buscadas y encontradas por seres interesados» (EC 1, p. 319). A partir de las significaciones ya forjadas y con miras a nuevas significaciones todavía por inventar y crear es como puede surgir este pensar del sentido como tal, que no es un conocer o un saber objetivo, sino una exigencia teórico-práctica inseparable de una apuesta razonable y creyente; pues «sin una fe de este tipo, la pregunta por el sentido no puede ni siquiera plantearse».⁷¹

⁷¹ PR, p. 276. La *fe de este tipo* alude evidentemente a la *fe de la razón* kantiana. Se puede hallar acentos afines en textos de M. Weber que subrayan que, si *hay* sentido(s) sociohistórico(s), no puede(n) darse a contemplar, sino solamente a inventar: «el destino de una época de civilización que ha probado el fruto del árbol del conocimiento lleva a saber que no podemos leer el *sentido* del devenir del mundo en el

Pero este esfuerzo teórico —pensar del sentido en tanto pura forma dialógica— no es sino *un* aspecto de la filosofía; más profundo y más fundamental todavía es en esta el interés vital-existencial por la sabiduría práctica misma, por «la vida del hombre razonable» (*LP*, p. 438). Para Weil, no se trata en absoluto de imaginarse este *fin* último de la filosofía como una especie de *gracia* arbitraria, excepcional y extraordinaria; este acuerdo entre discurso y vida (*LP*, p. 436), esta coherencia entre pensar y existir, es una posibilidad siempre abierta para cualquier libertad razonable. Sin dejar el mundo ni la historia, ni la condición ni la acción ni el discurso, el *sabio* weiliano, «hombre del sentido, hombre de la presencia» —del sentido presente y de la presencia sensata—, no es sino el hombre mismo en la medida en que se «abre» (cf. *LP*, p. 439) libremente, dentro de la condición común y de su situación concreta, a la verdad del mundo y al sentido de la acción. Estamos ante una sabiduría de vida finita y razonable que no se somete servilmente (al destino) ni se impone soberanamente (al mundo), sino que acoge simplemente el don y la venida siempre nuevos de la «presencia», conformándose y ajustándose sin cesar a la totalidad multidimensional, abierta y sensata que es la «realidad» viva,⁷² pensable, sí, pero radicalmente irreductible a todas las construcciones del entendimiento.

resultado, por más perfecto que sea, del estudio que hacemos de él, sino que *debemos ser capaces de crearlo nosotros mismos*» (*WL, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübinga: Mohr, p. 154). Claro está, sin embargo, que la insistencia es más nietzscheana en Weber, en la medida en que se queda en una mera oposición (leer/crear, pasado/porvenir). Kant, por ejemplo, y Weil detrás de él, intenta(n) matizar esta oposición con la ayuda decisiva del *juicio reflexionante*.

⁷² Cf. especialmente los dos hermosos textos titulados «De la réalité» (*EC 1*, pp. 297-323) y «Philosophie et réalité» (*PR*, pp. 23-57).

Envío

*Necesitamos un discurso que dé sentido
a nuestro trabajo, a nuestra victoria,
a nuestra vida.
LP, p. 42.*

Tratemos de resumir. Para Weil, hay en el conjunto de nuestra historia un giro decisivo que lleva a un cambio fundamental de paradigma político-cultural: el que nos hace pasar de la razón contemplativa de los antiguos (que ubica el individuo y la ciudad dentro del orden cosmo-ontológico) a la racionalidad ecotécnica (que produce una sociedad mundial). Con los problemas y las contradicciones que se generan a partir de allí, la *condición* es de todas formas el destino moderno y el desafío específico que ha de enfrentar un pensamiento que se quiere efectivamente razonable y responsable.

En este contexto general, el desarrollo y los avances de las ciencias —y particularmente de las ciencias sociopolíticas— han de considerarse instrumentos teóricos valiosos e indispensables para medir mejor —de manera más lúcida y realista— el funcionamiento y el peso de las nuevas estructuras que van surgiendo y forjándose. En su intención fundamentalmente objetiva, esta racionalidad del entendimiento procede así a una desmitificación y a un desencantamiento del mundo que una razón en pos de vida sensata no debe rechazar, sino acoger, criticar y orientar *de otro modo*. Redescubrir las dimensiones a la vez ética e histórica, política y cultural, de una razón que se eleva a la altura de la humanidad efectiva: he aquí la tarea fundamental de una filosofía práctica contemporánea. Sin escoger entre creencias tradicionales y secularizadas, sin pretender tampoco un intelectualismo supuestamente desinteresado, toca al filósofo del sentido *pensar* —y hacer pensar— la crisis *vivida* por el mundo común.

Inseparablemente práctico y teórico, este pensar se vive y se ejerce dentro de una *responsabilidad* conscientemente ético-política

de la cual podemos subrayar simplemente tres aspectos fundamentales. (1) En un primer nivel, ya decisivo, se trata de discernir y de *hacer ver* la problemática de la época, sus dimensiones, su complejidad, etc. con la convicción de fondo de que «la toma de conciencia... es la intervención más importante que hay en esta vida» (PP, p. 123). (2) En un nivel más específicamente ético, el filósofo ha de contribuir, a su manera, a la *educación* de sujetos libres y razonables, ciudadanos a la vez de su Estado y del mundo: existencias conscientemente ubicadas, capaces de juzgar y actuar prudentemente, preocupadas en elevar y universalizar en la medida de lo posible el *sentir* moral de su comunidad y de la humanidad. (3) Por último, de manera más propiamente política, el filósofo, pensador lúcido y crítico de los logros, avances y límites de la razón en la historia pasada y hasta en la actualidad, se esfuerza en medirla y presentarla en tanto *fuerza ético-política* con la cual todos han de contar, lo quieran o no. Y para contribuir a darle más peso efectivo, participará esencialmente —a su manera, como *hombre de cultura*— en los diálogos razonables susceptibles de cuestionar y modificar las discusiones meramente técnicas de los políticos. Tal fue, por lo menos, a mi parecer, la intención —y la práctica— política de la filosofía de parte de Eric Weil, pensador a la vez comprometido y distanciado, preocupado por vivir y pensar razonablemente las exigencias y los desafíos de su tiempo, juzgándolo y orientándolo desde dentro. Puede ser que este *estilo* de filosofar esté todavía por delante de nosotros.

Capítulo Cuarto

Finitud de la existencia y sentido de la acción

*Sucedee en filosofía que maestros involuntarios le enseñan
más a uno que tantos maestros que lo son expresamente.
Mi maestro involuntario fue Adolfo Hitler.¹*

Lo que se ha dado en llamar *el asunto Heidegger* vuelve periódicamente a la escena de las discusiones intelectuales en Francia. Y la bulla mediática a la cual eso da lugar no debería impedir que se realice también un esfuerzo y un trabajo de discernimiento filosófico de las cuestiones en debate. Antes de tomar para ello como hilo conductor el pensamiento exigente de Weil, hace falta recordar el *conflicto de las interpretaciones* que se han enfrentado al respecto, para ordenarlas en una tipología y destacar lo que está en juego en ellas así como el sentido que pueden tener.

El conocido libro de Victor Farias sobre *Heidegger y el nacional-socialismo* puede servirnos de punto de partida. Apoyándose en cierto número de documentos groseramente interpretados, Farias pretende *demostrar* la conformidad total del pensamiento heideggeriano con la ideología nazi. Si a pesar de sus confusiones metodológicas y su insignificancia filosófica este libro pudo sacudir la *inteligentsia*

¹ E. Weil. Declaración indicada por M. Barale y retomada por L. Sichirollo en *CEW* 4, p. 29.

francesa, ello fue porque su tesis chocaba frontalmente con una *ortodoxia* que no era mucho más matizada. Jean Beaufret y sus discípulos, en efecto, casi habían logrado imponer en Francia —en contra de lo que denunciaban como «la conspiración de los mediocres»— la idea de que la *zoncera* (*Dummheit*) de Heidegger —su compromiso con el régimen hitleriano—, limitada a algunos meses de ilusión, se reducía a un paréntesis sin importancia que no tenía estrictamente nada que ver con la grandeza innegable de su pensar.² Entre esos dos polos extremos, ha podido entonces desplegarse el abanico de interpretaciones menos macizas y monolíticas, sin que termine por ello la oposición entre los defensores (proclives a una crítica *comprensiva*) y los detractores (que insisten más en una comprensión *crítica*).³

De esos debates, a menudo apasionados, emergen varias cuestiones que se trata por lo menos de poner en orden. Unas van más por el lado histórico-biográfico: raíces, duración, intensidad e importancia del compromiso nazi de Heidegger; huellas de antisemitismo en su comportamiento; orgullo, límites y contradicciones del individuo, especialmente con su negativa a toda explicación que no fuese justificación, etc.⁴ Otras, más importantes, remiten a la reflexión filosófica: ¿qué ha podido permitir ese *encuentro* entre ese pensa-

² F. Fédier es actualmente el representante más conocido y más significativo de esta posición.

³ Para observar un ordenamiento a la vez histórico y sistemático de estas interpretaciones, remito especialmente a J.P. Salgas, «Heidegger en France», en *Encyclopaedia Universalis*, París, p. 86. Sobre el mismo tema se puede ver también el texto de J. Quillien, «Heidegger, le nazisme et la pensée française», *Germanica*, PUL, 1990. Se pueden considerar *defensores* críticos a autores como Ph. Lacoue-Labarthe, J. Derrida, G. Granel, P. Aubenque o J. Taminiaux; los *detractores* más o menos comprensivos serían P. Bourdieu, L. Ferry y A. Renaut, J. Habermas y otros.

⁴ Los estudios biográficos de H. Ott y de R. Safranski constituyen hasta ahora los trabajos más esclarecedores al respecto.

miento y la barbarie nacional-socialista? ¿puede oponérsele otro tipo de comprensión, filosóficamente más adecuada y justa, de nuestro tiempo y sus contradicciones? Sin olvidar, por supuesto, aquellas que pueden girar en torno al trasfondo propiamente francés de un debate que lleva a los unos (antihumanistas) a salvar al pensador a expensas del hombre, dentro de una estrategia de denuncia de la modernidad (democrático-liberal), mientras que los otros (neokantianos) se esfuerzan en satanizar una filosofía que caricaturizan y desconocen ocultando su potencial de cuestionamiento radical...

Es en torno a la dificultad fundamental y decisiva de la relación entre la teoría (filosófica), la realidad (sociohistórica) y la praxis (política), que he escogido centrar esta exposición. Tomando como guía la *explicación* (*Auseinandersetzung*) de E. Weil con el pensamiento de lo finito en tanto que expresa —más que comprende, menos aun juzga y orienta— la originalidad problemática de nuestra época.

4.1. «El caso Heidegger»

Es el lenguaje nazi..., no es la filosofía nazi.
Lignes (L), pp. 140-141.

En julio de 1947, el número que la revista *Tiempos Modernos* dedica a Heidegger comprende, entre otros, un estudio de E. Weil (pp. 128-138); la revista *Lignes* lo volverá a publicar en febrero del 1988, aunque sin lograr por ello que se reconozca su verdadera importancia.⁵ En su deliberada concisión, este artículo se dirige a lo esencial: a través de *El caso Heidegger* (tal es su título), se trata de evaluar la

⁵ Así es como el libro de D. Janicaud titulado *L'ombre de cette pensée* (J. Millon) no la cita, aun cuando su tesis central (la de una «a-política originaria» del pensamiento heideggeriano) le es relativamente cercana. Y el trabajo sugerente de R. Wolin sobre *La politique de l'être* (Kimé) la ignora igualmente.

responsabilidad del pensamiento (filosófico) en su relación con la historia y con el mundo sobre los que mal que bien tiene que *responder*. El juicio final será severo, pero evitará las caricaturas simplificadoras y se mantendrá en un nivel razonable de honradez y de esfuerzo de explicación.

Notemos primeramente que Weil conocía desde dentro —por experiencia y análisis— la realidad sociohistórica (alemana) de la cual Heidegger intentó hacerse el guía filosófico. Igual preocupación tenía por lo que llamaremos —demasiado rápidamente— cuestiones de *sentido* radical: era sobre un telón de fondo posthegeliano de finitud y de violencia cómo había que interrogar —sin dogmatismo ni positivismo— la situación político-espiritual de la época. A partir de allí, sin embargo, habrían de enfrentarse sin concesiones dos aproximaciones filosóficas violentamente contrastadas: al romanticismo de la intensidad y de la profundidad trágica(s) que apela a las fuerzas sacralizadas de la vida, de la tierra y de la sangre, hacía falta oponer las capacidades judicatorias de una razón esclarecida y en pos de universalidad concreta;⁶ todo ello sin perder conciencia vigilante de los abismos vertiginosos de la época que dicha razón debía explorar y enfrentar.

Weil empieza reduciendo los *hechos* a un mínimo esencial: el compromiso de los años 33-34, con el famoso Discurso del Rectorado y la serie de llamados a la juventud que acompañaron y siguieron a dicho pronunciamiento. Se halla ahí signos innegables de una adhesión explícita, convencida y hasta militante al régimen establecido, así como la ilusión —prueba de ceguera política insólita en un inte-

⁶ Mi exposición se apoya esencialmente en los mismos textos de Weil, tratando de poner de relieve su inspiración lógica. Heidegger no se ha expresado jamás sobre las orientaciones teóricas y prácticas que atraviesan la obra de Weil, especialmente su gran *Lógica de la filosofía*. Es muy probable que no hubiera visto en ellas sino una regresión sistemático-racionalista demasiado clásica, anacrónica, inadecuada en todo caso a las exigencias abismales de nuestro destino epocal.

lectual de este nivel— de que existía allí un amplio movimiento de regeneración espiritual del pueblo alemán, al que había que acompañar contribuyendo a su radicalización y su clarificación.⁷ En el conjunto de estos textos de propaganda, Weil reconoce sin dificultad «el lenguaje nazi, la moral nazi, el pensamiento (*sit venia verbo*) nazi»; rehúsa, sin embargo, identificarlos con «la filosofía nazi» (*L*, pp. 140-141), pues mantiene firmemente la diferencia que separa a la filosofía de la existencia (de *Sein und Zeit*) de su inversión en el molde de la ideología nacional-socialista.

Hay que pasar a una segunda serie de *hechos*: terminada la guerra, el acusado defiende su causa, intenta explicarse y justificarse, termina por pedir que se reconozca su inocencia. Si se ha equivocado, es solo en torno a su capacidad de influir, en tanto filósofo, en la orientación del movimiento sustituyendo una inspiración filosófico-existencial (la autoafirmación del ser—allí nacional-popular) a una doctrina biorracial. Este fracaso es el que lo lleva a quejarse de que «el nazismo haya sido ingrato con él» (*L*, p. 141) y de que «el patrón» no haya querido concederle aquello que solicitaba implícitamente, o sea «el sitio y la función de Führer del Espíritu Alemán».⁸

⁷ Conformémonos aquí con dos manifestaciones particularmente significativas de Heidegger mismo. La primera es esto que confiaba, el 4 de mayo del 33, a su hermano Fritz: decía tener la «convicción de que solamente pasando por allí (la adhesión del 2 de mayo de 33 al NSDAP) será posible aportar al movimiento en su conjunto saneamiento y clarificación» (indicado por Tietjer y retomado por F. Fédier en su prefacio a los *Écrits politiques*, Gallimard, p. 75). La otra es de 1945: «creía que Hitler trascendería el partido y su doctrina y que esta corriente podría ser orientada hacia otras vías intelectuales, que una forma de responsabilidad occidental saldría a la luz fundándose sobre la renovación y la reunión» (*Écrits politiques*, pp. 207-208). Lo cual habría sido, añade el mismo texto, «un error reconocido ya desde los acontecimientos del 30-06-34», fecha correspondiente a la Noche de los Cuchillos Largos.

⁸ *L*, p. 142. Sueño, dicho de otro modo, de una distribución de la *Führung* político-espiritual, el uno, Hitler, «formulando y dirigiendo la ideología»; el otro, Heidegger, «enunciando y dirigiendo la filosofía» (J. Quillien, art. cit., p. 140, n. 26). Se consultará

En cuanto a lo demás, especialmente la política autoritaria y expansionista del Tercer Reich y sobre todo su empresa de exterminio sistemático de los pretendidos «subhombres», ni siquiera será evocado.

Y para Weil, lo propiamente «pavoroso» (*L*, p. 142) del caso Heidegger no es tanto lo que ha hecho —no ha sido el único en equivocarse— como su manera de defenderse rehusando cualquier autocrítica efectiva. No ha cedido al racismo ni al antisemitismo biológico, cierto; pero persiste implícitamente en su apoyo filosófico tanto al *Führerprinzip* como al «nacionalismo imperialista»,⁹ con la convicción de que el *heroísmo* de una autoafirmación existencial resuelta tal vez hubiera podido proporcionar a la política nacional-socialista la *legitimación* auténtica que ella, por desgracia y equívoco, había buscado en una antropología biomaterialista. Masas manipuladas, una puesta en vereda organizada y movilizadora, junto con una ideología menos grosera, pero tan poco preocupada por la universalidad razonable: ¿iría por allí el sueño de una política-ficción anhelosa de reinventar el origen griego a través de la espiritualización de la mitología germánica? Por allí, en todo caso, podía buscarse la raíz de la no-contradicción, y hasta de cierta correlación, entre la ideología nazi y la filosofía —incapaz de auténtica reorientación (auto)crítica— de la existencia resuelta: en el rechazo común al debate razonablemente argumentado en nombre de un llamado a las

al respecto los textos de O. Pöggeler en *Heidegger und die praktische Philosophie* (Suhrkamp, 1988), especialmente su artículo significativamente titulado «Den Führer führen?».

⁹ Se sabe que estos tres polos conforman el *triángulo de hierro* de la doctrina nacional-socialista; cf. D. Janicaud, ob. cit., p. 35. Heidegger, pues, se habría conformado con tratar de sustituir el biologismo racial o racista por «su “verdad” *ad usum tyranni*» (*L*, p. 144). Sobre dicha *espiritualización* del nazismo, cf. especialmente J. Derrida, *De l'esprit*, Galilée.

¹⁰ La primacía del estilo y de la emoción respecto de la razón crítica y argumentativa sería, pues, el terreno común a la ideología política del nazismo y al pensamiento

fuerzas profundas y oscuras de la vida,¹⁰ en la aceptación y asunción soberana de una facticidad abandonada y encadenada a sí misma.¹¹

Importa entonces precisar el tipo de ligazón que se estableció efectivamente entre el movimiento histórico (¿historial?) representado por Hitler y la filosofía *epocal* formulada por Heidegger. Y que haya habido entre los dos ajustamiento, correlación, y hasta cierta «coherencia»,¹² no impide que Weil subraye la distancia en rigor infranqueable que los separa: «la ligazón entre existencialismo y nazismo ha sido ilegítima en Heidegger según los mismos principios de su filosofía». ¹³ Ilegítima, mas no incomprensible, debido precisamente a un tipo de pensamiento —hegelianamente calificado por Weil de «filosofía de la reflexión»— que toma «al individuo» (*L*, p. 146) como punto de partida y se agota en la búsqueda trascendental indefinida de las condiciones de posibilidad. Dos puntos han de ser

filosófico del heroísmo existencial o del dejar-ser ontológico: «Hitler ha cuestionado a fondo las bases del mundo civilizado (la razón política), Heidegger aquellas de la filosofía civilizada (la razón filosófica)»; «el uno ha destruido la comunidad razonable (el Estado de derecho), el otro la comunidad de la discusión (el estado de razón)» (J. Quillien, art. cit., pp. 127 y 134).

¹¹ E. Lévinas también, a su manera, en un importante artículo de 1934 («Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme», *Esprit*, n.º 26), veía este suelo común, *epocal*, en la nueva antropología de un hombre que se experimenta como limitado a sí mismo y a su cuerpo: «la esencia del hombre ya no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento... Al hombre, encadenado en su cuerpo, se le rehúsa el poder de escaparse de sí mismo». Esta facticidad de la vida, entonces, no puede ser asumida sino dentro de una especie de soberanía, ya sea política (el *Führer*) o personal (el *Gewissen*).

¹² Se sabe que dicha *coherencia*, tanto existencial como conceptual, ha sido reivindicada y sostenida por el mismo Heidegger, especialmente en sus conversaciones con Karl Löwith. Véase el testimonio de este último en su importante libro *Aus meinem Leben in Deutschland*, Francfort, 1989.

¹³ *L*, p. 145. Ni indiferencia, entonces, ni dependencia causal, sino ligazón arbitraria, puesta por *decisión*. Se notará que el artículo de Weil —es uno de sus límites, pero está escrito en 1947— identifica demasiado rápidamente el pensamiento de Heidegger con el existencialismo.

puestos aquí de relieve. (1) Esta reflexión trascendental no puede llevar a una decisión histórica, contextual y conceptualmente elaborada y madurada (prudencia), sino solo a la forma, siempre mía y siempre vacía, de «la decisión» (L, p. 147) como tal: termina entonces, de manera consecuente (mas no razonable) «en la decisión vacía, decisión a la decisión, cual sea» (L, p. 149). (2) Este *decisionismo* de la libertad finita y resuelta desemboca así, de manera correlativa, en un pensamiento de la forma comunitaria entendida como posibilidad tan igualmente vacía y puramente negativa: «la filosofía de la reflexión, al tornarse hacia las comunidades reales, bien puede abstraer de ellas, como condición de posibilidad de la historia, la *forma* “comunidad”, mas no puede llenarla, igual como no puede hablar de tiempo ni de historia, solo de temporalidad y de historicidad».¹⁴ La insistencia de la reflexión en las estructuras formales/a priori del existir (que puede ir hasta destacar la existencialidad constitutiva de un *mitdasein* originario) no es capaz de darse los medios de evaluar y de juzgar en razón efectiva las formas concretas (históricamente) diferenciadas del existir-juntos (política).

¹⁴ L, p. 147; esta crítica, hegeliana en el fondo, ha sido retomada (sin ser citada) y desarrollada en el *Heidegger* de J. Habermas (Cerf, 1988). Hay, pues, un paso, comprensible, pero siempre formal, de la destinación existencial del *Dasein* al «destino común» y a la «aventura compartida» del pueblo (cf. *SuZ*, § 74), con cierta tendencia, incluso, a que la primera sea como absorbida en la otra. La formulación más terrible de esta tendencia se halla en una carta de 1933 a E. Wolf —citada, por ejemplo, en la biografía de Safranski (p. 287 de la traducción francesa)— en la que se dice: «donde esté, el individuo de por sí no cuenta en absoluto. No importa sino solamente el destino de nuestro pueblo encarnado en su Estado». Pero el pensamiento tiende siempre a captar el compartir y el espaciamiento efectivamente plurales del existir común a partir de un envío demasiado genérico que puede traducirse en términos de *ser-allí* o de *advenir*, de soberanía tanto *libre* como *destinal*; y esa es probablemente una de las razones que explican por qué Heidegger «fue seducido por Hitler y más tarde guardó silencio en torno a los campos» (J.L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, p. 209).

Hay allí, pues, un formalismo trascendental que toma como punto de partida al individuo abstracto (solipsismo existencial de la *Jemeinigkeit*) y que impregna todas las dimensiones y estructuras de la existencia: «libertad formal, decisión formal, aceptación formal de un destino formal» (L, p. 148). Este «desdén soberano por la pluralidad»¹⁵ y la contingencia *dóxicas* del ser-social humano no es probablemente ajeno a cierto «modo de pensar dictatorial, cerrado a la comunicación»,¹⁶ que no se alimenta sino de sí mismo y de su propio sentir. Ya que se hacen imposibles, por ello, «tanto la *teoría griega* como la *acción razonable moderna*»,¹⁷ este pensamiento apolítico y anhistórico de la decisión individual y resuelta es a fin de cuentas lo que vuelve a su autor «*negativamente* responsable de un compromiso que no ha sabido impedir». ¹⁸ Le fue necesario, por cierto, violentar y hasta falsificar «ilegítimamente» su filosofía «para extraer de ella por extorsión una respuesta política que no estaba habilitada para darle» (L, p. 148) y traducirla, traicionándola así, a lenguaje ideológico nazi. Pero este abuso mismo no se lo podía prohibir a sí mismo un pensamiento que rehusaba los recursos de la prudencia (político-histórica) razonable.

Ahora bien, se podrá objetar este fracaso del pensamiento decidido a guiar y orientar el destino nacional-popular, esta manera de

¹⁵ J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, J. Millon, p. 278. De ahí que aun las innegables influencias aristotélicas en Heidegger se queden como entrampadas en una especie de platonismo primordial. Véase también, del mismo autor, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Payot.

¹⁶ Este juicio finalmente terrible de Jaspers es citado, por ejemplo, en H. Ott, *Elements pour une biographie*, Payot, p. 343.

¹⁷ L, p. 149. Se deja adivinar aquí la problemática de la *Lógica de la filosofía*, que intentará precisamente pensar la articulación coherente de la autoafirmación finita (de la libertad) con la «acción», pero también con el *sentido* y la *sabiduría*.

¹⁸ Esta acertada formulación es de P. Aubenque (*Le Débat*, n.º 48, p. 118); se puede entender en un sentido crítico más acentuado del que le da el propio Aubenque.

reconducir simbólicamente la aventura y el impase siracusiano de Platón. Todo eso ¿no ha sido acaso reconocido por el propio Heidegger como un *error* o una *zoncera* de los que debía aprender a liberarse otra meditación del ser, de su dejar-ser y de su Ereignis? Este largo trabajo del pensamiento heideggeriano sobre sí mismo no es suficientemente tomado en cuenta por el artículo de 1947. Puede ser sin embargo que esto no invalide lo esencial de su crítica. Conformémonos al respecto con cuatro observaciones formales. (1) Tienen a sucederse así en Heidegger una filosofía de la existencia (finita) y un pensamiento del (sentido del) ser cuya articulación y coherencia siguen siendo problemáticas. (2) Si es cierto que el envío y la donación del ser van dejando atrás el abandono y la resolución de la existencia, parece que esta *Kehre* permanece extrañamente apolítica; y es finalmente siempre de *salvación* más que de orientación común práctica que va preocupándose. Entre el cálculo operativo y la meditación poético-especulativa, continúa haciendo cruelmente falta una facultad de juzgar ético-política. (3) Al poner la mundialidad moderna bajo el signo casi exclusivo de un *Gestell* técnico al cual no puede oponer, después de la creación existencial heroica, sino la palabra *poética*, el pensamiento del ser se prohíbe el enfrentamiento con la radicalidad de un mal *diabólico* que remite no a la esencia del ser sino a la(s) posibilida(es) de las libertades.¹⁹ (4) En breve, con su sucesión sintomática, estos dos paradigmas del *Dasein* como *Existenz* y del *Ser* como *Ereignis* ¿acaso no atestiguan conjuntamente una misma incapacidad —o una misma negativa— para contestar con responsabilidad humanamente razonable los desafíos del ser, de la historia y de la época?

¹⁹ Esta tendencia del Heidegger maduro «a apartarse de los entes (y del hombre como ente) para pensar, con los poetas y de manera no discursiva, el Ser mismo, inasequible a la Razón razonante» (Weil, artículo «*Raison*», en *Encyclopaedia Universalis*, Tomo XIII, París, 1972, p. 975) explica tal vez en parte el silencio insistente sobre la Shoah, reducida a una simple empresa técnica de *destrucción* (se sabe que Heidegger llega a hablar de

Weil, como se ve, sabe reconocer y dar toda su fuerza filosófica y toda su importancia histórico-cultural al pensamiento heideggeriano: pues, dentro del después-de-Hegel que caracteriza la época, él ha sabido captar, traducir y expresar, «con un vigor que la filosofía no posee sino en los momentos cruciales de la historia» (*L*, p. 149), las tensiones y contradicciones de una época —la nuestra— que «ha puesto la finitud sobre el trono».²⁰ Esta traducción expresiva, sin embargo, fracasa en el intento de comprender y orientar efectivamente aquello de lo que ella misma es un síntoma: al oponer la finitud a la razón en vez de articularlas sin reducción, se aferra de manera demasiado exclusiva al punto de vista de una existencia que juega a exponer simplemente sus posibilidades sin preocuparse por ordenarlas ético-prácticamente. Ya que ella hace del individuo la base de la filosofía y no un problema para ella,²¹ se encierra en la triple dificultad de una ética sin ley,²² de una política sin debate ni delibera-

llega a hablar de *fabricación de cadáveres*). Véase el texto de Heidegger citado y comentado por Ph. Lacoue-Labarthe en *La fiction du politique*, Bourgois, p. 58. Después de la guerra, los encuentros con R. Bultmann, P. Celan y H. Jonas, entre otros, atestiguan esta negativa a romper un silencio que constituye tal vez conjuntamente la falla del hombre y la deficiencia del pensador. Me permito señalar al respecto que es posible que E. Lévinas se quede más dependiente de lo que cree y desea respecto del pensamiento heideggeriano en su tendencia a reducir la radicalidad del mal a «la barbarie del ser» (*Entre nous*, Grasset, pp. 207-208).

²⁰ «Hegel et nous», *Hegel-Studien*. Se ha señalado con razón que esta «preocupación por la finitud» —de la existencia singular, libre, mortal, siempre potencialmente violenta, irreductible al discurso coherente de la razón— «quedará como un aspecto esencial de la filosofía de Weil mismo» (P. Canivez, *Le politique et sa logique*, Kimé, p. 69).

²¹ Cf. *L*, pp. 149-150; este problema no es tanto «el de la comprensión auténtica de la individualidad finita dentro de un discurso (ya sea abierto o cerrado)» como aquel de «la relación del individuo con el discurso» (Canivez, ob. cit., p. 58).

²² De ahí que Weil termine remitiendo al juicio de Jaspers, que evoca, para esos intelectuales en pos de *Führung* de los años 30 —de los que Heidegger no es sino un caso eminentemente «representativo» (*L*, p. 143)— la necesidad de «una renovación de su ser que deberá probablemente ir más lejos que en cualquier otro caso» (*L*, p. 151).

ción,²³ de una filosofía sin contenido susceptible de ser argumentado o elaborado.²⁴ Sin regresar, entonces, a una filosofía (hegeliana) de lo absoluto y de la totalidad que se nos ha hecho literalmente impensable, importa sin duda pasar por esta categoría de lo *finito*, pero sin fijarse ni pararse en ella, tratando más bien de *relievarla* dentro de una «filosofía de la totalidad concreta» que sepa «reservar al individuo el sitio al cual no renunciará ya jamás a la larga».²⁵ Pero he aquí algo que exige una empresa de una envergadura análoga, a la que se dedica precisamente la *Lógica de la filosofía*.

4.2. El pensamiento de la finitud

*Lo finito quiere establecer la coherencia
de manera incoherente.*

LP, p. 381.

En tanto *lógica* (de la filosofía), el libro-maestro de Weil no es una historia (aun entendida) de la filosofía, sino un esfuerzo de autocomprensión de esta mediante la elaboración y/o la reconstruc-

²³ La *resolución* de los años 30 y la *serenidad* de los años 50 traducen así, en estilos casi contrapuestos, una misma problemática de época: «la situación objetiva del individuo que ha perdido el sentido de la comunidad, luego de lo político, y su arraigo en una tradición que pueda asumir» (J. Quillien, art. cit., p. 133).

²⁴ La tesis, algo forzada a mi parecer, de J. Quillien sobre la relación entre la ideología nazi y la filosofía heideggeriana es que esta remite esencialmente a un *estilo* que juega soberanamente con los contenidos (históricos y/o conceptuales) que le gusta destruir: «todo se puede decir del ser, si uno es una inteligencia chispeante, igual como todo está permitido al Führer si este es un demagogo chispeante» (art. cit., p. 133).

²⁵ Se ve toda la ambición filosófica del proyecto de Weil: proceder a una superación —una *Aufhebung* dialéctica— de la *totalidad* hegeliana y de lo *finito* heideggeriano mediante una creación original que rinda justicia a cada una de esas dos categorías sin recaer en ninguno de sus sistemas interpretativos.

ción *ideal-típica* de categorías a través de las que ella se dice, se piensa y viene a la conciencia de sí misma. Sin embargo, la cuestión lógico-conceptual que ella enfrenta con ello no está del todo desligada de la efectividad histórica que le toca, a fin de cuentas, volver *comprendible*; pues se trata de saber si y cómo es posible al *logos* consciente de sí mismo captar y decir la verdad y el sentido de la historia y de la época que lo sostienen. Y, en este nivel, el recurso a y el paso por el pensamiento (existencial) de la finitud resulta de una importancia capital por dos razones que son contradictorias solo en apariencia. La primera viene de los logros probablemente irreversibles y definitivos de este pensar: en y por él, en efecto, es cómo la modernidad viene a la conciencia propiamente filosófica de lo que desborda y hace imposible la totalización especulativa de lo *Absoluto* (hegeliano). A las pretensiones integradoras y relevantes de la razón teórica viene a oponerse la factualidad violentamente contingente de la existencia singular-plural, hablante y mortal, radicalmente irreductible al discurso absolutamente coherente del sistema.²⁶ Pero la segunda, que no es menos fuerte, está ligada a las consecuencias vertiginosas, y hasta pavorosas, que trae consigo esta autoabsolutización de lo finito; la ruptura y el fracaso, la incoherencia y la violencia, ¿será ese el precio que el discurso de la finitud habrá necesariamente de pagar para escapar de la clausura del saber? Para quien no se resigna a eso, pensar la finitud no consiste simplemente en repetir su discurso, sino en tratar de comprenderlo ubicándolo y remitiéndolo a una idea y a un horizonte (aquellos de la acción razonable) que puedan juzgarlo y orientarlo de otro modo.

²⁶ Se puede considerar, en efecto, que el pensamiento heideggeriano —y después, a su manera, el pensamiento de Weil— parte de dos *fallas* principales —y correlativas— del discurso hegeliano: la libre existencia del individuo y el hecho indeducible del lenguaje. Al aceptar también esta doble irreductibilidad, Weil intentará vincular de otro modo libertad y razón igual como lenguaje y discurso.

Después de la categoría de *Dios*, en la cual culmina la lógica de la tradición onto-teo-lógica de la metafísica, el pensamiento de la *condición* despliega la relatividad inmanente de un mundo que es como el espacio y el suelo de la modernidad; y la *conciencia* lleva al *para si* de la subjetividad reflexionada y autoconsciente este arraigo en la objetividad de esta red relacional. La analogía es llamativa con la actitud de lo *finito* que precisamente «ve en la conciencia una especie de precursor» (LP, p. 385); se halla anticipado aquí el entendimiento de una *condición* humana-mundana desligada de todo absoluto trascendente. Sin embargo, este descubrimiento radical le parece a lo *finito* ocultado parcialmente «por las ideas de presencia, de satisfacción y de coherencia» (LP, p. 385) que sostienen y traicionan (objetivándola) esta experiencia; hace falta la desaparición de este «fundamento trascendente (y transcendental)» (LP, p. 374) para que la conciencia *del* mundo se convierta en existencia en el mundo, «libertad para el mundo y dentro del mundo» (LP, p. 387), proyecto temporal sin esencia ni destinación *razonablemente* predeterminadas, mero poder-ser «renunciando a toda garantía, a toda satisfacción». ²⁷

De cierta manera, lo *Absoluto* arranca la «conciencia» a la seguridad abstracta de su punto de vista exterior, transformándola en la «inquietud de lo negativo» que trabaja desde dentro la complejidad del mundo y de la historia del espíritu. Pero, por el hecho de que no hay para él verdad sino del todo y de sí mismo dentro del todo, no puede sino desconocer —pretendiendo precisamente comprenderlo, integrarlo y relevarlo— el exceso irreductible de la libertad sobre la razón, de la posibilidad sobre la realidad. De ahí que «el creador de la obra», que «viene de lo absoluto» (LP, p. 362), pueda justamente y «a sabiendas» (LP, p. 360) oponer a esta «comprensión absoluta, que comprende y es comprendida» (LP, p. 321) de una razón espe-

²⁷ LP, p. 387, que añade significativamente que esta satisfacción «no podría encontrarse sino en el discurso coherente».

culativa «separada de la vida», la violencia inversa, la rebeldía y el nihilismo de una «vida que rehúsa la razón» (LP, p. 396). El hecho bruto de la violencia (de la libertad) pone en jaque al pensamiento del todo que se ciega a la significancia de su posibilidad. Y lo *finito* recordará, en razón filosófica autoconsciente, el sentido de esta *lección de cosa* inherente al hacer de este antifilósofo explícito que es el hombre de la obra: «la obra muestra, la finitud demuestra, que el hombre no es esencialmente saber... y que la satisfacción mediante el discurso no es sino una posibilidad que el hombre puede rehusar» (LP, p. 394).

Lo que separa el discurso de la libertad (finita) del discurso de la razón (absoluta) y del lenguaje de la violencia (en obra) es precisamente la experimentación de la finitud como diferencia y distancia que excluye cualquier identificación monolítica: ya que no cree «*ni* en el discurso *ni* en la violencia» (LP, p. 370), el filósofo del proyecto-en-fracaso que es la existencia mortal «se tiene en el medio del lenguaje, pero está en él como *ser finito*» (LP, p. 369). No se deja seducir por la mitología de la obra y de su creación (imposible), pero traduce su violencia en el elemento del discurso para decir, en contra de la coherencia cerrada del discurso absoluto, el sentido de su proyecto tal como no puede sino fracasar: proyectando al hombre «hacia la nada» (LP, p. 372), «la obra es un fracaso y, sin embargo, tiene razón en contra de la Razón» (LP, p. 370). Y el «*hecho* categorial nuevo» es allí que «el hombre puede ver la obra y rehusarla» (LP, p. 370), que puede mantenerse en libertad autoconsciente dentro de esta apertura o de esta diferencia que la libertad hablante no cesa de agrandar entre razón y violencia; no se trata simplemente de rechazar la coherencia, importa refutarla dentro y a través de un discurso que «es, se sabe y se quiere finito» (LP, p. 378), acto del y en el lenguaje, «destrucción real del discurso coherente mediante el discurso, establecimiento coherente del discurso humano en su incoherencia» (LP, p. 380) finita. Ni filosofía de la razón absoluta, ni antifilosofía de la rebeldía violenta, sino filosofía de los límites y de la ruptura,

del fracaso, hasta «de la imposibilidad de la filosofía» (LP, p. 374), «discurso abierto» (LP, p. 385) y contradictorio del poder-ser que es la libertad en tanto poéticamente llamada y suscitada.

Este discurso no puede comenzar sino por una fenomenología de tipo antropológico —o una «analítica existencial»— que intenta describir y destacar las modalidades constitutivas del existir finito. Sin seguir los análisis de *Sein und Zeit* en la precisión admirable de sus detalles, Weil recuerda algunas orientaciones mayores de su dinámica. Desde siempre ya «al mundo» al cual y en el cual se halla *lanzado* o abandonado, enfrentado a la factualidad bruta(l) de una contingencia y de una finitud que *encuentra* delante suyo (LP, p. 376), el ser-allí humano se experimenta como libertad finita, existencia en movimiento y pro-yecto: «*es tiempo*» (LP, p. 377), «temporalidad abierta y finita» (LP, p. 385) de una libertad radicalmente inobjetivable. Paradoja viva de una existencia cuyo «ser auténtico no es ser (dado, objetivo), sino posibilidad» (LP, p. 387), «el hombre no *es*, el hombre *puede*» (LP, p. 381). Y puede hasta lo imposible de la muerte, de la que se apropia en el mismo fracaso en que su ser se rompe: «proyecto hacia la nada: fracaso» (LP, p. 379), su existir *es* experiencia del ser que lo atraviesa, que transita a través de él llevándolo hasta su fin,²⁸ «su ser se revela como finito y abierto a la vez» (LP, p. 376). Y la filosofía no es sino el discurso —contradictorio— en el que se dice este rompimiento constitutivo de la existencia finita: «acto del hombre en su finitud aceptada, acto hacia el Ser y hacia el fracaso».²⁹

Esta analítica fenomenológica de la finitud no es, sin embargo, como se sabe, sino una especie de propedéutica negativa a una inte-

²⁸ Intento traducir así la riqueza semántica inherente al verbo francés *transir*.

²⁹ LP, p. 389. La preocupación evidente de Weil, en esta *repetición* de la antropología existencial de *Sein und Zeit*, es poner de relieve las tensiones paradójicas que atraviesan el discurso de la existencia finita y lo llevan inexorablemente hacia un límite donde tiene que romperse. Pero la identificación categorial de la existencialidad con la existencia o de la finitud con el fracaso implica cierta violencia...

rrogación ontológica de la cual el hombre no es el dueño, sino solamente el exponente; de hecho, remitir la existencia a sí misma y a su autenticidad, es al mismo tiempo dirigirla hacia el don retirado, desde siempre ya olvidado, del ser mismo en su *a-letheia* misteriosa. Esta cuestión originaria no es «una cuestión que el hombre plantea, sino la cuestión que *lo* plantea a *él*» (LP, p. 384) y lo constituye; pues no es él mismo —libertad finita y mortal, en proyecto desde siempre ya lanzado— sino como hablante, pero no habla sino a partir de la *Zu-sage* primera del lenguaje (poético) que lo precede y lo suscita. Hombre del discurso finito y contradictorio, el filósofo se halla así remitido a la poesía como al fondo originario y abismal del existir-al-mundo: «El poeta es el hombre auténtico y el hombre es *él mismo* en la medida en que es poeta. Es dentro de la poesía, dentro del proyecto de sí mismo hacia el ser y el fracaso de ese proyecto, cómo la posibilidad humana se realiza como posibilidad» (LP, p. 388). Previamente a las disyunciones y escisiones ulteriores de lo real y de lo imaginario, el mundo humano es primero aquel que abre y moldea el lenguaje: «dentro de ese mundo, el hombre es o no poeta, pero este mundo es la obra del creador-hombre en su finitud (*poiètès*)» (LP, p. 388). Apertura a la vez finita y sin fondo, esta libre creación entreabre y deja desplegarse sin violencia posesiva la nada misteriosa en la cual el ser puede revelarse a sí mismo como misterio: «la poesía es la revelación que revela el misterio como misterio, que no lo traiciona, no lo *resuelve* y no tiene temor a traicionarlo».³⁰ Esta autorrevelación misteriosa del ser dentro y a través de la creación poética del lenguaje es el corazón inapropiable de la existencia auténtica: en este sentido, como «fondo de la filosofía», «la poesía no se opone a la filosofía, sino que es la filosofía misma captada en su brotar» (LP, p. 389) fontanal.

³⁰ LP, p. 388. Esta es la diferencia con el *poeta de la conciencia* quien remite siempre a sí mismo este juego de la creación poética.

Este origen, sin embargo, ¿no depende de ni remite a una experiencia-límite imposible de captar? Mero surgimiento y brote del mundo dentro y a través del verbo creador, el relámpago poético no existe «en el mundo sino *antes* o *después* del discurso» (LP, p. 390) de la finitud efectivamente separada. Y no se conoce o no viene a (la conciencia de) sí mismo sino dentro y a través de la mediación de un discurso que se aleja de él para comprenderlo: «la poesía no es filosofía sino en su brotar, proyecto que no se conoce como tal sino con tal de que vuelva sobre sí mismo, y esta reflexión se efectúa en el mundo que está constituido por la poesía, pero que ya no se conoce como poético» (LP, p. 389). Hace falta este desvío y esta distancia de la reflexividad y de la finitud para volver a captar este don desde siempre pasado y olvidado de la posibilidad creadora: si la poesía es la que «revela (al hombre como posibilidad creadora)», toca a la filosofía «revelar este hecho de la revelación de la poesía» (LP, p. 389), develarnos el sentido de esta revelación ontológica. En el «proyecto del mundo» (LP, p. 389) en el que conjugan y hacen confluir sus aportes, filosofía y poesía permanecen a la vez distintas e inseparables: sin la creación poética de la cual se separa al mismo tiempo que la presupone, la reflexión filosófica «sería vacía», pero sin el discurso filosófico que explicita sus iluminaciones, «la poesía sería ciega» (LP, p. 390). Juntas, pero sin confusión, van tejiendo la existencia de un hombre que es poeta y filósofo, filósofo porque es poeta en primer lugar, «siempre poeta, pero no todo el tiempo», y que no se sabe tal sino «porque es filósofo» (LP, p. 390).

Reciprocidad interactiva, entonces, pero dentro de una jerarquía significativamente disimétrica. Pues la filosofía, discurso de la existencia en tanto finita, mundana y separada, no tiene sentido (original y final) sino en la medida en que vuelve y remite sin cesar al fondo creador inagotable de la fuente poética: «*logos protreptikos pros poièsin*» (LP, pp. 389-390); su discurso se sabe derivado y segundo, atravesado enteramente por la donación primera del lenguaje al cual trata en vano de volver por autonegación. Es, más bien, la «digni-

dad única» e incomparable de la poesía sola que logra reunir y remitir espontáneamente «el discurso a su fuente, al lenguaje; sin ella, habría hombres libres dentro de y gracias al arte, mas no habría liberación del hombre. Pues en *este* mundo —para hablar con la categoría del *Absoluto* que es la categoría en la cual el hombre se capta *dentro* del mundo— sola la negación libera y ella no existe sino en el discurso; pero no es sino en el regreso de la filosofía a la poesía cómo ella desaparece aplicándose a sí misma».³¹

Como se ve, la interpretación de Weil se esfuerza en dar toda su radicalidad y toda su coherencia a este pensamiento heideggeriano de la finitud: la insistencia primera en la contingencia abismal del proyecto existencial se halla finalmente subordinada en él al envío más originario del ser que lo suscita, lo lanza y lo apela. Lo que excede y hace estallar la sistematicidad perfecta del discurso absolutamente coherente (Hegel) no es sino la espontaneidad irreductible de la libertad creadora tal como va tomando cuerpo y forma a través de la poesía fundamental de un lenguaje «más viejo y más profundo que cualquier discurso» (*LP*, p. 420). Se puede sospechar, sin embargo, que, por más legítima y hasta necesaria que aparezca, dicha desconstrucción peca probablemente de una unilateralidad inversa a la que combate: pues, al remitir justamente la razón a la libertad y/o el(los) discurso(s) al lenguaje, le amenaza el riesgo de mantenerse en este solo hundimiento abismal negativo, trasladando «la violencia de la obra dentro del elemento del lenguaje»³² con el olvido y/o el desconocimiento de la racionalidad trabajosamente

³¹ *LP*, p. 390. Se empieza a entrever la posición de Weil, situada entre Hegel y Heidegger: rechazo de una valoración unilateral ya sea del discurso absoluto de la filosofía o del lenguaje finito de la poesía, y el esfuerzo de articular aquel discurso y este lenguaje sin confusión ni separación.

³² G. Kirscher, prefacio a *Penser la modernité*, de E. Ganty, Fac. Univ. St Louis, Namur, 1997, p. 9. Esta violencia se manifiesta entonces en el desgarramiento que se da entre el discurso de la filosofía y el lenguaje de la poesía.

compartida que exige igualmente la condición humana en su efectividad histórico-conceptual.³³ ¿Será posible, entonces, no sacrificar ni la coherencia sistemática del discurso ni el misterio poético de la existencia, sino dejar y/o hacer (re)nacer el trabajo riguroso y significativo de la razón filosófica a partir de la misma creatividad lingüística de la libertad poética? Tal es, en todo caso, la *apuesta* que sostiene las categorías siguientes de la *Lógica de la filosofía*: en vez de escoger entre discurso y lenguaje o entre filosofía y poesía, buscan elaborar, sobre el mismo suelo y a partir de las posibilidades inagotables de esta creación continuada de sentido que es el lenguaje,³⁴ una coherencia razonable inseparablemente activa, pensativa y viva, en la cual se vaya manteniendo «la unidad del discurso y de la vida, la vida como unidad dentro de un sentido que no crea solamente —allí se detiene la poesía— sino que desarrolla y explicita en el mundo de todos y de cada uno».³⁵

³³ Una desconstrucción (*Ab-bau*) negativa, incapaz de creación positiva, he aquí el gesto que constituiría a la vez la fuerza y el límite de este pensamiento: la profundidad y el mérito de lo *finito* se hallarían en su manera de remontar hacia la libre fuente poética de la existencia hablante, pero su límite consistiría en mantenerse allí, en «abismarse en la sola contemplación de la infancia del hombre, en jugar con ella, en el rechazo de su condición de adulto que le exige actuar dentro de la condición, en el mundo tal como es» (J. Quillien, en *AEW*, Beauchesne, p. 161). Weil, a la inversa, apuntaría a la elaboración trabajosamente discursiva de una racionalidad que se reconoce conscientemente nacida de las posibilidades del lenguaje: en vez de una «poesía desconstruyendo la lógica», una «lógica reconociendo la poesía como su fuente» (J. Quillien, «Le destructeur et le bâtisseur», en *Cahiers philosophiques* du CNDP, marzo 1982, p. 58).

³⁴ Como dice G. Kirscher, el lenguaje, weilianamente entendido, es «fuente del sentido, espontaneidad creadora de sentido, libertad en obra, tomando y dando figura a lo que se revela ser. La obra del lenguaje es invención jamás agotada de las figuras concretas del sentido» (en *CEW* 5, p. 134). Este es para Weil el verdadero y originario «hecho de la razón» o del sentido que abre y hace posible toda creación significativa.

³⁵ Lo que está en juego es entonces la articulación coherente de esta «forma vacía del sentido» que es para Weil la filosofía (en su sentido estricto) con la creación poética,

Filosóficamente, en todo caso, la fuerza y la originalidad de lo finito residen en la categorización de la existencia en tanto se halla constituida por tensiones paradójicas: «la categoría dice, la actitud vive el juego de la actitud y de la categoría, de la vida y del pensamiento, de la violencia y del discurso, de la incoherencia y de la coherencia, de la filosofía y de la poesía, sin que uno de los dos lados triunfe jamás a expensas del otro». ³⁶ Hay allí un hecho categorial radicalmente nuevo que atestigua filosóficamente el surgimiento de una *época* posthegeliana; sabiéndose ya nacida del *logos* griego y, más específicamente, de la discusión socrática, la filosofía busca ahora descubrir, pensar y expresar un envío más originario que la sola coherencia ontológica. ³⁷ Y apela para ello tanto a los recursos de esta palabra hablante que es el lenguaje como a la lucidez cortante de una *conciencia* que se experimenta atravesada por el distanciamiento insuperable de una separación ontológica constitutiva. ³⁸ Todo

la acción política y la vida razonable (sabiduría). Las tres últimas categorías de *LP* presentan esta articulación. Véase al respecto el capítulo 7.

³⁶ G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil*, PUF, p. 323. Lo *finito* constituye efectivamente, después de lo *absoluto*, al cual se opone, una categoría filosófica de la filosofía, es decir, un discurso que intenta comprenderlo todo comprendiéndose a sí mismo (aun si esta comprensión se halla bajo el signo de la ruptura y de lo inacabado, ya no de la totalización). Y es significativo que «nada en el capítulo sobre lo *finito* permita contestar» (ibídem, p. 324) directamente las preguntas en torno a la cercanía y/o a la superación filosófica(s) posible(s) que el autor de la *Lógica* pudiera sentir o proyectar a ese respecto.

³⁷ En ambos casos, para Weil tanto como para Heidegger, se trata de exceder la secuencia histórico-conceptual que va desde Sócrates hasta Hegel, de pensar entonces la novedad inédita de nuestro «después de Hegel» dándonos los medios originales de este desborde final. Pero la manera misma de repensar para ello tanto los presocráticos como el lenguaje poético es evidentemente distinta: para Weil, lo *arcaico* no es tanto un recurso salvador como una especie de origen irreversiblemente perdido y por pensar como tal, o sea como fuente y recurso de un lenguaje del cual la libertad razonablemente discursiva sabe que proviene.

³⁸ Ahí también, esta común reactivación de la herencia kantiana procede conforme a

aquello orientado a darse los medios como para repensar de otro modo —distinto del modo integrador de la comprensión especulativa— las actitudes-categorías vividas y elaboradas a lo largo del recorrido histórico pasado de la filosofía.³⁹ Con lo que el pensamiento de lo finito se manifiesta como un pensamiento epocal mayor que abre la lucidez conceptual de la autoconciencia filosófica a la experimentación y a la toma en cuenta de lo inconmensurable: la infinita finitud de la existencia y del ser, de la libertad y del lenguaje.

He aquí otras tantas *deudas* explícitamente reconocidas, aprovechadas y apropiadas por la *Lógica de la filosofía*: a la violencia nueva de la época (moderna-mundial) ella responde en efecto con un *descolgamiento* análogo frente a la totalización especulativa que intenta remarcar la irreductibilidad radical de la libertad (finita) a la razón (absoluta), así como del lenguaje (poético) a(l) los discurso(s) filosófico(s). A partir de allí, sin embargo, los caminos se apartan inexorablemente: en vez de insistir interminablemente en la falla de la existencia oponiéndola a la coherencia del sistema, en vez de sumergirse negativamente en la profundidad y la apertura abismal del ser y de su poesía originaria, la tarea consiste más bien, según Weil, en dejar —en hacer— que esta herida abierta que es la existencia finita inscriba su huella en la misma búsqueda discursiva de un sentido pluralmente compartido y reabra así constantemente la co-

una inspiración casi radicalmente opuesta: remisión, en el caso de Heidegger, a la finitud arquioriginaria de la imaginación que nos abre un «*alveolo de nada*», reconocimiento más bien, en el caso de Weil, de lo infinito como idea, horizonte y hasta presencia (cf. especialmente *PR*, p. 64) que el hombre, en tanto ser finito y razonable, no puede dejar de pensar (teóricamente) y querer (prácticamente).

³⁹ Un repensar, pues, que recoge, sin reducirla, la diversidad heterogénea de las actitudes-categorías como maneras *epocales* de vivir y pensar, decir y significar. Puede ser que, paradójicamente, lo *finito* se quede más cercano a lo *absoluto* que el sentido en la medida en que aquel se esfuerza en reducir finalmente todas las proyecciones pasadas a anticipos inadecuados del puro poder-ser que es el proyectar de todos los proyectos.

herencia articulada relacionándola con la alteridad que le toca orientar y comprender sin sacrificarla ni reducirla. La finitud, entonces, deja de recaer y encorvarse sin fin en su propio abismo silencioso, y pasa a experimentarse y entenderse como suelo y espacio desde donde brota y se vuelve sin fin a generar laboriosamente el «mejor, el único remedio» (*Critique*, 1946, p. 230) que tenemos para orientarnos libre y sensatamente, una razón inseparablemente condicionada y libre, práctica y teórica, todavía históricamente (discursivamente) actuante-hablante y desde ya, sin embargo, apta para experimentar y saborear la *presencia* cuyo sentido trata de pensar y actualizar.

La divergencia, como se ve, es de orden propiamente filosófico. Pues donde el discurso de lo finito se esfuerza en romper sin fin todos los contenidos inteligibles gracias a la brillantez de sus análisis (desconstructores) y al fulgor de un pensar hecho todo él de escritura y estilo,⁴⁰ la lógica del sentido, al mismo tiempo que deja irrumpir y acoge la libertad y sus posibilidades abismales, insiste decididamente en «reactivar la antigua exigencia de razón»⁴¹ y de coherencia sistemática (abierta): «soy yo quien me sé finito y quien quiero sin embargo comprender lo finito a partir de lo infinito, comprenderme a mí mismo a partir de lo universal» (*LP*, p. 67). Pero no menos importante es recordar también que este apartamiento *lógico* se halla igualmente ligado a orientaciones *prácticas*: donde, en efecto, la libertad meramente *poética* tiende a la arbitrariedad de una

⁴⁰ Se sabe que Heidegger no vacila en reivindicar la ininteligibilidad como constitutiva de la filosofía: «querer volverse comprensible es el suicidio de la filosofía» (*Beiträge*, p. 435). Con lo cual no se escapa del suicidio sino con el riesgo de complacerse en una especie de profetismo oracular..

⁴¹ G. Kirscher, en *Sept Etudes sur Eric Weil*, PUL, p. 139; es sin duda el mérito mayor de los estudios de Kirscher sobre Weil el haber mostrado con precisión que la originalidad singular del pensamiento weiliano se hallaba exactamente en esta «síntesis de lo heterogéneo» entre razón y libertad.

genialidad creadora sin reglas que puede invertirse en formas políticas y/o estéticas diversas y equivalentes,⁴² el discurso de la razón se esfuerza, por su cuenta, en formar e instituir libertades razonablemente autónomas en pos de universalidad compartida y reconocida. Al heroísmo de la decisión resuelta y/o de la creación poética, el pensador del sentido prefiere el libre reconocimiento de la ley razonable: para él «la violencia es el fondo, el abismo al cual la filosofía se arranca por el acto que reconoce lo universal de la ley, de la razón, aun cuando la desobediencia y hasta la rebeldía permanecen siempre posibles».⁴³ Por lo demás, esta subordinación de la existencia finita a la universalidad formal de la razón no puede efectuarse o hacerse explícita sino bajo el modo de una universalización concretamente práctica dentro de la efectividad siempre determinada de la y de las condición(es) sociohistórica(s), o sea como «acción razonable» (*LP*, p. 394) en búsqueda de vida común sensata.⁴⁴

⁴² Pues, como bien lo indica Kirscher (*Cahiers philosophiques* du CNDP, p. 46), «el hombre de lo *Finito* es el hombre de la *Obra* que habla, que quiere la obra de la palabra poética excluyendo el discurso y la razón. De ahí que haya desaparecido del horizonte de su pensamiento el problema de la moral y de la política». Ya que estima «ilusoria la idea misma de autonomía razonable», «siente mucha repugnancia en hablar de moral y de política razonable. A lo sumo expondrá, de preferencia en forma dramática —teatro, novela, diario, exhortación militante— las diferencias existenciales del individuo en la situación de la opción...» (*FVM*, PUL, p. 125). «La violencia de la obra», en otros términos, se halla simbólicamente «traducida» o «transferida», mas no efectivamente «superada», «en el elemento del lenguaje» (G. Kirscher, prefacio a *Penser la modernité*, de E. Ganty, Presses Universitaires de Namur, p. 9), un lenguaje que no ve en el discurso razonable sino una *caída* de la cual hace falta liberarse...

⁴³ Kirscher, *FVM*, p. 125.

⁴⁴ La insistencia de lo finito, en otros términos, sobre las estructuras abstractas de la existencia no puede superarse sino por una doble —y correlativa— remisión de la conciencia a la universalidad razonable y a las condiciones de la efectividad sociohistórica.

4.3. Política, modernidad, democracia

*Cualquier democracia supone que todo hombre,
a no ser que sea loco, está dispuesto
a dejarse convencer por la razón.*

CEW 4, p. 120.

«Las cosas importantes, solía decir Weil, son aquellas que nos afectan y nos forman». ⁴⁵ Para el pensar heideggeriano de la finitud y su pasión por la radicalidad, estas cosas importantes no podían ser sino las estructuras de la existencia y/o las épocas del ser, siempre a distancia algo altanera de la efectividad y de la racionalidad de las condiciones prosaicas del vivir-juntos concreto. ⁴⁶ Y al no ver en la época moderna sino el destino histórico-ontológico de un pensamiento calculador que reduce toda realidad a una disponibilidad manipulable (*Gestell*), esta filosofía se ve casi forzada a esperar de *un dios* por venir la salvación que ella buscó primeramente en vano en una *Führung* político-espiritual; ni la política en general ni la política democrática en particular creía que se podían alzar a la altura de los desafíos vertiginosos de la época. ⁴⁷ Con lo cual, paradójicamente,

⁴⁵ E. Weil, *CEW 4*, p. 176. Imposible, por lo tanto, separar la intensidad existencial y la concreción sociocultural.

⁴⁶ El pensamiento no logra liberarse aquí de una abstracción que anhela superar; mientras que, según Weil, le bastaría «admitir que el pensamiento, siempre abstracto, no es necesariamente un pensamiento que se ocupa de objetos abstractos» (*CEW 4*, p. 101)...

⁴⁷ Se conoce la desconfianza de Heidegger en la pertinencia político-cultural de la democracia en el mundo actual (cf. su entrevista en el *Spiegel*). Ph. Lacoue-Labarthe es más claro todavía en su negativa a las posibilidades de *resistencia* (al conformismo de la época) que ofrecería la democracia: «Dejemos eso a R. Aron, o sea al pensamiento oficial del Capital (del nihilismo llevado a cabo, para el que, en efecto, todo vale)». *La fiction du politique*, PUS, p. 25.

Weil llega a acercarse al teórico de lo *Absoluto*, compartiendo con él, aunque por motivos distintos, cierto desinterés especulativo en la organización sociopolítica de las luchas humanas de liberación, aunque su reflexión se mantenga a este respecto por debajo de los análisis descriptivos y de la captación reflexiva que la razón hegeliana había sabido producir sobre el funcionamiento (racional) de la sociedad y de las orientaciones (razonables) del Estado de la modernidad.⁴⁸

El nuevo punto de partida es, entonces, la violencia (¿todavía no racionalizada? ¿irreductible a cualquier racionalización?) que sigue afectando la realidad sociohistórica de la época, reconociendo en ella no un destino histórico-ontológico implacable, sino una facticidad cuyas mismas contradicciones apelan a la reflexión y a la (auto)organización de las libertades que anhelan hacerse razonables. Esta violencia es y sigue siendo la de una *condición* que funciona con racionalidad, por cierto, pero una racionalidad de entendimiento, exclusivamente operativa, la cual deja a los individuos modernos radicalmente desorientados e insatisfechos, abandonados a una objetivación y una masificación que desconocen casi por completo su humanidad. Pero es también y más radicalmente la de una *obra* que opera más bien mediante la movilización mitológica, que se apoya en el descontento de las masas y lo aprovecha para fascinarlas y subyugarlas, para arrastrarlas en su empresa de creación y pseudo-

⁴⁸ Apoyándose en los trabajos de O. Pöggeler («Heidegger's politisches Selbstverständnis». En *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, pp. 17-63, especialmente pp. 48 y siguientes), D. Janicaud recuerda que «la "resistencia espiritual" según Heidegger ha sido inseparable de una concepción abstracta de la sociedad moderna y de un desconocimiento de la dimensión política» (*L'ombre de cette pensée*, Millon, p. 119, n. 38). Lo cual, por cierto, no puede ser reprochado al pensamiento hegeliano, aun cuando la filosofía de lo Absoluto no está finalmente tan lejos de la poesía de lo finito en el distanciamiento desinteresado que abandona la *acción* (¿razonable?) ya sea a la potencia del Espíritu o al destino del Ser.

regeneración de un mundo ajeno a toda razón.⁴⁹ Para responder alternativamente a esta locura mortífera del fascismo y de su entusiasmo irracional, hace falta querer una razón activa o una acción razonablemente concertada y organizada que sepa conjugar efectivamente la racionalidad instrumental y la razón sensata; y a eso apunta lo que Weil llama *acción*, «categoría que sea actitud, la *obra* que permita un *discurso* coherente dentro de la *finitud*, o, para decirlo más sencillamente, una acción razonable» (LP, p. 394). Y parece muy probable que la referencia apenas implícita a la que remite esta última «categoría concreta» de la *Lógica de la filosofía* sea la *praxis* marxiana, interpretada, por supuesto, y hasta rectificada por la lógica del sentido que la retoma. La *acción*, en efecto, se piensa allí como la inscripción trabajosa y militante, en movimiento de actualización sin fin, de la coherencia discursiva-razonable dentro de las condiciones y de la relatividad inmanente de la existencia-en-el-mundo; *superación* conjunta, pues, dentro de y gracias a una *praxis* de universalización efectiva, de lo absoluto (hegeliano) y de lo finito (heideggeriano).

Si la *acción* es así la categoría en la que se piensan la inspiración, la coherencia y el sentido de la política como *praxis* histórica razonable, ella —en tanto categoría lógica— no va hasta desplegar precisamente la manera como le toca enfrentar las tensiones y contradicciones de la máquina socioeconómica moderna para pesar so-

⁴⁹ Importa, entonces, distinguir claramente esas dos violencias que, sin embargo, pueden conjugarse. Como lo formula precisamente Kirscher, «el hombre de la *Obra* es el único que alcanza y muestra la violencia en su originalidad irreductible; él es el otro absoluto del filósofo y de la razón. El hombre de la rebeldía en contra del entendimiento no es por principio opuesto a la razón. Más bien la anhela. Puede encontrar el sentido en su vida privada, en una comunidad parcial y particular (cf. *PP*, p. 91)... Pero puede también, en el límite, encontrarlo en su figura más enajenada, entregándose al hombre de la *obra*, haciéndose la presa, el instrumento y el esclavo» de este hombre que «lo fascina, lo enrola y lo arrastra en su empresa mítica de creación de un mundo nuevo supuestamente regenerado» (*FVM*, p. 134).

bre ellas e intentar orientarlas justamente. Y hasta puede dar pie a una interpretación más *poética* que *práctica* de la racionalidad política que promueve; como si su praxis razonable no fuese sino la puesta en *obra* —o la aplicación trabajosa a las resistencias del material socioeconómico— de la *teoría* (de lo *absoluto*) que extendería ecotecnocientíficamente su dominio a la efectividad finita de la condición material...⁵⁰ La *Filosofía política* ayuda a disipar o superar las ambigüedades remanentes proponiendo orientaciones que subrayan mejor el sentido pluralmente práctico de la prudencia política, y su *a*-referencia mayor, por lo tanto, «ya no puede ser Marx, sino más bien Max Weber releído y corregido gracias a Kant y Hegel».⁵¹

En el centro de esta reflexión que, en muchos aspectos, retoma y actualiza perspectivas aristotélicas sobre las estructuras y el sentido del vivir-juntos humano, hay, en efecto, esta novedad mayor que es la racionalización moderna del trabajo social, con su extensión hacia la globalización de la economía-mundo. Al prolongar y precisar análisis ya esbozados por Hegel, pero enriqueciéndolos con aportes de la sociología weberiana, el pensamiento weiliano insiste en particular sobre la cuestión política, histórica y cultural, que produce y genera este desencantamiento del mundo: la de individuos desgarrados y radicalmente insatisfechos por la objetivación que aquí es el precio de su personificación. Y a esta cuestión *epocal* no se puede responder (demasiado) directamente ni mediante un llamado a la autenticidad de la simple decisión resuelta, ni recurriendo al en-

⁵⁰ Varias formulaciones, tanto de la *Lógica de la filosofía* como del apéndice de *Hegel y el Estado*, tienden hacia esta interpretación en la cual la praxis (marxiana), si bien pone la razón teórica (hegeliana) a la prueba de lo finito (heideggeriano), no mide suficientemente la pluralidad constitutiva de la condición social humana y su repercusión en una acción política que no puede ser razonable sino aceptando pasar por los riesgos de la contingencia positivamente analizada y democráticamente compartida.

⁵¹ A. Tosel, en *CEW 5*, p. 64. Sobre esto, remito al capítulo anterior.

vío y a la historia del ser, sino más bien con orientaciones prácticas inseparablemente éticas y políticas. Pues si bien se trata de conseguir la regulación más racionalmente liberadora de las energías socioeconómicas —inventando una organización que apunte a reducir lo más justamente posible «el tiempo dedicado al trabajo social, pero sin hacer bajar el producto global» (PP, p. 243)— esta transformación de la condición social, y es de esperar que también cultural, pasa por una praxis (política) prudente que exige la participación ciudadana de los sujetos morales. Las estructuras materiales y sociales de la existencia común han de entenderse entonces como instituciones históricas destinadas a formar libertades potencialmente razonables que puedan a su vez transformarlas eventualmente y ordenarlas mejor hacia su sentido humano. Ello implica en particular una traducción ciudadana democrática de la virtud y de la prudencia éticas.

Los *sujetos* políticos no tienen para Weil la plenitud ontológica maciza de una entidad —individuo(s) o pueblo(s)— absolutamente soberana. Si bien es el Estado —en tanto forma— al que se considera, por principio y método, actor decisivo, no se ve en él sino la autoorganización que se da una comunidad histórica determinada, la instancia de decisión y de acción que permite a esta comunidad darse los medios de sobrevivir y de orientarse en la complejidad efectiva del mundo. Y en el contexto de la sociedad moderna que tiende a ser mundial y que funciona apelando de manera dominante, casi exclusiva, a la racionalidad del cálculo y de la producción, el desafío propiamente político que han de enfrentar los sujetos estatales es aquel de una articulación tan equilibrada como sea posible entre la indispensable eficacia (económica) por un lado, y por el otro, la preocupación por la justicia (social) y la búsqueda de una vida buena o sensata (cultura). Lo cual remite a una sabiduría política que se ríe de los modelos absolutos, pues es en la contingencia y la particularidad de las circunstancias sociohistóricas siempre relativas donde ella ha de ejercerse y probarse: «la verdadera *virtud* del

hombre de Estado es la perspicacia, esta manera de prever —que mejor se llamaría la *prudencia* del *vir prudens* (*phronèsis*)— que sabe discernir lo que algún día se mostrará esencial, que capta lo que importa a la moral de la comunidad y a los intereses del Estado antes de que la *crisis* lo haya revelado a todos, y lo haya revelado en un momento en que ya no se trata sino de sobrevivir, mas no de buscar una meta a la vida». ⁵² Para educar y ejercer en la misma acción esta prudencia del juicio, la institución y la organización política(s) no puede(n) remitirse ni a un seudosaber ni tampoco a la *suerte* y/o al *carisma* de *grandes hombres* presuntamente providenciales.

Y tampoco se puede tratar de hacer del pueblo —entendido como simple entidad anárquica sin unidad ni poder de decisión fuera de las «instituciones sociales y políticas que le dan una estructura y la posibilidad de reflexionar y de actuar» (*PP*, p. 173)— el portador natural o espontáneo de dicha sabiduría práctica. Reflexión, decisión y acción política(s) exigen una organización institucional y el actor-pueblo capaz «de pensar y de hablar racional y razonablemente» no puede ser sino legalmente organizado e instituido: «él es la creación del Estado, y es la ley la que determina lo que es el pueblo, este pueblo que actúa políticamente y que juega un papel en el Estado, que completa y controla la acción del gobierno» (*PP*, p. 159), de un gobierno que «reflexiona y actúa y que puede hacerlo con la ayuda y el concurso de una *representación* del pueblo». ⁵³ El verdadero actor-sujeto político, para decirlo de otro modo, no es el autócrata absoluto y soberano, sino la forma compleja y orgánica (constitucio-

⁵² *PP*, p. 197. Virtud *interactiva*, entonces, que juega entre gobierno y nación igual que entre sentido y condición(es); y virtud que «será perfecta si, al educar la nación, le hace aceptar lo que ella no puede rehusar si quiere vivir y vivir de manera digna» (ibídem).

⁵³ *PP*, p. 173, nota, donde Weil añade que «aun en la democracia directa, es una parte la que *representa* el pueblo».

nal) que se da una comunidad sociohistórica para hacerse protagonista responsable de su historia; forma tanto más activa cuanto mejor logra articular dentro de una circularidad flexible vida ética e instituciones jurídicas, realidad social y expresión política. Se entiende, con eso, que la democracia, que no se define por la simple aprobación dada al gobierno por la población,⁵⁴ pase por aparatos institucionales (parlamento, legislación, derecho a votar, etc.) a la vez necesarios e insuficientes: «separadamente o juntos, no bastan para garantizar la democracia; y, sin embargo, no puede haber democracia en su ausencia» (PP, p. 218). Pues no tienen sentido sino como soportes de una «discusión racional y razonable» que no pueden reemplazar: «no bastan para crear la discusión; pero su ausencia, a la larga, al volver imposible la discusión, hace también imposible la existencia de esta aristocracia abierta que es la meta y la justificación de la democracia, y que no es solo su meta y justificación, sino su condición indispensable» (PP, pp. 218-219).

La discusión, en efecto, es para Weil el corazón de la política y del Estado modernos; pero esta discusión no es democrática sino cuando se halla «regulada por la ley, abierta y continua».⁵⁵ Y es la característica del Estado constitucional-pluralista que instituye un espacio público y permite así a la comunidad debatir, conforme a las reglas del juego que se ha dado, sobre las decisiones por tomar y los medios para llevarlas a cabo. Dentro de este espacio legalmente

⁵⁴ «Si se llama democracia cualquier gobierno que goza de la aprobación de los ciudadanos, las diferencias de forma ya no cuentan, y el gobierno más autocrático puede ser más *democrático* que tal régimen constitucional» (PP, p. 173, nota).

⁵⁵ PP, p. 211. Aun el Estado *autocrático* moderno no puede evitar cierta discusión racionalizadora que, «no sometida a la ley formal, restringida» (PP, p. 211) se ejerce «en el secreto de las oficinas del grupo dirigente» y no lleva «a un control eficaz por la ley de los actos gubernamentales» (PP, p. 214). Mientras que es la esencia misma del Estado constitucional hacer pública y (potencialmente) universal la discusión con sus reglas de funcionamiento.

instituido, toca al gobierno instaurar, guiar, arbitrar y zanjar de la mejor forma esta discusión cuyo lugar central ha de ser el parlamento en tanto expresión del sentir comunitario en su diversidad: «lo que responde a la racionalidad (de principio) del gobierno es la moral histórica de la comunidad que no toma conciencia de sí misma sino dentro de esta reacción a una acción posible o actual».⁵⁶ La autoridad se ejerce a través de la práctica racional y razonablemente orientada de una discusión de la cual ningún ciudadano está excluido por principio, discusión que educa y forma a todos los miembros de la comunidad y los invita a considerarse y comportarse como «gobernante(s) potencial(es)» (*PP*, p. 203), ciudadano(s) tanto más efectivo(s) cuanto «más de cerca participa(n) al gobierno o mas cercano(s) se halla(n) a los centros de decisión».⁵⁷ Es mediante este tipo discusión como se desarrolla una educación recíproca de gobernantes y gobernados, es decir, una autoeducación del cuerpo político para la libertad razonable que supone a la vez que la discusión sea «dirigida desde el punto de vista del gobierno» —con su responsabilidad de actor decisivo—, pero también que «aquel que participa en ella —nadie está obligado a hacerlo— sea tan apto para mandar como para obedecer» (*PP*, p. 255). En el plano de la acción política no hay ni puede haber otra aproximación razonable a la razón que este proceso de discusión, deliberación y decisión *prudentes*: «ya que todos, en efecto, se reclaman de esta prudencia y de esta búsqueda razonable de la razón», importa que se respete efectiva-

⁵⁶ *PP*, p. 206. Hay entonces respeto recíproco del poder que propone, decide y ejecuta, y de la oposición (o de las minorías) que discute y termina por aceptar «las medidas del gobierno actual aun cuando hubiera preferido otra opción» (*PP*, p. 215).

⁵⁷ P. Canivez, *Eduquer le citoyen*, Hatier, p. 151. Es probablemente el principio fundamental de una democracia auténtica el tratar de formar una conciencia ciudadana que lleva a cada miembro del cuerpo político a considerarse radicalmente concernido con los asuntos comunes y, por ello, a sentirse «copartícipe en el gobierno» (H. Arendt, *Essai sur la révolution*, p. 322).

mente el derecho de cada uno a «participar en la discusión de los asuntos de la comunidad, con tal de que todos se sometan a las reglas de una discusión que debe siempre poder ser universal».⁵⁸

Tal pensamiento político se conecta entonces con el sentido antiguo y clásico de la democracia; participación igual de todos los ciudadanos en la vida de la ciudad, en los cargos y empleos públicos; elaboración común (debate y deliberación) de las decisiones políticas de fondo; nombramiento y control de las instancias gubernamentales por el pueblo legalmente instituido, etc.⁵⁹ Solamente que, a este compartir razonable de la discusión pública, la democracia moderna le añade la consideración relativamente nueva de la organización racional del trabajo y de las condiciones socioeconómicas del existir-juntos: la posibilidad reconocida «a todos los miembros de la comunidad de tomar parte en la discusión de los asuntos públicos» supone aquí «una base de igualdad» (CEW 4, p. 122) que hace que el Estado democrático tenga interés (vital y permanente) en «asegurarse de que la gran mayoría de sus ciudadanos goza de la formación intelectual y de las condiciones materiales necesarias

⁵⁸ PP, p. 198. Entre la racionalidad tecnocientífica y la sabiduría especulativa, la prudencia —la razón que se ejerce y se rectifica a través del debate entre opiniones plurales— es entonces el sentido práctico: «la democracia exige la capacidad de todos para deliberar bien con miras al interés general y ella funciona a través de la opinión dialogal, no de la ciencia producida por los científicos solamente». (A. Tosel, *Les logiques de l'agir*, Annales de l'université de Besançon, p. 15), ni a través del heroísmo o la genialidad de los individuos o de los *Führer*...

⁵⁹ En un importante artículo de los años 50, Weil define esta democracia clásica como «un sistema de gobierno que resuelve por medios no violentos los conflictos que, dentro de cualquier sociedad, oponen los grupos diferentes: las decisiones políticas se toman con la colaboración de todos los ciudadanos, o por lo menos de su mayoría, y permanecen bajo su control directo o indirecto. Son ellos quienes nombran y despiden a los responsables de la administración de los asuntos públicos, en virtud de un derecho garantizado y regulado por formas determinadas de procedimientos que todos se han comprometido a respetar (una constitución)» (CEW 4, p. 115).

para volverlos aptos para tomar parte con competencia en la administración de los asuntos públicos». ⁶⁰ La razón político-filosófica de la modernidad remite así antropológicamente a una finitud que estima educable, universalizable, racionalizable; de ahí que su pensamiento democrático postule «que es posible el compromiso entre la exigencia del *bien* (gobierno para el pueblo) y la del *contento* (gobierno por el pueblo); que todo hombre es razonable y puede, en tanto ciudadano, ser llevado por la persuasión a actuar conforme a la razón, siguiendo máximas universalizables» (CEW 4, p. 120). Entonces, el reto político decisivo consistirá en capacitar a los miembros de la comunidad para el discernimiento efectivo (histórico) de la razón en el mundo, despertarlos a una responsabilidad que los vuelva «capaces de decidir razonablemente sobre su ubicación en el mundo y de actuar razonablemente, o sea según las exigencias de lo universal dentro de la situación concreta, sabiendo lo que hacen y por qué lo hacen» (PP, p. 53). Y la discusión democrática no cumplirá su papel educativo sino cuando permita, favorezca y promueva un encuentro *razonable* entre la eticidad tradicional de la comunidad y la racionalidad moderna de la sociedad: «es la discusión pública en el parlamento» la que ha de explicar y explicitar la orientación de una acción gubernamental que será sensata (racional-razonable) solamente si hace que el *ethos* común asimile la importancia de comprender

⁶⁰ CEW 4, p. 132. Se da allí, debajo de la política democrática, una cuestión de antropología sociocultural. Pues solo el hombre moderno considera *razonable* ofrecer *justicia* (racional) a los deseos y a sus condiciones materiales de satisfacción: «Ya que la filosofía griega ignoraba de plano el progreso (de la historia), su Estado era *astasiastos* (sin tensiones revolucionarias) y, de manera correlativa, su ciudadano ideal era *egkratos* (dueño de sus deseos) y *autarkos* (autosuficiente), etc. Mientras que el Estado democrático moderno intenta llegar a la estabilidad política a través de la satisfacción de los deseos (razonables) de la mayoría, la democracia antigua intentaba llegar a lo mismo a través de la supresión razonable de los deseos» (ibídem, p. 116, n. 2).

y tomar en cuenta «lo necesario como necesario», es decir, como necesario también «para la razón y la libertad» (PP, p. 171).

¿Será este tipo de régimen —la democracia constitucional— el mejor posible? Weil no proporciona una respuesta directa a tal pregunta. Reconoce, por supuesto, la superioridad *de derecho* de instituciones que favorecen la discusión razonable y de ese modo educan a la mayor parte de la gente para una vida y una práctica política esclarecidas; en este sentido, «ya que, desde el punto de vista de la filosofía, la educación a la racionalidad y a la razón constituye lo que hace el valor positivo del Estado, el sistema parlamentario con partidos múltiples es superior, filosóficamente hablando, al sistema autoritario» (PP, p. 215). Pero esta fuerza filosófica no es necesariamente la más idónea en el plano de la efectividad histórica, la única que es políticamente decisiva; concreta y no idealmente, para nosotros y no solo *en sí*, «de dos comunidades, es superior aquella en la cual la decisión racional y razonable puede realmente ser universal» (PP, p. 204). Y en este nivel, la superioridad ideal o hipotética de la democracia constitucional ha de ser juzgada sometiéndola a la prueba de las condiciones y de las circunstancias: «hace falta que el Estado cumpla con su tarea, que es preservar la nación en su independencia y no lo hará bajo la forma constitucional sino allí donde el grado de evolución moral y social es suficientemente alto». ⁶¹ Dicho de otro modo, la democracia no es posible sino bajo ciertas condiciones socioculturales, y una de las principales es «que el gobierno apunte a la libertad razonable de todos y que la comunidad, siendo sana, permita al gobierno actuar sobre ella —y actuar a secas— mediante la discusión» (PP, p. 219). Esto conduce entonces, *democráticamente*, a una aristocracia sana, esto es, «al gobierno de los

⁶¹ PP, p. 215, donde Weil añade: «no se diría otra cosa afirmando que el concepto de sistema constitucional mide el grado de evolución de una comunidad». La razón, una vez más, no puede ser desligada de la historia a la que juzga.

mejores... reconocidos como tales por sus conciudadanos».⁶² A la inversa, «una comunidad no educada» —cuyos ciudadanos no son aptos para «tomar posición desde el punto de vista de la racionalidad sobre los asuntos de la comunidad»— «no se encuentra madura para el régimen constitucional, como tampoco puede mantener este régimen una comunidad desgarrada hasta el punto de ya no poder tomar decisiones a las cuales casi la mayoría de los ciudadanos pueda dar su adhesión».⁶³

No se puede dejar de lado, incluso en la mundialidad presente, la cuestión de si es necesario pasar por formas de poder autocrático y coercitivo para acceder a la racionalización moderna. Lo que se ha producido históricamente para los países llamados desarrollados —el ingreso paulatino en el campo del progreso racional y de la discusión razonable a partir de la violencia primera del Estado autocrático y autoritario de «los ensambladores de tierras»—⁶⁴ ¿ha de reproducirse análogamente «para la mayor parte de la población mundial»,

⁶² *PP*, p. 218; lo cual no puede darse sino dentro de «una comunidad sana, vale decir donde la discusión racional y razonable es una realidad, por lo menos entre los ciudadanos que participan en la dirección y en el control de los asuntos públicos» (ibídem).

⁶³ *PP*, p. 176. Este es el caso de las democracias enfermas que abren paso a las tiranías totalitarias, como Platón lo había señalado: «dentro de una comunidad en descomposición, violenta, apasionada, dominada por la lucha de los intereses particulares, el reino de los mediocres (más que de los malos) será la regla y conducirá al reino autocrático de aquellos que no valoran sino la sola eficacia» (*PP*, pp. 217-218).

⁶⁴ *PP*, p. 204, donde se evoca de manera más precisa esta transformación progresiva —formadora— de la coerción autoritaria en discusión razonable: «El Estado autocrático de los ensambladores de tierras cede el paso, después de una lucha prolongada o de una revolución, a otro que instituye primero una discusión aristocrática o plutocrática, reservada a aquellos que se consideran los mejores o los más influyentes. Solamente más tarde la admisión de grupos más extensos vuelve más abierta la discusión hasta que, por fin, se haga asequible a todos los que no excluye la ley *igual*». Gestación y nacimiento difíciles —siempre bajo condiciones socioeconómicas— de una *discusión* inextricablemente política y filosófica.

o sea para «todas las regiones “subdesarrolladas” donde la acumulación del capital no es todavía lo suficientemente avanzada»?⁶⁵ Podríamos, incluso, pensar en una especie de círculo ideal-típico que haría suceder, «en la mayor parte de las revoluciones modernas», «anarquía, dictadura dogmática, autocracia organizadora y sistema constitucional» (PP, p. 221, n. 1). Pero además del hecho de que este acceso a la modernidad racional es desde ahora inseparable de la inserción en una política económica aun incipiente,⁶⁶ queda pendiente la cuestión de si el régimen de tipo autocrático, aun cuando pretende instituirse como vía de transición educativa hacia «la libre discusión racional y razonable, fundada en la satisfacción de los justos intereses de todos», no posee una tendencia natural «a perpetuarse profundizando las tensiones dentro de la sociedad-comunidad».⁶⁷

⁶⁵ CEW 4, p. 127. Tras la reproducción mecánica de un esquema excesivamente lineal queda la cuestión insoslayable de una *educación* indispensable en la racionalidad (técnica) y en la razón (ético-política): pues ¿de qué puede servir «conceder o más bien imponer un derecho» político-democrático («tomar parte en la discusión de los asuntos de la comunidad y de la sociedad en el plano del Estado») a ciudadanos que «a falta de educación, lo usarían solamente para mostrar que son todavía incapaces de ejercerlo» (PP, p. 204) efectivamente?

⁶⁶ Esta pregunta está en el trasfondo de toda la cuarta y última parte de PP. Pero Weil la plantea tal vez de manera más fuerte y explícita en su artículo de 1951 sobre «la democracia en un mundo de tensiones»: concierne al «problema de la cooperación económica internacional» o «problema de la transferencia de los medios de producción de los países ricos hacia los países pobres» (CEW 4, p. 127). Y Weil añade entonces que «este es, para nosotros, uno de los problemas clave para la democratización del mundo». Casi medio siglo después, la preocupación parece seguir totalmente vigente.

⁶⁷ PP, p. 216. ¿Acaso se ha visto alguna vez, en efecto, una autocracia, aun *moderna*, orientarse espontáneamente hacia su propia supresión? «Hay que preguntarse —decía ya el gran artículo de 1951— si un régimen de este tipo no tiende naturalmente a perpetuarse y si, en vez de formar ciudadanos para que participen en los asuntos públicos, para que discutan sobre los intereses públicos y los medios para satisfacerlos, no termina excluyendo un porcentaje cada vez más alto de sus ciudadanos de esta participación en la vida pública» (CEW 4, p. 128), conforme a la

Por ello, esta filosofía política no apunta, finalmente, al solo pensamiento (antiguo) de un ideal absoluto ni a la simple adaptación (moderna) a una historia materialmente condicionada, sino que aspira a la autodeterminación prácticamente razonable de libertades conscientes de la contingencia —y de las posibilidades— de su situación histórica. Considerando que lo ideal es solamente un sueño cuando no apunta a una traducción efectiva, pero también que en la historia no hay modelos absolutos ni logros asegurados (un régimen democrático puede degenerar igual como un régimen autocrático puede dar lugar a una dinámica progresista), lo que importa realmente es ayudar a los individuos y grupos a que tomen conciencia de las posibilidades que se les ofrecen y que les toca realizar orientándolas justamente hacia la prudencia razonable. Aun allí donde las condiciones sociohistóricas determinadas parecen hacer impracticable la democracia, habrá siempre que elegir (o contribuir a que se elija) «entre dos posibilidades: ya sea una dictadura instituida con miras a formar al pueblo para la democracia o el gobierno autoritario que desea la mayoría de la nación».⁶⁸ En breve, sea cual fuere la situación histórico-política que se presente, ella jamás dispensará de un esfuerzo de discernimiento crítico-práctico a fin de contribuir ya sea a la *conversión* del sistema autoritario en sistema constitucional o al mantenimiento del sistema constitucional a la altura de los desafíos de la época que ha de enfrentar (cf. *PP*, p. 204). Y es que una república democrática no puede instaurarse ni mantenerse sin esfuerzo, sin el ejercicio siempre en acto de una reinvención cotidiana que implica la participación activa de todos

dinámica lógica de los sistemas totalitarios que «castigan cualquier discusión que no haya sido instituida por el gobierno» (p. 129).

⁶⁸ *CEW* 4, p. 131; se trata de un caso hipotético en que «ya que la mayoría de la población está dispuesta a transformar el Estado en Estado no-democrático», la única «conclusión posible» es que «la democracia, para este pueblo y en este momento, es impracticable».

para tomar y poner en obra las decisiones más pertinentes. Como la razón misma, de la cual ella no es a fin de cuentas sino una modalidad práctica, la discusión democrática exige «un esfuerzo de todos los días» (PP, p. 219).

La democratización efectiva de la vida política se halla ligada a su conquista de una madurez razonable. Sin ser una panacea, ella orienta el Estado moderno hacia una acción prudente, ejercida con responsabilidad compartida, que concierne a la vez las condiciones socioeconómicas y al sentido cultural del existir común. Y, en la novedad mundial de la época, invita finalmente al surgimiento de una pregunta que lleva lo político hasta su límite: ¿es posible imaginar, pensar y querer, «un diálogo entre Estados o grupos de Estados, diferentes por sus ideologías, sus tradiciones morales, sus valores vividos, su historia religiosa, constitucional, intelectual»?⁶⁹ Pregunta insólita y casi escandalosa en la medida en que se dirige a «formaciones sociohistóricas que se han constituido para la defensa de su independencia» (ibídem) y se hallan preocupadas por preservar, incluso mediante la guerra, su soberanía exclusiva. Tal interrogante debería ser contestada en un sentido decididamente negativo si nos atenemos al escenario clásico de un mundo dividido según particularismos presuntamente absolutos, según unidades «por principio autónomas, coexistentes y en competencia, violenta o no, con otras unidades, igualmente autónomas por principio» (EC 2, p. 391). Pero, precisamente, lo que ha cambiado es el contexto mundial, que ahora se halla bajo el signo de una interdependencia ecotécnica en pos

⁶⁹ PR, p. 283. La noción de *diálogo* es tomada en este artículo en una acepción principalmente cultural, referida a los valores y el sentido de la existencia, y se distingue así de la noción de *discusión*, que tiene una connotación meramente racional, de tipo operativo e instrumental. La relación dialógica supone que «a cada paso los interlocutores se entienden para decirse en qué concuerdan y para delimitar qué es lo que todavía se halla en cuestión entre ellos» (G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité*, p. 18).

de una organización sociopolítica.⁷⁰ Si bien subsiste la forma del Estado-nación concebida como «aparato de coerción instituido para la defensa de la comunidad en contra de los peligros exteriores» (*PP*, p. 246), aparece ahora pensable y hasta deseable «otra forma de Estado» que se extienda eventualmente a *varias*, o incluso hasta a «todas las comunidades históricas»⁷¹ y que podría, sobre todo, llevar a destacar otra idea (más) razonable de la comunidad histórico-política. En una sociedad mundial que diera lugar a una organización administrativa más efectivamente racional y homogénea (entidad que tocaría a los Estados particulares erigir y controlar), se podría producir, en efecto, una suerte de mutación endógena de la autoconciencia de esos Estados: en vez de insistir en su exclusividad natural y naturalmente belicosa, podrían reconectarse, de un modo distinto y mejor, con el sentido aristotélico de la comunidad política como «institución moral y educadora» (*PP*, p. 245). En tanto «órgano(s) en los que una comunidad se piensa» (*PP*, p. 246) como capaz de vida

⁷⁰ Esta manera de tomar en cuenta el terreno socioeconómico de la modernidad se distingue tanto del (neo)liberalismo como del marxismo en la medida en que dicha *condición* social de la humanidad moderna remite, según Weil, a una responsabilidad radical e inseparablemente ética, política y cultural. No puedo compartir, en este sentido, el juicio de A. Tosel, quien ve allí una especie de utopía economicista entusiasmada con los *mecanismos* de una racionalización ecotécnica, la que llegaría a «metamorfosearse de por sí en productora de paz y en agente de la razón libre universal» y que permitiría recuperar así «la confianza de las Luces liberales en el dulce comercio» (*CEW 5*, p. 75)... No me parece que el racionalismo weiliano posea estas connotaciones científicistas y/o economicistas.

⁷¹ *PP*, p. 139. Se notará que esta idea-hipótesis, que no alberga «contradicción formal», es presentada por Weil sólo como una posibilidad problemática que no puede todavía «ser considerada concretamente sino desde el ángulo del Estado actual y no es problema sino para este Estado» (*ibídem*). Además, como posibilidad-límite que se perfila en el horizonte de nuestro mundo, remite más al Estado entendido como organización administrativa de la sociedad económica que al Estado comprendido como comunidad histórico-cultural (según la distinción decisiva que atraviesa toda la cuarta parte de *PP*).

buena compartida, en tanto pues «forma la más alta, en tanto que consciente, de la vida en común de los hombres» (PP, p. 252), estas comunidades ético-culturales libres y particulares permanecerían «dentro de la sociedad mundial» (PP, p. 248) de la economía racionalizada como hogares y hogueras de vida sensata donde podrían desarrollarse relaciones interhumanas bajo el signo de la «libre asociación», de «*la amistad* y de *la virtud*», en el indivisible sentido «moral y político» (PP, p. 245) que los griegos supieron dar a esos términos.

Envío

*La filosofía se presupone a sí misma y no
puede convencer sino a quien se ha
decidido a la filosofía.
LP, p. 430.*

Con el pensamiento de la existencia, la filosofía weiliana comparte la conciencia epocal de una condición que se experimenta, se comprueba y se sabe radicalmente finita. Pero «al abandono de la violencia, a la violencia del abandono», ella opone obstinadamente la exigencia de sentido razonable: «quienes vivimos dentro de, con, en contra de la naturaleza, no podemos vivir sin un discurso que de un sentido a nuestro trabajo, a nuestra victoria, a nuestra vida» (LP, p. 42). De ahí que reflexione, sin conformarse con simplemente vivirlo o constatarlo, el *retorno*, dentro de condiciones radicalmente distintas, de un problema tan antiguo como la filosofía misma: el «problema del *hombre libre*, del *amo* en el mundo antiguo», problema que se ha convertido ahora en «universal, inevitable e incomprensible para la sociedad que quiere ser solamente racional» (PP, p. 102). No le basta remitir genéricamente la condición a la existencia o la época de la imposición ecotécnica al envío del *Eereignis*. Ella busca más bien pensar e impulsar el actuar prácticamente razonable de liberta-

des en pos de liberación efectiva «no solamente a pesar y en contra de la condición, sino gracias a la condición» (*EC 1*, p. 318) misma. Lo cual la lleva a invertirse sin reserva, pero sin encerramiento enajenante, en una *acción* que hereda de la autoconciencia filosófica, pero haciéndola pasar en la finitud todavía violenta y conflictiva de la condición en proceso de autotransformación. ¿Se puede pensar en una actitud más alta que esta libertad actuando razonablemente dentro de la misma resistencia material y social de las condiciones, «libertad que no es ni deviene, sino que se hace, *hè tou dunamei ontos hèn touto entelecheia*, la actualidad del hombre que es en tanto es *potencial*» (*LP*, p. 409). La respuesta es decididamente negativa: la *acción* es la última y la más alta de las categorías concretas. «No hay actitud más allá de la acción» (*LP*, p. 418).

Ahora bien, si no se trata de pensar ni de querer un más allá de la acción efectiva, quedan por pensar y querer todas las implicancias que ella trae consigo. Allí es donde, a partir de su cumplimiento práctico, en el que ella se acaba en tanto teoría separada de la vida, la filosofía renace bajo una doble modalidad: como visión del sentido, pensando la presencia que no puede dejar de orientar el dinamismo mismo de la acción, y como vida de la sabiduría, ejerciéndose en el acuerdo, a la vez sereno y tenso, entre discurso y lenguaje, entre razón y libertad. Irreductible, pues, tanto a la sistematicidad perfecta de lo absoluto especulativo como a la apertura finita del existir poético, la *Lógica de la filosofía*, pensamiento coherente del sentido como creación históricamente inagotable e imprevisible, nos remite finalmente al presente de nuestro mundo tal como nos toca pensarlo, vivirlo y transformarlo en responsabilidad razonable y finita. Al explicitar la *forma vacía del sentido* como distancia que atraviesa y relaciona a la vez todas las categorías filosóficas, como ajustamiento de la teoría y de la práctica, de la razón y de la libertad, de la visión y de la vida, ella piensa las condiciones (lógicas) de posibilidad de un espacio indefinidamente abierto: el espacio de un diálogo interhumano e intercultural que articule sin confusión ni

separación el hacerse cargo de las condiciones (socioeconómicas) y la búsqueda efectiva del sentido (político-cultural), que «transforme las masas en hombres y mujeres pensantes y responsables» (CEW 4, p. 168), en libertades concretamente razonables, sin nostalgia ni sueño alguno de cualquier *Führung* heterónoma, cualquiera que esta sea.

Capítulo Quinto

Retos político-filosóficos de la mundialidad E. Weil entre A. Kojève y L. Strauss

*La condición común, y desde ahora mundial,
del pensamiento (de la praxis).*

J.L. Nancy

El advenimiento de la modernidad coincidió con un proceso sociohistórico de mundialización o globalización con el cual el pensamiento filosófico se sintió estrechamente ligado desde muy temprano (por lo menos desde Kant y Hegel). Tan fuerte fue este vínculo que la filosofía llegó a creer, durante mucho tiempo, que se hallaba perfectamente capacitado y habilitado para comprender y dominar dicho proceso o, por lo menos, para juzgarlo y orientarlo razonablemente. Sin embargo, muy pronto también —y con más fuerza en el siglo XX— este *orden* moderno-mundial —económico y político, moral y jurídico— se ha mostrado atravesado de violencia(s) y contradicción(es), constante y constitutivamente amenazado por regresiones bárbaras y convulsiones caóticas. Hoy en día el derrumbe del mito comunista y la disolución de las ideologías totalitarias nos dejan ante al triunfo, en muchos aspectos espantoso, de un capitalismo neoliberal en gran parte salvaje, siempre funcionalmente ajeno a toda preocupación efectiva por la justicia y el sentido: la zona centro-Norte se halla enfrentada a la zona periferia-Sur; los pueblos ricos-integrados prosperan en oposición a los pobres-excluidos; per-

sisten o se agrandan las desigualdades y tensiones estructurales de nuestro mundo, y resurgen casi por todas partes, bajo el peso de las pasiones, los repliegues y/o de los exclusivismos identitarios, los conflictos locales, poco o mal arbitrados por las potencias políticas y/o los organismos internacionales.

¿Qué papel queda en en este mundo de la técnica planetaria y la economía-mundo —de la *ecotecnia* (J.L. Nancy)— para la responsabilidad práctica, ética y política, y para el pensamiento? ¿Es posible que este y aquella escapen de las facilidades opuestas y cómplices del moralismo y del cinismo, del juicio exterior y de la evasión indiferente, para ayudar «al mundo a que tome conciencia del problema que se conforma con contener» (*PP*, p. 120) y «a aquellos que están encargados de la acción a que tomen conciencia de lo que hacen» (*PP*, p. 121) y del sentido posible de su acción? No se pretende aquí contestar dogmáticamente estas preguntas que reclaman hoy a una vigilancia probablemente más desnuda y despojada que nunca. Trataré simplemente de aproximarme a ellas evocando un contexto —de historia y de pensamiento— del cual nos hemos apartado notablemente, pero que, a mi parecer, todavía puede provocar nuestra reflexión. El debate famoso entre Alexandre Kojève y Leo Strauss en torno a la tiranía (*De la Tyrannie*, Gallimard, 1954; en adelante *T*), y el esfuerzo notable de Eric Weil por elaborar una *Filosofía política* (1956) digna de este nombre y a la altura de la época, nos remiten a un contexto que ya no es exactamente el nuestro, pero a la vez nos proporcionan maneras típicas e instructivas de responder filosóficamente a los desafíos de la realidad sociohistórica en su novedad moderna y mundial.

5.1. *Universal y homogéneo: la tesis de Kojève*

*En nuestros días, el Estado universal y homogéneo
se ha vuelto, él también, una meta política.
T, p. 274.*

En el origen del debate entre Kojève y Strauss hallamos un diálogo relativamente breve y poco conocido de Jenofonte, *Hierón o sobre la tiranía*. El tirano Hierón se queja de la desgracia (desconfianza, soledad, temor) que pesa sobre la gente de su especie, a lo que el poeta Simónides contesta proponiéndole un esbozo de reforma ético-política que, al aproximar al tirano a la figura de un rey benevolente, podría mejorar su suerte personal. Pero el tirano estima irrealista e inaplicable este programa y lo rechaza tajantemente, lo que reduce al consejero del príncipe a un silencio forzado. Este diálogo fue analizado y comentado minuciosamente en 1948 por Strauss, quien extrajo de él la conclusión de que no es pensable ni posible una tiranía buena, que «la miseria más grande de la tiranía es que no es posible liberarse de ella» (T, p. 219) y que «valdría mejor renunciar a cualquier tiranía antes de haber intentado instaurarla» (T, p. 221).

Al mismo tiempo que contribuía a la traducción y a la publicación en francés de este comentario, que le parecía importante, Kojève no se abstuvo de añadirle algunas reflexiones críticas. Esta condena tajante de la tiranía le parecía demasiado *intelectual*, *ideológica* y sobre todo *moralizante*. Y se atrevía a oponer a ella cierta rehabilitación y legitimación de este régimen: un gobierno tiránico no solamente seguía siendo preferible al mero caos político, sino que nuestra modernidad histórica habría mostrado la posibilidad, hasta la *banalidad*, de estas *buenas* tiranías (Salazar, Stalin...) presentadas equivocadamente por Jenofonte como simples ficciones utópicas. Una organización mejor racionalizada haría posible la existencia de estas tiranías progresistas «ejercidas al servicio de ideas políticas, sociales o económicas verdaderamente revolucionarias (o sea, al ser-

vicio de objetivos radicalmente distintos de cuanto existe ya)» (T, p. 222). Y correspondería al *Sabio* moderno comprender el sentido histórico de estos regímenes autoritarios y ayudar eventualmente a sus jefes a llegar a la satisfacción que el ideólogo —este semihábil— creía imposible alcanzar humanamente.

No es muy difícil adivinar que tras estos comentarios se afirman y enfrentan tesis de filosofía política. En el caso de Kojève, se trataba de oponer a la razón naturalista e ideal(ista) de los antiguos la razón realista e *histórica* de los modernos sacando todas las consecuencias políticas y filosóficas de esta oposición. De ahí que sostuviera el papel decisivo de la historia —mejor, de la Historia— que, al hacerse moderna y mundial, habría dado o devuelto pertinencia y vigencia política a un concepto desde ya en vías de realización efectiva: «el Estado universal y homogéneo» que la lleva a su *fin* razonable al mismo tiempo que permite a la filosofía —que piensa este proceso en su conjunto— acceder por ello mismo a su verdad de *sabiduría*.

(a) *Una aporía tradicional*

Ya desde sus orígenes socrático-platónicos, la filosofía ha vacilado en su relación con lo político. Por un lado, en efecto, cierta tendencia elitista mueve al teórico hacia una *autarcía* tanto más comprensible cuanto que se apoya en todo un contexto cosmológico y cultural en el cual la Verdad inmutable del Ser trascendente no puede revelarse sino a la mirada purificada de todo interés material y práctico: muriendo a la vida de la finitud compartida, «en la quietud del aislamiento, en el desinterés total para con sus semejantes y toda “sociedad” en general, es como hay más posibilidad de alcanzar la Verdad a cuya búsqueda uno ha decidido dedicar su vida de filósofo absolutamente *egoísta*» (T, p. 242). *Monos pros monon*: la trascendencia onto-teo-lógica y la evasión teorcionista parece que no pueden sino ir a la par.

Por otro lado, sin embargo, ¿cómo podría el filósofo merecer efectivamente su nombre —amante de la sabiduría— si restringiera de antemano su horizonte, si pretendiera «*a priori*, sin haberlo experimentado, que el número de la gente capaz de acceder a la filosofía» (T, p. 250) es necesariamente limitado? ¿no aparecería de inmediato, él que se opone a los prejuicios, como sujeto de un prejuicio sociocultural determinado? Si solo hay filosofía mediante una palabra dirigida «a todos y a nadie», es evidentemente imposible «ser filósofo sin querer ser al mismo tiempo *pedagogo* filósofo» (T, p. 259). Es igualmente imposible que esta práctica pedagógica de la filosofía se mantenga ajena a las instituciones y a la vida sociohistóricas, especialmente a esa «institución pedagógica» por excelencia que «el Estado es de por sí» (T, p. 258). Una misma preocupación por despertar y formar en cada uno y en todos el sentido de lo universal y el deseo de lo excelente tiende entonces a acercar filosofía y política, exigiendo en particular al filósofo-pedagogo que tome parte en la acción político-cultural, «para que el Estado sea organizado y gobernado de tal suerte que la pedagogía filosófica sea posible y eficaz dentro de él» (T, p. 259).

No hay oposición de principio, pues, entre sabiduría teórica (filosofía) y sabiduría práctica (política), sino la necesidad, más bien, de aprender a articular y conjugarlas de la mejor manera en la persona del «filósofo-rey», a quien su misma competencia especulativa obliga a dirigir justamente los asuntos de la ciudad. Pero ¿de dónde viene, entonces, el fracaso histórico, y casi constantemente repetido, de este proyecto platónico de unificación razonable?

Se trata fundamentalmente, explica Kojève, de un problema de agenda y de tiempo (finito). Entre el tiempo (ocioso) del pensamiento y el tiempo (urgente) de la acción, los *filósofos* han buscado generalmente un compromiso bastardo e ineficaz: ya que no quieren renunciar a toda participación política, pero tampoco aceptan dedicarse enteramente —a tiempo completo— a los asuntos del Estado, se han conformado con «dedicar el poco tiempo que le quitaban a la filoso-

fía a los *consejos* que daban (oralmente o por escrito) a los gobernantes de la actualidad» (T, p. 269). Y la impaciencia política del filósofo-consejero —«deseoso de “acabar” lo más pronto posible con la política» perdiendo «la mínima parte de tiempo posible... en la reforma del Estado» (T, p. 261)— lo lleva muy naturalmente a preferir la eficacia rápida del poder tiránico a las largas paciencias de la discusión y de la educación democráticas: «de todos los hombres de Estado posibles, el tirano es incontestablemente el más apto para recibir y aplicar los consejos del filósofo» (T, p. 262). Pero el tirano no toma en serio esos consejos cuyo carácter utópico —falta de realismo— procede precisamente del hecho de que el filósofo rehúsa obstinadamente dedicar todo su tiempo al prosaísmo de los asuntos públicos, en lugar de los cuales prefiere «ocupaciones más nobles» (T, p. 261).

No es extraño, en estas condiciones, que la tensión platónica entre idealidad teórica y efectividad práctica se repita no solamente en los mundos cristianos, sino también en la modernidad burguesa secularizada bajo la forma particular de la mala conciencia y del desgarramiento de los intelectuales «frente a la acción o, más exactamente, a la veleidad o la necesidad de actuar» (T, p. 264). Hombre de la reflexión exterior y distante, el ideólogo *quisiera* actuar, pero sin llegar a reconocer verdaderamente que él mismo está desde siempre inscrito en la realidad histórico-práctica. A falta de «verificación histórica» (T, p. 265) efectiva y pertinente, su discurso tiende a hundirse en la esterilidad insípida de un simple palabreo sin fin.

(b) *Una idea razonable*

Para salir de este impase es importante, según Kojève, dejar de remitir la filosofía a un saber teórico (del ser o del bien) que el poder (político) se conformaría con inscribir en la efectividad práctica del vivir-juntos. La radicalidad revolucionaria del pensamiento hegeliano —interpretado en la línea de Kojève— trastorna estas perspectivas ontologizantes al ubicar la humanidad del hombre no en la búsqueda

de la realidad o de la verdad, de la felicidad, del bien o del amor, sino en el deseo de un reconocimiento cuyo valor supera inconmensurablemente el simple hecho de vivir: «el deseo del honor» es lo que «hace la diferencia entre el hombre y el animal» (T, p. 223) porque es «deseo de ser “reconocido” (por aquellos a quienes “reconoce” recíprocamente) en su realidad y en su dignidad humanas eminentes» (T, p. 228), en tanto animal capaz de mostrar su trascendencia *espiritual* a través del riesgo y del enfrentamiento de la muerte.

Este deseo de reconocimiento —de un reconocimiento mutuo— es tan fundamental que él solo permite entender y descifrar la complejidad del campo político-histórico en sus motivaciones decisivas. Si se nos aparece este constitutivamente atravesado por violencias y enfrentamientos por el poder, es precisamente porque «la motivación última de toda *emulación* entre los hombres, luego de toda *lucha política*, incluida la que lleva a la tiranía» (T, p. 228) ha de buscarse en un deseo de reconocimiento que no puede llegar a su verdad efectiva —a su satisfacción— sin lucha(s) por este reconocimiento.¹

Así, lo que está en juego en lo político como relación interhumana por excelencia no es tanto el poder (del jefe) como tal, sino la manera en que este puede hacer *reconocer* su autoridad sin coerción por el mayor número posible de sujetos: «un jefe político manifiesta siempre su *autoridad* y es de ella que le viene su potencia. Todo el problema consiste en saber por *quién* esta autoridad es reconocida, *quién* le obedece “sin coerción”. En efecto, la autoridad de un jefe de Estado puede ser reconocida ya sea por la mayoría o por una minoría más o menos restringida de ciudadanos» (T, p. 230). Y estará tanto mejor fundada y asegurada cuanto más universalmente logre ser reconocida.

¹ Se sabe que Francis Fukuyama ha retomado en años recientes de manera literal esta tesis de Kojève que erige «la lucha por el reconocimiento» en «motor principal de la historia». Véase *La fin de l'histoire et le dernier homme* (FHDH), Flammarion, 1992, p. 238.

Irreductible a esas realidades demasiado particulares y/o psicológicas que son el bienestar o el hecho de ser amado, este reconocimiento es para quien lo alcanza fuente de valoración y luego de satisfacción auténtica: «el hombre que ha satisfecho este deseo mediante su acción se halla por ello mismo efectivamente “satisfecho”, sea o no feliz, amado o no» (T, p. 228). De ahí la idea *lógica* de una satisfacción «plena» que resultaría de una autoridad política capaz de suscitar la adhesión activa de todos aquellos (sujetos libres e iguales) que podrían ofrecerle la estima que busca: «en último análisis, el jefe de Estado no estará plenamente “satisfecho” sino cuando su Estado abarque la humanidad entera. Pero aun dentro de este Estado, querrá igualmente extender su *autoridad* lo más lejos posible, reduciendo al mínimo el número de aquellos que son capaces solamente de una obediencia servil» (T, p. 232). Lo cual implica concretamente que tiendan a juntarse universalización política y homogeneización social, a fin de que pueda darse un reconocimiento por todos en tanto iguales: «el hombre político que actúa conscientemente en función del deseo de “reconocimiento” (o “gloria”) no estará *plenamente* “satisfecho” sino cuando esté encabezando un Estado no solamente *universal*, sino también política y socialmente *homogéneo* (teniendo en cuenta las diferencias fisiológicas irreducibles)» (T, p. 233). En la medida en que representaría así «la meta y el resultado de la obra común de todos y de cada uno» (T, p. 233), un Estado tal inscribiría dentro de la efectividad histórica «el ideal político más alto de la humanidad» (T, p. 233): el advenimiento de un mundo «final» del cual cada miembro sería «a la vez amo y esclavo (o sea el uno y el otro y ninguno de los dos)».²

No hay allí, evidentemente, sino un concepto, o más bien una idea, que el pensamiento forja y se da para poder medir la acción

² Kojève no precisa el sentido de este última expresión; se conforma con indicar (en una carta a Strauss, citada en FHDH, p. 407) que «solo este estado puede satisfacer su vanidad».

política, su intención, su meta y su *fin*. Con eso, sin embargo, permite ya entender por qué el tirano *antiguo* no podía llegar a la satisfacción y estaba condenado a la infelicidad: forzado a imponer una dominación particular, por la fuerza o el terror, «a esclavos dispuestos a todo para conservar sus vidas» (T, p. 231), no podía recibir de ellos sino homenajes serviles, incapaces de satisfacer su deseo de autoridad universal libremente estimada y reconocida. Las condiciones sociales y culturales de la época prohibían pensar el cumplimiento sensato de lo político de otro modo que como una utopía irrealista. Pero el tomar en serio la historia puede incitar a preguntarse si esta imposibilidad antigua ha de ser pensada como una posibilidad moderna.

(c) *Hacia una interacción histórico-dialéctica*

Hace falta, en efecto, tomar acta de la deficiencia o del derrumbe de este punto de vista absoluto, asegurado y macizo que constituía la onto-cosmo-teología antigua. Y este abandono a una contingencia histórica desprovista de cualquier fundamento incondicional no condena la realidad humana a una simple errancia nihilista. Pues este ateísmo puede volverse antropoteísmo sociohistórico consecuente al sustituir a «Dios... por la Sociedad (el Estado) y la Historia» y al obligar así a cualquier discurso de «verdad» a sufrir la prueba de la «verificación social e histórica» (T, p. 256); ya que ahora carece de todo sustento y de toda seguridad metahistórica, el filósofo ya no puede buscar la verdad y el sentido sino dentro de la historia, una historia que aparece entonces como el lugar, el objeto y el destino del pensamiento activo: «el filósofo debe “participar” en la historia y no se ve por qué no debería participar *activamente* en ella» (T, p. 243).

Tal remisión a la historia común, de hecho, bajo el signo decisivo de un deseo de reconocimiento por verificar práctica y universalmente, impide que se establezca *a priori* una diferencia *pro principio* o *esencial* entre «el hombre de Estado y el filósofo: ambos buscan el

reconocimiento y actúan con el objetivo de merecerlo» (T, p. 249). Su búsqueda teórico-práctica del honor, del prestigio y del valor los diferencia tanto de la humildad servil y masoquista de los «cristianos» presos del «complejo de inferioridad» (T, p. 254) como del elitismo aristocrático de los (seudo)amos griegos. Y Kojève reivindica más bien, sobre este punto, la inspiración de cierto socratismo que sabe juntar vida y pensamiento, comunidad de los iguales y preocupación por el bien. Precisamente porque «huye de los prejuicios», este filósofo plebeyo —*malcriado (voyou)* dice Kojève— rehúsa encerrarse en un jardín privado y acepta exponer su subjetividad a la luz común del existir-junto-con-todos, viviendo «en el mundo (“en la plaza pública”, “en la calle”, como Sócrates), muy lejos de toda “capilla”, ya sea republicana o aristocrática» (T, p. 246). En vez de sufrir como una separación trágica la distancia que distingue el gesto y la palabra, el pensamiento y la acción, trata de captar —y de vivir— esta diferencia como remisión e interacción, lugar de una negatividad mediante la cual se transforman simultánea y recíprocamente lo político y lo filosófico: «vista de este modo, la historia aparece como una secuencia continua de acciones *políticas* guiadas más o menos directamente por la evolución de la *filosofía*» (T, p. 276).

Efectivamente, este tipo de filosofía, que se define por la toma de conciencia reflexiva de la historia, tiende a oponer a la historia fáctica (dada, pasada) una historia por hacer (política ideal-posible), lo cual suscita indirectamente una acción efectiva que niega lo que es creando «una realización histórica y política nueva». Hace falta «la existencia previa del filósofo» y de su teoría para que se haga concebible «la aparición del tirano reformador» cuya práctica, filosóficamente instruida, tiene que apuntar a realizar «el Estado universal y homogéneo» (T, p. 277-278). Pero la reciprocidad vale igualmente: pues la nueva creación histórico-política exige a su vez, para ser entendida, una transformación correlativa de la filosofía. De tal suerte que al advenimiento tendencial de este *fin* histórico-político que es «el Estado universal y homogéneo», una vez producidas y

«efectuadas todas las negaciones posibles» (T, p. 277), le corresponde por principio la posibilidad de una autosuperación de la filosofía en sabiduría efectivamente cumplida.

Se halla así asignada a la historia y a su cumplimiento (político) la misión de llevar el logos (filosófico) a su verdad última de discurso absolutamente coherente, sistemático y circular: «la Verdad no surge de este “diálogo” activo, de esta “dialéctica” histórica» (trabajo, lucha, lenguaje) «sino cuando la historia llega a su término final dentro de y gracias al Estado universal y homogéneo que, al implicar la “satisfacción” de los ciudadanos, excluye toda posibilidad de *acción* negadora, luego de toda *negación* en general y de cualquier “discusión” nueva» (T, p. 266). Y, en tanto resultado autoconsciente de este proceso del devenir histórico-dialéctico, tal Sabiduría llega por fin a comprender —legitimándolos— todos los aportes parciales que han contribuido inconscientemente a su advenimiento.

Para ella, por consiguiente, los tiranos han tenido la razón al actuar como políticos profesionales y al no retener de la racionalidad filosófica sino lo que podía sostener la eficacia de su acción, sin pretender ellos mismos ninguna competencia intrafilosófica ni buscar una aplicación directa de los consejos utópicos ofrecidos por los filósofos. Pero estos últimos también han tenido la razón al querer permanecer tal como son, o sea especialistas de la reflexión especulativa, conformándose así a proporcionar indirectamente instrumentos ideocconceptuales a una acción empírica que no les compete llevar a cabo personalmente. En cuanto a los intelectuales-ideólogos, por fin han tenido igualmente su justificación histórico-racional: pues su papel mediador ha permitido que se establezcan puentes entre el pensamiento y la acción sin que se quite al filósofo «el derecho de juzgar el valor filosófico de sus teorías» ni al hombre de Estado «el derecho de escoger entre ellas aquellas que juzgue realizables en función de las circunstancias dadas» (T, pp. 279-280). Limitados así a su campo de competencia específica, «todos se comportan de manera *razonable* dentro de la *realidad* histórica y es comportándose de

manera *razonable* como todos obtienen, a fin de cuentas, directa o indirectamente, resultados *reales*» (T, p. 279). En cuanto al juicio último que pueda recoger dentro de una integración absolutamente sensata todas estas racionalidades relativas, plurales y particulares, hay que dejarlo a la Historia total (tal como ella se deja entender o comprender por el Sabio cuyo surgimiento ella misma hace posible): «es la historia misma la que se encarga de “juzgar” (a través del “éxito” o del “fracaso”) los actos que los hombres de Estado o los tiranos ejecutan (conscientemente o no) en función de las ideas de los filósofos tal como los intelectuales las adaptan para la práctica» (T, p. 280).

(d) *La confluencia de un doble movimiento*

La Historia aparece así como el lugar en el que la Razón tiende a hacerse realidad efectiva a través de los astutos rodeos que sabe dar. Esto ocurre especialmente gracias a un doble movimiento correlativo de extensión política (marcha hacia el Estado-Imperio universal) y de igualación social (advenimiento progresivo de una humanidad homogénea) cuya dinámica de confluencia y convergencia se puede ahora retrasar y poner de relieve.

La política —acción y pensamiento inseparables— emerge verdaderamente, lo sabemos, con la polis griega y su organización democrática. Hará falta, sin embargo, exceder este «marco rígido y estrecho de la Ciudad antigua» (T, p. 269) para que llegue a brotar una gran «idea política nueva», la de «un Estado verdaderamente *universal* o de un Imperio en el cual se fusionen conquistadores y conquistados» (T, p. 270). El origen de este proyecto-idea de una universalización inmanente —político-imperial— del género humano, sin límites geográficos fijados a priori, sin capital preestablecida, sin tradición ético-cultural ni núcleo étnico-racial predeterminados, se remonta hasta Alejandro, el «hombre de Estado tal vez más grande» (T, p. 269) de la civilización occidental. Y esta manera de elevar lo político a lo humano traduce precisamente la influencia filosófica,

simultáneamente aristotélica y socrático-platónica, recibida por Alejandro: en este Estado-Imperio, en el cual, superados los particularismos de casta, pueblo y/o patria, «todos los hombres pueden hacerse ciudadanos» en tanto son partícipes de «una “esencia” única y común» (T, p. 271) tan concreta como universal, inseparablemente biológica y espiritual, es imposible no percibir la influencia de «la idea filosófica que remite a Sócrates y que viene a actuar, a fin de cuentas, políticamente» (T, p. 272): como si el logos griego lograra finalmente tomar cuerpo en una adecuada expresión histórico-política.

Esta grandiosa empresa tiene, sin embargo, un grave límite: la congregación en una misma ciudadanía humana alcanzaba, por cierto, al Griego y al Bárbaro, mas no al Amo y al Esclavo; su «Estado universal, que suprimía las razas, no podía ser *homogéneo* en el sentido de suprimir también las “clases”» (T, p. 273). Al mensaje cristiano le estaba históricamente reservada la misión de enunciar una reconciliación más radical que la inspirada en el logos griego, proclamando que «en Cristo» «ya no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre, ni hombre ni mujer»³: con este anuncio de la posibilidad universal (mediante una libre conversión) del devenir-cristiano, Pablo, en efecto, hacía pensar en la creación de una unidad «esencialmente nueva (activa o actuante, hasta “emocional”, ya no meramente racional o discursiva, o sea “lógica”) y apta para servir de base no solamente a la *universalidad* política, sino también a la *homogeneidad* social

³ Cfr. Gal 3, 28, que sirve de referencia implícita a T, pp. 274-275. Me parece muy probable que haya sido por *mediación* del P. G. Fessard que Kojève integró —a su manera— este aporte de la teología paulina. Se podría decir que la dialéctica paulino-hegeliana de Fessard (en la que la naturalidad *pagana* y la negatividad *judía* se reconcilian en su superación *cristiana*) la asume Kojève de otro modo (hegeliano-marxiano, o sea ateo-moderno) remitiendo al pagano (razón natural) y al judeo-cristiano (fe libre) a una superación efectivamente histórica (praxis sociopolítica moderna).

del Estado» (T, pp. 273-274). Remitiendo todo eso, por supuesto, a una escatología trascendente que hacía imposible «generar un Estado propiamente dicho» (T, p. 274) a partir de esta igualdad radical, pero con fundamento religioso-divino.

Resumamos: «bajo la doble y exclusiva influencia de la *filosofía* pagana antigua y de la *religión* cristiana», el Estado universal y homogéneo se ha mostrado desde la antigüedad ya como idea y fin de lo político, pero sin que se llegue a alcanzar su efectuación, por lo menos «hasta nuestros días» (T, p. 274). Y allí es donde interviene el factor históricamente decisivo que es para Kojève la modernidad en tanto proceso de secularización (efectuación racional e inmanente) de las ideas o de los ideales de antaño. Hegel, por supuesto, está en el centro especulativo de este dispositivo en tanto heredero autoconsciente de la libertad cristiana igual que de la razón pagana.⁴ De hecho, al presentar y pensarse, «por lo demás erróneamente», como la simple «descripción de una realidad política ya existente (el Imperio de Napoleón)» (T, p. 275) y al juntar por principio la igualdad (social) con la universalidad (política), la idea teórico-práctica de la *Filosofía del Derecho* permite una doble modificación. En primer lugar, Marx, en tanto teórico revolucionario, va a «transformar voluntariamente la idea del filósofo, para que deje de ser un simple ideal “utópico” y se transforme en una teoría política a partir de la cual se pueda dar a los tiranos consejos que puedan seguir» (T, p. 275). Después Stalin, en tanto político heredero de Lenin, podrá llevar a su

⁴ Allí se da el debate Fessard-Kojève, cuyos elementos esenciales se pueden ver en Labarrière-Jarczyk, *De Kojève a Hegel*, A. Michel, 1995, pp. 131-136. El primero sostiene que la síntesis kojéviana (Fin de la Historia/Estado universal-homogéneo/Sabiduría lúdica) es impensable e imposible sin la mediación del Dios-hombre. A lo que Kojève replica que, para el hombre moderno, esta creencia se ha vuelto un *mito* increíble fuera de su traducción-efectuación histórico-práctica. A no ser que toda esta problemática de una historia teo-teleológicamente asegurada se nos aparezca finalmente como mitológica...

concreción práctico-social esta enseñanza *científica* todavía abstracta.⁵ Hasta que por fin Kojève, nuevo y auténtico *Hegel redivivus*, llegue a captar la verdad histórica de esta *falsificación* política y a saludar en Stalin el Napoleón verdadero y el tirano razonable de los tiempos modernos: «al mismo tiempo que constatamos que el tirano ha ‘falseado’ (*verkehrt*) la idea filosófica, sabemos que no lo ha hecho sino para transferirla (*verkehren*) del campo de la abstracción al campo de la realidad efectiva» (*T*, p. 275). De Sócrates a Kojève pasando por Hegel, igual que de Alejandro a Stalin pasando por Napoleón, se da una continuidad significativa e instructiva en cuanto a la pertinencia político-práctica de la enseñanza y de los consejos filosófico-teóricos: «agotando, en el fondo, los grandes temas políticos de la Historia», estos ejemplos nos muestran, en concreto, cómo, gracias a los «mediadores intelectuales», de «la idea filosófica» a la «realidad política» (*T*, p. 275), la consecuencia es histórica y finalmente legítima.

El mayor interés de este texto circunstancial de Kojève reside en que nos presenta, en un contexto determinado, una traducción histórico-política del hegelianismo histórico-especulativo del autor.

⁵ Se sabe además que Kojève mismo no ha tenido problemas en cambiar de punto de vista en cuanto a las modalidades de este *cumplimiento final* como modelo respecto del cual habían de alinearse todas las «provincias periféricas»: después de haberlo visto en el imperio staliniano, no ha vacilado en transferirlo (*verkehren!*) primeramente a las «posiciones europeas (reales o virtuales) más avanzadas», y después a la sociedad estadounidense en la cual «prácticamente todos los miembros de esta sociedad sin clases pueden apropiarse de cuanto les parece bueno para ellos, sin trabajar para eso más de lo que les da la gana», para llegar por fin (a partir de 1959) a evocar el *esnobismo* japonés, con su lujo refinado y gratuito, como la *figura* más extrema de esta posthistoricidad humana (véase la famosa *Introduction à la lecture de Hegel (ILH)*, Gallimard, pp. 436-437, nota; o su última entrevista en *La Quinzaine Littéraire* de la primera quincena de julio 1968, reproducida en *De Kojève a Hegel*, pp. 98-101). Lo cual autoriza a Fukuyama a encontrar más *creíble* el Kojève liberal —admirador de Roosevelt y de De Gaulle— que el Kojève staliniano. (*FHDH*, p. 391)

El cumplimiento de la filosofía en sabiduría se muestra y se reafirma allí como solidario de una historia que apunta ella misma a su *fin* dentro de y gracias a un Estado «perfecto» o «definitivo». ⁶ Y antes de pasar a la discusión de estas ideas por Strauss, tal vez no sea inútil indicar que ellas parecen traer consigo por lo menos dos tipos de preguntas.

Las primeras —menos interesantes sin duda, a fin de cuentas— conciernen a la *fidelidad* de la interpretación de Hegel que hace Kojève. Se puede admitir sin dificultad que este intentó llevar a su verdad político-histórica autoconsciente y moderna la herencia conjunta de la razón ontológica de los griegos y la libertad teoantropológica de los cristianos. Pero que eso lo haya conducido a las tesis paradójicas y macizas del «*antropoteísmo*», del «*Estado universal y homogéneo*» y del «*Fin de la Historia*», he ahí algo infinitamente más discutible. ⁷ Una lectura atenta a la letra y al espíritu de los textos hegelianos no tendría mucha dificultad en descubrir en ellos más *apertura* auténtica, tanto histórico-práctica como metafísico-espiritual. Es casi imposible, en efecto, atribuir el sueño político-imperial de un Estado mundial llevando a cabo la Historia a quien, al final de la *Filosofía del Derecho*, ve en la individualidad plural y belicosa de los Estados soberanos la realidad *política* última que remite, precisamente, su finitud todavía *objetiva* al juicio sacrificial de la historia y del Weltgeist. ⁸ Y no menos forzado me parece el intento de reducir el

⁶ *ILH*, p. 291. La página anterior recuerda claramente «el doble criterio de la realización de la sabiduría»: por un lado, la universalidad y homogeneidad del Estado en el que vive el Sabio; por el otro, «la circularidad de su saber».

⁷ Para una crítica pertinente de los desvíos aportados (conscientemente) por Kojève al pensamiento sistemático de Hegel (especialmente la sobrevaloración de «amoesclavo», el «dualismo ontológico», el ateísmo y el fin de la historia), desde un estricto punto de vista hegeliano, se consultará con provecho el libro reciente de Labarrière y Jarczyk, *De Kojève à Hegel*, A. Michel, 1995.

⁸ No me parece suficiente, incluso, oponer a Kojève —como lo hace Weil— la simple distancia histórica que separa 1807 y 1820 y el hecho de que «el imperio mundial

carácter absoluto del espíritu hegeliano a un simple historicismo inmanentista y antropocéntrico cuyo dualismo acaba, por lo demás, de manera paradójica y significativa, invirtiéndose y anulándose en naturalismo posthistórico.⁹ el realismo político-histórico, en Hegel, iba demasiado claramente de la mano de cierto sentido de la trascendencia espiritual efectiva.

El segundo tipo de preguntas —las únicas verdaderamente importantes en definitiva— remiten al mismo pensamiento de Kojève. Difícilmente se puede negar la fuerza sugerente de esta razón histórica que hace y ve confluír todo dentro del reconocimiento político-espiritual de las libertades conscientes de sí mismas y de su finitud mortal. Pero queda permitido —anticipando algunas críticas de Strauss— sospechar cierta problematicidad intrínseca en la totalización en la que desemboca y que amenaza por lo demás achatarlo en racionalismo simplemente historicista. ¿No habrá allí la expresión sintomática de un *mundo* ansioso de dominación y de autoafirmación inmanentistas, pero que empieza tal vez a llegar a su agotamiento final? Y ¿no traerá, además, cierta(s) tensión(es) o contradicción(es) poco o mal dilucidada(s), en torno especialmente a la especificidad de lo político y la dificultad de reconciliarlo, más aun de identificarlo, tanto con lo social como con lo filosófico?¹⁰ ¿No

con el que concluye la *Fenomenología* no se ha realizado» (HE, p. 73), pues las líneas finales de esta obra evocan en realidad un «Reino de los espíritus» (subrayado mío) que viene a ser entendido como el «cáliz» desde donde «espuma hasta él» (el espíritu *absoluto*) «su propia infinidad». O sea que la profundidad infinita del espíritu se atestigua precisamente a través del proceso indefinido de refiguración de la historia.
⁹ Jacques Derrida lo ha recordado recién con su perspicacia acostumbrada (*Spectres de Marx*, Galilée, 1993, pp. 123 y ss.): «el eterno presente» del animal posthistórico en el que supuestamente se ha transformado el *hombre* kojéviano permanece atravesado por un mandato —un «debe» (ILH, p. 437)— enigmático que le prescribe «seguir *destacando* las “formas” de sus “contenidos”» (ibídem) bajo un modo que ya no sería el de la Acción y su negatividad histórica.

¹⁰ Se puede consultar, por ejemplo, «Le mystère de la société» (en *De l'actualité*

correrá incluso el riesgo, en fin y sobre todo, de reavivar y reactivar punterías míticas y mistificadoras el objetivar la idea de este «Estado universal y homogéneo» en el que ve «como la meta última de la política, realizable en el más acá»¹¹ y cuya «situación privilegiada» provendría, a fin de cuentas, de «la dominación (sic) de la sabiduría»?¹² He aquí, al menos, otras tantas preguntas que van a volver con la réplica de Leo Strauss.

5.2. Particular y heterogéneo: la réplica de Strauss

Parece que hay algo en la naturaleza de la sociedad que le impide alzarse a la altura a la cual un hombre puede aspirar.
L. Strauss, *La Cité et l'homme*, p. 300.

El texto de Kojève, *Tiranía y Sabiduría*, fue seguido por una réplica de Strauss no menos significativa. Strauss tomaba distancia de una razón que, a falta de toda normatividad extrahumana, le parecía peligrosamente proclive a renunciar a su preocupación por una legitimación auténtica y a someterse demasiado fácilmente a la autoridad del poder reconocido (aun tiránico) y a la factualidad de la historia positiva (moderna). Sin embargo, saludaba en Kojève, con una admiración que no excluía alguna punta de ironía, un hombre

historique, DDB, t. 1) donde G. Fessard muestra que, si bien se da una «interacción recíproca» entre lo político y lo económico dentro de lo social, la disimetría constitutiva de esta articulación impide cualquier absolutización unilateral ya sea de un *Pueblo de los Amos* nazi o bien de una *Sociedad de los Trabajadores* comunista...

¹¹ Fessard, ob. cit., cap. 1, p. 232. No suscribo las construcciones sistemáticas del mismo Fessard, quien me parece más fuerte en su crítica antidolátrica que en sus intentos de respuestas teológico-dogmáticas.

¹² Carta a Strauss citada en *FHDH*, p. 429, n. 4, que subordina nítidamente «la universalidad y la homogeneidad como tales» de tal Estado final a esta dominación de la sabiduría.

de pensamiento efectivo que pertenecía a la *pequeña minoría* «de quienes saben pensar y lo hacen con gusto» (T, p. 297). Cualidad innegable que hacía de él, por lo menos, un adversario de envergadura y de valor con quien convenía y valía la pena discutir.

Para Strauss se trataba de cuestionar esta racionalidad histórica moderna, tan orgullosa de sí misma y de sus triunfos, oponiéndole cierto sentido antiguo de sometimiento al orden ontológico, de la mensura y de la prudencia. En contra de la seudosabiduría de la finitud (histórica, política, filosófica) autoabsolutizándose en totalidad autoconsciente, hacía falta apelar a una «verdadera» sabiduría, una sabiduría de los límites reconocidos y aceptados, la única capaz de «juzgar» y de orientar lo humano (re)ubicándolo en su lugar dentro de una realidad que lo excede y en la cual se halla inscrito. A la universalidad y a la homogeneidad del Estado-Imperio kojéviano —esta ficción mistificadora, emblemática de un racionalismo soñando con abolir toda exterioridad trascendente— una razón sobria y sabiamente clásica había de responder con la reafirmación de la particularidad y de la heterogeneidad de los asuntos humanos (*antrôpina pragmata*).

(a) *La desmesura historicista de la modernidad*

El hegelianismo de Kojève se caracteriza por su rechazo tajante de las abstracciones moralistas o que presumen la eternidad, así como por su apelación a la efectividad histórica pensada como el único lugar y el único medio de realización de la razón. Así, este pensamiento se inscribe clara y conscientemente en la corriente del historicismo moderno —cuya tesis mayor es que «todo pensamiento humano es histórico y luego incapaz de captar algo que sea eterno»¹³ y suscribe el abandono de cualquier normatividad trascen-

¹³ Strauss, L. *Droit naturel et histoire* (DNH). París: Champs, Flammarion, p. 124. Hay una

dente. Esto conduce lógicamente a despreciar cualquier debate sobre la *legitimidad* de los regímenes políticos y a admitir que, al menos en la práctica, el hecho puede sustituir al derecho. Proclamar, en efecto, «que los dictadores actuales son tiranos, sin pensar que esto constituye una objeción a sus gobiernos» (T, p. 297) equivale a justificar y racionalizar la realidad fáctica renunciando a *juzgarla* de otro modo que no sea con el seudotribunal de la misma historia, e indica también que no se puede —o no se desea— volverla efectivamente justa y razonable. Pero una razón que se ha intensificado tan estrechamente con el curso del mundo, hasta el punto de que ya no puede —ni siquiera busca— oponerle ninguna instancia crítica, ¿merece todavía su nombre?

Con estas observaciones no se trata de reprochar a tal pensamiento el que ponga de relieve la diferencia, y hasta la falla, ha instaurada entre la razón *ontológico-contemplativa* de los antiguos y la racionalidad *fenoménico-operativa* de los modernos. Pues es innegable que el cosmos natural de antaño ha desaparecido y ha sido reemplazado por un universo en evolución histórica trabajado y asumido por la praxis humana. Y el mismo Strauss insiste también en la importancia político-cultural del giro galileo-cartesiano: fue necesario que apareciera una ciencia mecanicista del mundo y de sus leyes, radicalmente ajena y hostil a cualquier teleología inscrita en el orden natural, para que se empiece a desplegar el *reino del hombre*, de un hombre que se piensa, se quiere y se hace «como dueño y poseedor de la naturaleza», en primer lugar, (Descartes) y como dominador de la sociedad y de la historia, después (Maquiavelo y Hobbes, Hegel y Marx). De tal suerte que el poder (político) actual está radicalmente ligado no solo al saber (científico), sino también a

una cercanía innegable entre Strauss y Popper en su común polémica antihistoricista; queda permitido considerar, sin embargo, que Strauss emprende este combate de filosofía política «con otro rigor y otra profundidad» (F. Châtelet. *Les conceptions politiques du vingtième siècle*, PUF, Thémis, p. 831).

la potencia (tecnológica) y a la manipulación (ideológica) de que puede disponer: «la tiranía contemporánea se funda en el progreso sin límites de la “conquista de la naturaleza” que la ciencia moderna ha vuelto posible tanto como en la vulgarización y la difusión de los conocimientos filosóficos y científicos» (T, p. 284). Esta dominación inmanentista se ha ido extendiendo tan lejos que, para quien se asume como la autoconciencia misma de esta marcha histórica del espíritu (Hegel-Kojève), parece ir de suyo que «el progreso tecnológico ilimitado y la cultura universal» han de ser estimados «como cosas esenciales para la pura satisfacción de lo que es humano dentro del hombre» (T, p. 298).

Lo que ha de ser cuestionado tajantemente, más bien, es la identificación sutil entre hecho y sentido mediante la afirmación algo ingenua de que las condiciones materiales y sociales de la modernidad tendrían una tendencia —¿inherente?— a favorecer la emergencia de esta *buena* tiranía (real) que Jenofonte estimaba imposible e impensable. Nadie puede negar que hay de hecho tiranías modernas —organizadas racionalmente con miras al progreso socioeconómico—; pero que ellas hayan de ser estimadas *buenas* por esa simple orientación progresista, ¿en qué ha de apoyarse y fundarse el pensamiento para sostenerlo y afirmarlo? La multiplicación de los medios de dominación y la extensión correlativa de su reconocimiento, ¿acaso constituyen de por sí un bien, y hasta el bien político? ¿No hará falta más bien, en la línea de los antiguos, sospechar que existe ahí alguna enfermedad del sano juicio político?

La dificultad fundamental al respecto —y Strauss tiene clara conciencia de ello— es que tal juicio de los antiguos se refería a una tiranía distinta que se ejercía en otro contexto sociocultural, en relación con una «ciencia», en particular, que «no ambicionaba como meta la “conquista de la naturaleza” ni quería ser vulgarizada ni difundida» (T, p. 42). Y también es posible lamentar, aun comprendiéndolo, que los antiguos no hayan desarrollado una teoría más fina y amplia de la tiranía con una distinción más firme, por ejem-

plo, entre cesarismo tiránico y cesarismo real.¹⁴ Pero aun si el pensamiento clásico no nos proporciona una teoría filosófica satisfactoria de este fenómeno político, ha logrado, sin embargo, elaborar instrumentos conceptuales que podrían ayudarnos, permitiéndonos analizarlo y explicarlo, comprenderlo y juzgarlo tanto en sus componentes estructurales como en la originalidad específica de sus variantes históricas...

Todo eso, sin embargo, corre el riesgo de cegarnos en cuanto a lo esencial. Nos puede hacer olvidar, especialmente, que si los antiguos no han producido una teoría mejor elaborada de la tiranía y no han sospechado siquiera las formas modernas que ella iba a tomar, esta *deficiencia* no remite solamente a razones empírico-históricas contingentes, sino también a cuestiones de principio: si han «orientado sus pensamientos hacia direcciones totalmente diferentes» (*T*, p. 285) ello se debe precisamente a que la única cuestión verdaderamente decisiva era para ellos aquella de la vida y del régimen *buenos* (naturales, razonables) y a que el rol específico del pensamiento consistía en explicitar esta referencia normativa fundamental, la única que permitiese juzgar todas las formas y figuras históricas ambiguas de esta realidad *esencial*. Y cabe preguntarse entonces si la manera en que la modernidad y sus pensadores políticos han intentado romper del todo con esta preocupación onto y axiológica los ha condenado ineluctablemente a hundirse siempre más en el sin-sentido sin fin de una potencia sin normas.

De hecho, paralelamente a la subida de la potencia tecnocientífica y a la vulgarización ideológica, la modernidad deja surgir y

¹⁴ *T*, p. 286. Strauss se refiere a la diferencia que el politólogo E. Voegelin establece entre cesarismo, tiranía y lealtad; se hallará en Weil una distinción relativamente análoga, pero con mejor fundamento de filosofía política, entre dictadura —autocracia limitada, excepcional y explícitamente provisional con el propósito del «restablecimiento de la constitución legal» (*EC 2*, p. 322)— y tiranía —autocracia que se pone sin exterioridad alguna como «régimen normal de la comunidad» (*PP*, pp. 171-172).

desplegarse una búsqueda filosófica nueva que considera anacrónica, idealista y utópica toda la preocupación clásica por una referencia normativa (virtud, bondad, justicia, etc.) y que se esfuerza exclusivamente en poner el pensamiento en postura y capacidad de coger rigurosa y eficazmente los datos reales de la acción. La fuerza, el éxito, la dominación de la fortuna tienden a ser erigidos en valores políticos últimos (Maquiavelo), la reflexión pone sus capacidades de análisis y construcción al servicio del Estado-Leviatán (Hobbes), este «*dios mortal*» nuevo cuya potencia y soberanía absoluta ella reconoce, legítima y proclama. Esta tendencia *realista* a la sacralización del hecho convertido en necesidad va a ser heredada por la razón hegeliana, pero esforzándose en vincularla dialécticamente con la corriente inversa (Rousseau, Kant) que intenta sacralizar la *utopía* del derecho contractual de la y de las libertades,¹⁵ lo que permite a la modernidad entenderse y presentarse a sí misma como el cumplimiento efectivo, mediante el reconocimiento histórico-espiritual, de la razón y de la justicia griegas así como de la libertad y del amor judeocristianos.¹⁶ Pero esta «síntesis de Kojève o de Hegel» no tiene nada de «milagroso» (T, p. 307); tal vez, solamente, su capacidad de debilitar y bastardear lo que ella pretende así reconciliar y superar: lejos de cualquier exigencia ética y política auténtica, la marcha del Espíritu en la historia permite en el fondo legitimarlo todo, incluso la violencia tiránica, «la fuerza o el terror indispensables para cualquier régimen», en nombre de la única «realidad» finalmente justa y razonable que ha de ser supuestamente «el Estado universal y homogéneo» (T, p. 309). Y es posible incluso preguntarse si, al forjar

¹⁵ Cf. P. Manent, *Naissances de la politique moderne*, Payot, p. 12, para quien Hegel ha «llevado así a cabo la filosofía moderna realizando y develando la unidad de su proyecto aparentemente doble y contradictorio».

¹⁶ En una síntesis problemática «entre la moral clásica y la moral bíblica» (T, p. 307) o también «entre la política de Sócrates y la de Maquiavelo o de Hobbes» (T, p. 308).

esta ficción ideal presuntamente efectiva, tal cinismo historicista no termina volviéndose él mismo víctima, a su vez, de una de esas ideologías míticas y mistificadoras que declara aborrecer.

(b) *La ficción del fin*

A la política jerárquica, estática y aristocrática de los antiguos, que le parece «esencialmente injusta», Kojève opone, como hemos visto, una política que tiende a la democracia y apunta al advenimiento final del «Estado universal y homogéneo» en tanto «sistema social más perfecto» y «único (régimen político) esencialmente justo» (T, p. 309). Dirigido y controlado por el saber-poder del —¿o de los?— *sabio(s)*, extendido a todos sin distinción de principio, funcionando según la competencia igualitaria, este tipo de Estado coincidiría sencillamente con «el mejor orden social»: dentro de él y gracias a él, «cada ser humano» podría «encontrar su plena satisfacción» porque se hallaría reconocido a la vez en su valor o dignidad sin precio y en su capacidad de trabajar y actuar correctamente en tanto buen servidor de un Estado que puede recompensar sus méritos (cf. T, p. 335).

Ahora bien, esta tesis kojeviana ha de ser examinada tal como es, efectivamente: una hipótesis que suscita preguntas y hasta reservas de fondo. Las primeras se refieren a su plausibilidad: ¿nos encontramos ante una realidad o una ficción, ante una posibilidad históricamente probable o una idea radicalmente utópica, anhistórica o transhistórica? Y sean cuales fueren los cambios y novedades de nuestro mundo, una simple mirada a sus divisiones sociopolíticas subsistentes habría de incitarnos por lo menos a una prudencia mínima: no parece, en efecto, que la violencia y los desgarramientos hayan desaparecido ni estén a punto de desaparecer, y hay que tener una *fe* bastante firme —o una *creencia infundada*— en la razón-historia como para leer y esperar por todas partes «el efecto racional de los movimientos creados por las pasiones» (T, p. 335). Para quien prefiere mantenerse en una lucidez sobria, la particularidad conflic-

tiva de las sociedades humanas, lejos de estar en vías de superarse, parece más bien permanecer como nuestra realidad, tal vez nuestro destino: «en el porvenir previsible, no puede haber Estado universal, unificado o federal» (L. Strauss. *La cité et l'homme*, en adelante CH. París: Agora, p. 13) y probablemente haría falta preguntarse si una idea tal se puede conciliar con la finitud esencial y constitutiva del vivir-juntos humano.

Al suponer, sin embargo —segunda ola de preguntas más radicales— que se lo admita como posibilidad hipotética, ¿se deberá realmente reconocer en tal Estado un fin plenamente satisfactorio, una *idea* racional y/o un *ideal* razonable? ¿Solamente por fanatismo ciego cabría rechazarlo o se podría suponer que hay hombres con «muy buenas razones» (T, p. 335) para estar descontentos con él? No parece razonable prescindir de la pregunta —clásica— por el bien, el valor y/o el sentido de la realidad histórica; pues es inevitable y necesario intentar emitir un juicio responsable en torno a lo que se nos propone así como horizonte final.

Empecemos ubicándonos hipotéticamente en la situación más favorable y preguntémonos si el advenimiento profetizado podría hallarse a la altura de las promesas anunciadas. El Estado mundial de Kojève, en otros términos, ¿sería capaz de proporcionar a todos la satisfacción razonable resultante de un reconocimiento universal y recíproco? No lo parece. En la medida en que se trata realmente de un Estado cuya soberanía absoluta se expresaría a través de la autoridad *universalmente* reconocida de un tirano (¿sabio?), ¿cómo impedir que siga portando *ipso facto* estructuras de desigualdad y de injusticia, por lo menos entre la obediencia pasiva de los ciudadanos-sujetos-gobernados y el mando del Jefe-Amo-Gobernante? ¿Acaso no volveríamos a caer inevitablemente en una especie de «despotismo oriental planetario»¹⁷ donde «uno solo» —el déspota— está «real-

¹⁷ T, p. 336, que halla cierto placer en oponer así a la hipótesis kojéviana la «autoridad del maestro» (Hegel).

mente satisfecho» o es «verdaderamente libre» (*ILH*, p. 146)? Sin olvidar que esta libertad presuntamente satisfecha se hallaría lógicamente condenada a la abstracción de un seudoreconocimiento desigual y sin reciprocidad efectiva: la modificación de las condiciones sociohistóricas habría radicalizado más que suprimido los impases de la tiranía antigua...

Lejos de oponerse al avasallamiento de los hombres, la potencia tecnocientífica y la mediatización ideológica pueden contribuir excelentemente a volverlo más organizado y más eficaz: la modernidad del Estado favorecería así sus tendencias tiránicas, su propensión y su aptitud a producir un conformismo social generalizado capaz de descubrir, controlar y aniquilar «los más modestos esfuerzos de pensamiento independiente».¹⁸ La homogeneidad universalizada llegaría a formar individuos privados de cualquier capacidad de iniciativa y/o de crítica, incapaces —y no deseosos— de acción y de reflexión efectiva, reducidos conjuntamente al estatuto de productores-consumidores masificados. Fin de la acción política, pues, fin del cuestionar filosófico, fin de cualquier creatividad espiritual: este mundo del embrutecimiento instituido, «donde ya no habría nada que hacer» (*ILH*, pp. 114 y 335), ¿no equivaldría de hecho a una formidable regresión más acá de lo humano? Puede ser que figure efectivamente lo que nos está esperando —o amenazando— pero es «ciertamente imposible que el hombre pueda razonablemente hallarse “satisfecho” con él»: «si el Estado universal y homogéneo es la meta de la Historia, la Historia es nítidamente “trágica”».¹⁹

¹⁸ ¿No es, en efecto, lo propio del totalitarismo el saber poner en obra «todos los medios técnicamente adecuados para realizar una sociedad de la igualdad, aunque esta igualdad fuese la del avasallamiento generalizado, para volver a la sociedad dueña de la naturaleza y de toda realidad dada» (E. Weil, *PR*, p. 257)?

¹⁹ *T*, p. 337. Más allá de Hegel y de la pretendida satisfacción razonable de, por y para todos, son más bien el *último hombre* de Nietzsche y/o el *Gestell* heideggeriano lo que Strauss deja perfilarse detrás de este cumplimiento que acabaría con lo humano,

Y este tipo de cumplimiento destructor no invitaría a ningún *reconocimiento* presuntamente razonable y sabio, sino solamente a una *rebeldía*, aun desesperada, «único acto verdaderamente grande y noble» que pueda atestiguar, en este desierto final, «de la humanidad del hombre» (T, p. 338).

Detrás de las afirmaciones vigorosas y rápidas de Kojève, Strauss sabe hacer (re)surgir las tensiones, interrogantes y ambigüedades latentes. ¿Pueden el Estado y la (pretendida) universalización imperial de su poder (señorial) coincidir con la sociedad y la tendencia a la homogeneidad de su trabajo (servil)? ¿Pueden conciliarse la autoridad (estatal) del «Amo» y la libertad (sociodemocrática) de los iguales (¿siervos?) en un reconocimiento universal y recíproco? En cuanto a la superación (hipotética) de la negatividad histórica, de sus conflictos y de sus divisiones, ¿habría de orientarnos al cumplimiento sensato de una vida razonablemente feliz o al sin sentido mortal de una simple quietud vegetativa? Si suponemos, por fin, que se lleguen así a producir las condiciones materiales de un acceso a la satisfacción de la sabiduría, ¿será posible eso para todos sin *distinción* o tendrá que quedar inevitablemente reservado a unos pocos?

Parece, en todo caso, que dicho *Estado universal y homogéneo* no es menos utópico que el *mejor régimen* que el pensamiento antiguo buscaba como su meta; pero lo es probablemente de otro modo. En su improbabilidad conscientemente confesada, en efecto —ya que

destruyéndolo o borrándolo. Y ¿no es a una sospecha análoga que llega hoy día, a su manera y casi a pesar suyo, ese discípulo de Kojève y de Strauss que es Fukuyama? La democracia liberal bien puede, según él, sustituir al imperio estalinista, pero nos deja igualmente sin respuesta ni recurso frente a la cuestión decisiva y última del sentido: «el reino del reconocimiento universal (igualitario) en la democracia liberal no es realmente satisfactorio» (*Le Monde* del 25/02/1992), ya que es «el proyecto mismo de universalizar el reconocimiento» que parece «desvalorizarlo achatándolo» (FHDH, p. 340).

«la realización del mejor régimen dependía de la suerte»—, la *solución clásica* tenía el innegable mérito de proporcionar una regla estable gracias a la cual se volvía posible «juzgar todo orden real» (T, p. 340). Al rebajar este ideal para volverlo humanamente realizable, los modernos han desembocado en un inmanentismo total(itario), contradictorio e imposible de realizar empíricamente, pero que, ya que destruye «la idea misma de una regla independiente de las situaciones reales» (T, p. 341), nos priva ahora de toda capacidad de juzgar razonablemente fundada.²⁰ Y ¿no nos invitaría este impase a abandonar su punto de partida —la búsqueda historicista de una potencia sin límites— para reapropiarnos del sentido de la moderación y de la prudencia que guiaba el pensamiento antiguo?

(c) *La ciudad y el hombre*

Eso supone, por supuesto, que se mantenga y respete la distancia histórico-cultural que nos separa de esos mundos pasados. Se trata de buscar una comprensión de las perspectivas clásicas, pero sin pretender recuperarlas. Hace falta, de hecho, cierto distanciamiento del lector-intérprete para que se haga posible un juicio capaz de actualizar una inspiración inevitablemente perdida tanto por el historicismo positivista como por el racionalismo dogmático.

Volvamos, pues, para empezar, a la idea antigua de la filosofía y la filosofía política. Es filósofo en sentido clásico aquel cuya pasión dominante es «la búsqueda de la verdad» (T, p. 319) y cuya meta es conocer «el orden eterno o la causa o las causas eternas de

²⁰ Tal vez sea J. Hersch quien ha definido con más fuerza el totalitarismo moderno como voluntad de dominación inmanentista sin reserva ni resto: «el principio fundamental de un régimen totalitario, sea cual fuere, es la pretensión de conocer, dominar, captar lo real en su totalidad... El saber total, la dominación total, única justificación de las exigencias totalitarias, llevan consigo un inmanentismo total» (*Idéologies et réalité*, Plon, p. 81).

todas las cosas» (*T*, pp. 319-320 y 343). Esta pretensión teórico-especulativa que apunta a comprenderse en una totalidad objetiva e inmutable, naturalmente finalizada y normativa, remite a un contexto cosmológico y a circunstancias sociohistóricas que la afectan y la relativizan; y parece muy difícil que resista hoy un examen crítico sin sufrir modificaciones importantes y hasta decisivas. Tal como es, sin embargo, tiene por lo menos el mérito de recordarnos que lo que diferencia al auténtico amante de la sabiduría del sofista es la búsqueda desinteresada del ser y de la verdad por ellos mismos y no por un deseo de reconocimiento social (cf. *T*, p. 329).

Entonces, cuando se dirige hacia ese campo de los asuntos humanos («*antropina pragmata*») que es la política, esta filosofía no intentará en primer lugar intervenir en él de manera empíricamente eficaz. Tratará, más bien, de captar la esencia que vuelve (en parte) inteligible esta realidad y de dilucidar el tipo específico de bien que ha de medir su desarrollo, en la articulación simultánea de un *realismo* —de la finitud o de los límites de este campo político— y de un *idealismo* —del sentido o de la destinación que ha de regir la acción política. La distancia que distingue y relaciona esos dos aspectos es constitutiva del pensamiento filosófico. De hecho, ¿qué podría buscar allí el amante de la sabiduría sino el bien en la política o el bien político, o sea «el orden social sencillamente bueno» cuya idea «se halla implicada en cualquier intento de mejora social» (*T*, p. 300)? Y poco importa que la realización efectiva de esta utopía ideal o razonable aparezca imposible o por lo menos improbable debido al concurso excepcionalmente afortunado de circunstancias que ella exige; su papel no deja por ello de seguir siendo fundamental, pues apunta a proporcionar al pensamiento y a la acción una referencia, una orientación y una norma.

La esencia de la vida política reside, para los antiguos, en el hecho de que los hombres puedan reunirse para discutir razonablemente en torno a las orientaciones y el sentido práctico de su vivir-juntos en un clima de familiaridad, de confianza y de amistad. Ello

solo es posible dentro de una comunidad específica, «a la medida del hombre» que excede los lazos de la naturalidad simplemente biológica (familiar y/o étnica), pero queda siempre dentro de fronteras determinadas más allá de las cuales ya no existe(n) sino «individuos anónimos». (*Droit naturel et histoire*, Plon, p. 124. En adelante, *DNH*). Esta vida común, entonces, es particular por esencia, pues conlleva una clausura autárquica «acorde a la naturaleza» (*DNH*, p. 125): «asociación completa» o perfecta en su orden, la ciudad sigue siendo una realidad fundamentalmente finita cuya extensión limitada «corresponde a la extensión natural del poder humano de conocer y de amar» (*DNH*, p. 306, n. 2); un *adentro* (identitario) nítidamente deslindado de un *afuera* (extraño), tal es allí la estructura que parece constitutiva de su organización, de su ley y de su justicia.

Ahora bien, como acertadamente ha notado Kojève, lo insatisfactorio —por particular y limitado— de este tipo de institución ha sido muy pronto sentido y pensado, dando lugar a esfuerzos e intentos de transgresión y de liberación más universales. Pero a lo que se apunta entonces es a una realidad de tipo religioso o metafísico: el estoicismo, especialmente, si bien forja la idea razonable del cosmopolitismo, entiende con ello «el cosmos bajo el gobierno de Dios» (*DNH*, p. 139), mas no de ninguna autoridad humana; un mundo del cual los hombres no pueden volverse libres ciudadanos sino por el solo pensamiento que los hace capaces de sabiduría acorde a la vida y a la ley *naturales* del Todo. Y cuando aparecen los imperios políticos, parece que no logran jamás alcanzar efectivamente lo que pretenden idealmente; de tal suerte que está permitido dudar de que alguna institución propiamente política pueda alguna vez alzarse a la altura de esta universalidad ideal. Lo cual lleva a Strauss a concluir prudentemente que «dentro del porvenir previsible, la sociedad política seguirá siendo lo que ella siempre ha sido: una sociedad particular o parcial, cuya tarea primera y más urgente es asegurar su propia conservación, y cuya tarea más alta es su propia mejora» (*CH*, p. 14).

Esta particularidad fáctica del espacio político no se puede separar, en efecto, del tipo específico de bien al que apunta la acción que se despliega en él. No se trata allí de obrar con el fin de hacer una conquista (servil) de la naturaleza —perspectiva literalmente insensata para los antiguos (cf. *DNH*, p. 33)— y tampoco de conformarse con defender la vida y la independencia de la comunidad haciendo gala de valentía y de honor (guerreros) en la lucha de prestigio para el reconocimiento. Lo que se busca a través del compartir ciudadano de la palabra es más bien una manera de actuar y de vivir bien (*eu zèn y eu prattein*) juntos, bajo el signo fundamental de una *virtud* práctica que culmina simultáneamente en la justicia y la prudencia. Y este bien razonable al que apunta y que permite la institución política de la ciudad bajo la ley común de los iguales (*isonomia*) corresponde exactamente a la medida del hombre y de su condición de espíritu (finito) en el mundo.

Pero no constituye por ello el bien último o absoluto. Pues este consiste en el ejercicio *virtuoso* de una excelencia donde lo humano no se perfecciona sino excediéndose: a fin de cuentas, no son ni el trabajo ni la guerra ni el reconocimiento ni siquiera la virtud solamente práctica lo que lleva a su fin la «*humanidad del hombre*»: lo es únicamente «el pensamiento» (*T*, p. 339) en tanto elevación a una vida de sabiduría contemplativa propiamente sobrehumana. La organización política no puede sino subordinarse a esta soberanía, a la que pueden aspirar todos los seres que participan del *nous*. Y hay que reconocer que aun «la mejor ciudad» —la comunidad que halla su cohesión dentro y a través de la ley común de la discusión razonable— se encuentra «moral e intelectualmente en un plano inferior al plano del mejor individuo».²¹ Entre lo infrahumano de la producción eco-técnica y lo suprahumano de la contemplación teórica, el

²¹ *T*, p. 201. Cf. *CH*, p. 289: «No es tanto la Atenas de Pericles que constituye la cumbre que la inteligencia humana hace posible, sino el mismo Tucídides quien redime (“para siempre”) la Atenas de Pericles, que alcanza la gloria eterna que anhelaba Pericles». La universalidad y la eternidad efectivas serían atributos del pensamiento, no de la acción...

vivir, el actuar y el bien ético-políticos se mantienen en la heterogeneidad, y la ambigüedad, constitutivas de la práctica específicamente humana; pues la misma ciudad que educa al hombre para la vida virtuosa es igualmente capaz de acaparar su espíritu para dirigirlo hacia los intereses exclusivos de la *caverna* y hacerle olvidar toda preocupación metafísica. Entre la pasión filosófica por lo absoluto —de la verdad y del bien— y la pasión política por los asuntos humanos en su relatividad constitutiva, las tensiones y los choques son probablemente inevitables.²²

Si bien es verdad, luego, que «el representante por excelencia de la vida filosófica» (Sócrates) no puede conformarse con una vida meramente privada y ha de «salir a la plaza del mercado» (*T*, pp. 317 y 331), ello no puede ser por las razones demasiado humanas alegadas por Kojève: no se trata para él de modelar poéticamente la organización de la vida común a partir del modelo inmutable de un pretendido saber especulativo (tentación dogmática que corre de Platon a Kojève pasando por Hegel y Heidegger), sino de «defender la causa de la filosofía» (*T*, p. 331) reivindicando e instituyendo mediante su palabra dialógica un espacio político fundamentalmente abierto a lo metapolítico. La conversión del pensamiento, en otros términos, es para él lo esencial, no la transformación de la práctica, que es, a lo sumo, condición de lo anterior: consciente de que «la sociedad intentará siempre tiranizar el pensamiento», se esfuerza en «vencer constantemente estas prácticas» (*T*, p. 49) gracias a la ironía crítica de una retórica educativa. Filosofía que se ejerce y defiende en el corazón del espacio público común, sí, pero en absoluto política filosófica ni política de los filósofos.

Hay en esto una responsabilidad social que distingue esta actividad *zètètika* del filósofo tanto de la praxis política como, en el plano del pensamiento, del dogmatismo esotérico-iniciático de las sec-

²² Cf. *T*, p. 320; «el hombre político no puede aceptar este desprecio (filosófico) total por el hombre y todas las cosas humanas».

tas y del escepticismo inteligente-ecléctico de la República de las Letras: ni «el silencio "esnob" o el murmullo de la secta» ni, menos aun, «el ruido salvaje de los grandes habladores de la masa» (T, p. 316), sino un diálogo exigente entre individuos en busca de vida razonable, preocupados por esclarecer su juicio en los planos heterogéneos de la acción política y del pensamiento filosófico. Al apelar, en contra de «la vulgaridad» (L, p. 21) de la muchedumbre, a «la grandeza» (L, p. 16) y a la excelencia escondidas en el corazón de los individuos, esta actitud se queda finalmente más cerca del aristocratismo clásico que de la masificación moderna con sus tendencias destructoras a producir solamente «especialistas sin espíritu y voluptuosos sin corazón»²³: la «democracia constitucional» (T, p. 313) y la educación liberal representan para ella el mejor medio de «favorecer una aristocracia dentro de la sociedad (moderna) democrática de masa» (L, p. 16). Reivindica, pues, cierto elitismo autoconsciente, cuya lucidez trata de apoyarse no en prejuicios a priori, sino en «la experiencia de todos los tiempos y de todos los países» (T, pp. 328-329).

Este debate desemboca así en una confrontación ontológica, así como ética y política. Por un lado (Kojève), un historicismo sin reservas que lleva a investir totalmente la pasión filosófica en el compromiso militante de una práctica de autocreación temporal que apunta a hacer advenir un Estado cosmopolítico fundado, por principio, en la igualdad y el libre reconocimiento recíproco de todos los sujetos humanos. Por el otro (Strauss), el pensamiento de un «orden eterno» (T, p. 343) del ser que juzga y relativiza toda la contingencia sociohistórica, donde la preocupación filosófica por lo eminente tiene como correlato práctico un ejercicio y una pedagogía del desprendimiento (cf. T, pp. 327 y 343) radical respecto de la ciudad humana y

²³ L, p. 16. «*Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz*». Se sabe que a Strauss le gustaba esta cita de M. Weber (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, p. 251), inspirada ella misma en el *último hombre* nietzscheano.

de sus límites constitutivos, tanto materiales como espirituales. Inmanentismo moderno contra trascendencia antigua: parece que nos hallamos ante una alternativa que obliga a hacer una elección decisiva.

Llama la atención, sin embargo, que esas dos posiciones casi *puras* se muestran mucho más fuertes en lo que critican que en lo que sostienen. Es difícil, por ejemplo, no reconocer cierta validez del rechazo (kojeviano-moderno) del orden estático, jerárquico y elitista que lleva a la razón clásica a refugiarse en la contemplación desinteresada de una trascendencia (cosmo-teológica) externa; pero el encierro correlativo en una práctica histórico-política absolutizada, ¿no remitirá también, a la inversa, a una *locura* no menos alienante? ¿Cómo no aprobar, entonces, la preocupación (straussiana-antigua) por marcar límites y fijar una medida a la potencia racional de la libertad histórica en su despliegue histórico?

Surge ahí, sin embargo, el riesgo de un simple rechazo reactivo, resultado de un repliegue en posiciones conservadoras y de la nostalgia de un mundo (¡natural!) al cual se sabe que no se puede volver. De esta antinomia surge *nuestra* cuestión: ¿será posible no dejarse aprisionar en esta alternativa y buscar más bien una articulación sin confusión entre la libertad (moderna) y la razón (clásica), entre la efectividad histórico-política y la sabiduría metafísicamente significativa? Allí está probablemente el reto al que debemos contestar, para lo cual nos puede ayudar la reflexión vigorosa y original de Weil.

5.3. *Universal y heterogéneo: las perspectivas de Weil*

Un universal que conocería y respetaría la particularidad, que afirmaría el valor universal de la particularidad.

EC 1, p. 189.

Publicada en 1956, la *Filosofía Política* de Weil intenta, en efecto, juntar la coherencia sistemática, la lucidez realista y la orientación ra-

zponible para pensar simultáneamente las estructuras, la dinámica y el sentido del vivir-juntos humano. Y para ello se sitúa deliberadamente para ello en el punto de vista del actor políticamente decisivo que sigue siendo el Estado en tanto autoorganización específica de una comunidad sociohistórica. Lejos de absolutizar, sin embargo, esta soberanía estatal, trata de inscribirla lo más justamente posible dentro de la historia que ha contribuido a su formación y del horizonte global que se dibuja y en el cual le toca aprender a «actuar en su sitio como conviene actuar allí» (PP, p. 51). De ahí que tome especialmente en cuenta la inversión significativa de paradigma que ha llevado a la sociedad moderna a sacralizar y mundializar el trabajo racionalmente organizado a expensas de la particularidad signifi- cante que es la vida política clásica (cf. PP, p. 67, n. 1). Si este paso histórico-cultural del animal político-razonable de la antigüedad al animal ecotécnico de la modernidad constituye efectivamente *nues- tro* problema (político-espiritual) central, hemos de enfrentarlo lo más lúcidamente posible dentro del contexto imprescindible de una «mundialización» o «globalización» que el pensamiento tiene que describir y captar a la vez como proceso irreversible, pero funda- mentalmente ambiguo, y como exigencia inseparablemente econó- mica, política y cultural.

(a) *Un proceso irreversible y ambiguo*

La voluntad ético-política de participar activamente en la transfor- mación razonable del mundo supone, para Weil, un discernimiento previo que se esfuerce en «comprenderlo en lo que tiene de sensato» (PP, p. 57), hasta en la violencia y las contradicciones que lo atravie- san. Se tratará entonces, para empezar, de tomar conciencia de las tendencias ya existentes que animan e impulsan nuestra historia hacia una mundialización o globalización que ha de ser ella misma entendida, juzgada y orientada razonablemente.

Este movimiento comienza a esbozarse con lo humano mismo, cuando este se evidencia como distanciamiento y apartamiento respecto de los particularismos tradicionales y locales, como apertura a lo desconocido y a lo extraño, como búsqueda de sentido razonablemente legitimable para todos y sin tabú alguno. En nuestra historia, en particular, el recurso exclusivo a las costumbres y leyes de la *tribu* se ha hecho radicalmente problemático «desde que los filósofos griegos y los profetas judíos han empezado a preguntar qué era la justicia y ya no lo que derivaba de los usos de las mores y de los usos de su tiempo» (*EC* 2, p. 20). Hay ahí dos formas, muy distintas por supuesto, de cuestionar la pretendida autoridad de la factualidad empírica y particular. Una de ellas recurre a la contemplación del orden cósmico en su circularidad eterna (helenismo); la otra apela al sentido (lineal) de una historia todavía por hacer advenir prácticamente (judeocristianismo). Pero, al final, ambas se han encontrado y «han fusionado» (*PR*, p. 199) para proporcionarnos la idea moderna de una acción razonable, o sea sometida al criterio formal de la universalización posible. La ética *antropológica* de Kant —el hombre en tanto libertad singular capaz de quererle razonablemente universal— resume así «el esfuerzo de más de veinte siglos» cuando llega a «enunciar en su pureza» este «principio de la moral»: es en «la mera forma de la universalidad» donde ha de buscarse «el criterio de todas las acciones para una reflexión sobre las acciones posibles de un individuo que se quiere universal, vale decir moral» (*PP*, pp. 19-20). Es imposible pasar por alto no solamente la *verdad*, sino también la importancia histórico-cultural, y hasta política, de este sentido de lo universal y de la manera como ha terminado por impregnar mentalidades y sensibilidades. Tal cual, sin embargo, en su pureza todavía abstracta, queda como «solamente un principio» (*PR*, p. 209) cuya efectuación histórico-práctica requiere también de condiciones materiales específicas.

En efecto, solamente hacia el final de la Edad Media la voluntad de saber se hace operativa y se junta así con la voluntad de po-

der en una alianza histórica que muy pronto tiende a generalizarse y que parece muy poco probable «que pueda llegar a romperse» (EC 1, p. 272). Emergen así el mundo y la mentalidad de la «condición» (LP, cap. IX) propiamente moderna, cuya expansión y extensión generarán una sociedad «por principio mundial» (PP, p. 246) que tiende a abarcar a «la humanidad entera» (PP, p. 68). Con su manera técnico-racional de trabajar y organizarse, de producir e intercambiar, el capitalismo industrial invade y gana progresivamente el planeta en su totalidad: las resistencias socioculturales que encuentra (y a las que sabe contestar con una flexibilidad y una capacidad de adaptación casi increíbles) se muestran incapaces de impedir su extensión a tal punto que, hoy en día, «todas las naciones que juegan un papel importante en la vida política de la humanidad se caracterizan por esta semejanza que les da la identidad de los métodos de trabajo y de organización» (PP, p. 69). He allí un hecho innegable cuya novedad se impone progresivamente: potencialmente «el mundo presente es moderno en su totalidad» (EC 2, p. 301), pues no pueden sobrevivir en él sino las comunidades que se muestran capaces de adaptarse y de integrarse a la red ecotécnica relacional que va tejiendo y estableciendo sin respetar frontera alguna.

Esta «uniformidad de la organización social de la modernidad» (PP, p. 69) permanece sin embargo lejos de una realización efectivamente integral: la sociedad homogénea no existe de hecho, sino solamente «por principio» (PP, p. 93) y en una mezcla extraña de racionalidad y de violencia eminentemente sintomática y emblemática de nuestro mundo. Dentro de las mismas sociedades «desarrolladas», los individuos se quedan expuestos a la desigualdad, a la injusticia y a la inseguridad. Pero es sobre todo la división internacional del trabajo entre el Norte y el Sur la que revela mejor las tensiones y disparidades estructurales de la economía mundializada: «las naciones industrializadas juegan respecto del resto del mundo el papel de *ciudades mundiales*, destruyendo los antiguos cuadros de vida e imponiendo las nuevas formas y condiciones de la producción»

(EC 2, p. 268). En breve, la competencia, los conflictos, los azares de las circunstancias siguen dominando el mercado mundial, un mercado económico cada vez menos preocupado por la igualdad y la justicia social;²⁴ lo cual hace aparecer como ficciones más o menos míticas las esperanzas de homogeneización y de racionalización integral.

Esto, sin embargo, no es todo. Pues esta injusticia pavorosa subsistente, es acompañada y duplicada por una crisis de sentido que cuestiona radicalmente la racionalidad de entendimiento, autonomizada y absolutizada, que apabulla todo «bajo el control y la gestión de su competencia»²⁵: la «personificación» moderna se paga con una «cosificación» (PP, p. 80) que genera frustración, desgarramiento e insatisfacción casi generales. Eso vale para los individuos materialmente liberados de las sociedades opulentas, «esos animales bien alimentados y bien alojados» (PR, p. 228), e igualmente bien distraí-

²⁴ De cierta forma, la sociedad actual no ha hecho sino confirmar los temores y denuncias de Weil frente a una autonomización y absolutización insensata de una racionalidad meramente económica que, para seguir funcionando, no vacila en combinar una cosificación de los hombres considerados *útiles* y una exclusión de los considerados *superfluos*. Con razón ha llamado recientemente la atención Vivianne Forrester sobre la amenaza de *El horror económico* (Fayard, 1996): «Si los amos de la economía mundial persisten en la vía que nos imponen actualmente, tarde o temprano se preguntarán qué hacer con todos estos hombres absolutamente superfluos. Mientras estemos en democracia, esa interrogante se queda en el campo de la paranoia (?). Pero ¿qué pasará si la ultraderecha toma el poder? ¿Usted lo cree imposible? ¿Acaso, poco a poco, no está ganando terreno en Europa? De todos modos, ese proceso de eliminación existe ya en numerosos países en desarrollo. ¿Qué hacen en estos países los escuadrones de la muerte o, en algunos otros, las Fuerzas Armadas? Simplemente eliminan a quienes no aceptan morir de hambre en silencio... Si seguimos así, lo que ocurre en países lejanos y pobres puede pasar en Europa». Tomo prestada esta cita del sugerente artículo de Vicente Santuc, «¿Desde dónde mirar el "horror económico"?,» por publicarse.

²⁵ J.L. Nancy, «Guerre, droit, souveraineté - technè», (*Les Temps Modernes*, junio 1991), p. 34.

dos, que terminan por aburrirse y preguntarse cómo llenar el vacío de sus existencias manipuladas con algo distinto de las diversiones insignificantes. Pero alcanza también potencialmente a quienes intentan desesperadamente acceder a los espejismos que otros agitan delante de ellos como promesas y comprueban a oscuras que, en los caminos de la modernización mundial, los nuevos *amos* «los emplean como útiles o materias primas» sin poder ni querer guiarlos «en la vida mediante sus consejos, su auxilio, su ejemplo».²⁶ Violencia de la injusticia, violencia del sin sentido, he ahí concretamente lo que hace experimentar esta racionalización loca, sin medida ni orientación, centrada exclusivamente en la funcionalidad económica, olvidada de toda intención (sociopolítica) razonable.²⁷ Se entiende que, en estas condiciones, «el problema del hombre libre, del amo en el mundo antiguo, vuelva como problema universal —inevitable e incomprendible— para la sociedad que no quiere ser sino exclusivamente racional» (*PP*, p. 102). La mera operatividad racional, que manipula cosas y procesos, no puede sino agudizar la necesidad —o el deseo— de una razón distinta, atenta a la integralidad vital y espiritual de los hombres concretos, en pos de creación inseparablemente sensible y sensata.

Ahora bien, si ha vuelto este problema —el problema de una vida activa de sujetos iguales que se reconocen mutuamente y concertan entre sí para orientar razonablemente su coexistencia—, tal regreso sucede precisamente dentro de la novedad irreversible de una modernidad en la que la organización racional del trabajo social proporciona y hasta impone a la acción (política) «los marcos» (*PP*, p. 72, n. 1) de una intervención posible que ha de ejercerse «no solamente a pesar o en contra de la condición, sino también

²⁶ *EC* 2, p. 273; me he conformado con poner en el plural esta cita de Weil.

²⁷ Z. Laidi constata, de manera análoga, que la simple mundialización o globalización económica produce simultáneamente «crisis de legitimidad del Estado y desregulación económica y social» («La mondialisation», *Études*, marzo de 1997, p. 299).

gracias a la condición» (EC 1, p. 318): toda la cuestión consiste en hallar —en inventar— la manera y los medios para convertir los trabajadores masificados y privatizados de la economía capitalista en ciudadanos y actores políticos conscientes y responsables, sujetos a la vez sociales y políticos, pasivos y activos, «aptos tanto para mandar como para obedecer» (PP, p. 255). Lo cual supone, evidentemente, que la colectividad socioeconómica pueda organizarse en Estado(s) libre(s) y razonable(s), ni monstruos autoritarios absolutizados ni simples epifenómenos de adorno, sino instituciones mediadoras en las que la voluntad de *vivir bien juntos* de la comunidad se traduzca en capacidad de deliberación, de decisión y de acción concertada: hace falta este tipo de instancia política para mantener a la vez la cohesión y la independencia de comunidades capaces de «hacer su historia y de contribuir a la historia universal, ambas cosas de manera consciente» (PP, p. 139). Pero la modernidad de esta forma estatal se hallará también en su capacidad de contestar de la manera más pertinente a los desafíos de la sociedad económica: le hará falta apoyarse en un derecho funcional y en una administración racionalmente eficaz para poner en obra esta figura histórico-política de la sabiduría que es la prudencia práctica, para orientarse así razonablemente dentro de la complejidad del presente discerniendo y articulando lo más orgánicamente posible las exigencias contrastadas de la racionalidad económica, de la justicia social y del sentido cultural (cf. PP, el enunciado de la tesis 39, p. 179: «para todo Estado y todo gobierno modernos, el problema fundamental es conciliar lo justo con lo eficaz (la moral viva con la racionalidad) y conciliar los dos con la razón en tanto posibilidad de una vida sensata para todos y entendida como tal por todos»).

Lo que no deja de llamar la atención, sin embargo, es el desfase entre la mundialización-globalización de la sociedad económica y la particularidad remanente y resistente de las instancias políticas. Está claro, de hecho, que no existe un Estado mundial si por ello se entiende una autoridad política soberana en cuanto a decisión y le-

gislación, y dotada de fuerza coercitiva para la ejecución de aquellas: «no hay gobierno más allá de los Estados, no hay juez, no hay (siquiera) administración» en el plano mundial, en breve nada que permita entrever «un Estado de los Estados» en un sentido análogo a los «Estados de ciudadanos» (PP, p. 227). Tanto en su concepción como en su puesta en obra, el derecho internacional sigue ligado a los intereses —económicos y políticos— de las potencias dominantes que intentan legitimar con él su situación privilegiada (cf. EC 1, pp. 273-274). Vale decir que, si el orden legal se halla efectivamente asegurado dentro de los Estados particulares-soberanos, no se da lo mismo en la arena internacional, donde sigue imperando, detrás de la afirmación *ideal* del derecho, la violencia *natural* o fáctica de los enfrentamientos interestatales: «los problemas internacionales permanecen como problemas inter-naciones y son tratados y resueltos (o no) por los gobiernos de los Estados individuales y según las decisiones soberanas tomadas por cada uno de los interesados» (PP, p. 225). Cuando se trata de la *RealPolitik* concreta, los actores decisivos de nuestro mundo siguen siendo esos individuos históricos a la vez particulares y con pretensión de soberanía que son los Estados-nación.

Es igualmente cierto que hoy la guerra se hace «cada vez menos probable» (PP, p. 230), por lo menos entre Estados modernos que funcionan efectivamente según la racionalidad operativa del entendimiento y que, por ello mismo, no se lanzarán a ciegas a conflictos cuyo resultado es dudoso, cuyos costos económicos y sociales pueden medir y que acarrear el riesgo de generar «un mundo empobrecido y desorganizado» (PP, p. 230). Esto es más claro aun si se tiene en cuenta el peso de una «opinión pública internacional» (PP, p. 239) con tendencias mayoritariamente pacifistas. Es cierto que en el pasado la guerra ha podido producir efectos de *sentido*: «ha permitido la fusión de las civilizaciones, la organización de los Estados antiguos y modernos, la comunicación de las técnicas y de los conocimientos» (EC 2, p. 110). Ahora, más bien, con la mundialización de nuestra sociedad, se han agotado esas posibilidades *pro-*

gresistas: «la guerra ha dado todo lo que podía dar; en la situación técnica del mundo moderno, cualquier guerra es, en sentido estricto, una guerra civil en la cual ni la organización ni las comunicaciones intelectuales tienen algo que lograr, sino todo por perder. La función histórica de la guerra como factor de progreso ha terminado» (EC 2, p. 110). Lo cual no debe impedir que se reconozca al mismo tiempo que la violencia de esta *última ratio* no es «jamás imposible»²⁸ en un mundo donde la globalización no ha logrado hacer desaparecer las desigualdades e injusticias socioeconómicas ni las tensiones y los particularismos políticos.

Si intentamos hacer un balance esquemático de los logros y los límites de este mundo nuestro, será posible ubicarlo bajo el signo mayor de un progreso (racional) eminentemente ambiguo y preñado de contradicciones sin resolver; especialmente porque «la moral mundial de la sociedad es la del entendimiento, simple negación (calculadora) de la violencia» (PP, p. 239) en tanto irracionalidad destructora. Lo que deja subsistir, y probablemente por mucho tiempo, problemas enormes de desigualdad económica y de injusticia social: «el progreso no ha nivelado las diferencias existentes entre los niveles de vida de las comunidades adelantadas y atrasadas».²⁹ En un mundo moderno que sigue marcado —tal vez más que nunca— por estructuras de opresión, de exclusión y de violencia, la re-

²⁸ Weil, por supuesto, no podía prever los cambios decisivos —especialmente la caída del muro de Berlín— que han transformado nuestro panorama mundial. P. Hassner, especialista reconocido de política internacional, estima que, hoy en día (1996), «la paz se ha hecho un poco menos imposible y la guerra un poco menos improbable» que hasta 1989 (*Études*, setiembre de 1996, p. 150).

²⁹ De ahí que, según P. Hassner (en el artículo anteriormente citado), «los antiguos imperialistas del centro vacilan mucho frente a los pedidos de auxilio de la periferie» (p. 157) y que se den apenas algunas señas de nacimiento de una nueva conciencia mundial: «en los intersticios de lo interestatalismo dominado como siempre por desigualdades y rivalidades, elementos de conciencia, de competencia y de solidaridad universalizadora empiezan a abrirse paso tímidamente» (p. 158).

beldía destructora y violenta sigue «omnipresente en tanto posibilidad» (EC 2, p. 304) cuya misma amenaza nos recuerda que «tareas urgentes siguen por llevarse a cabo a fuerza de avance técnico, de instrucción positiva, de organización racional» (PR, p. 308). Pero eso nos enfrenta también, y más radicalmente todavía probablemente, a cuestiones de sentido que exigen orientaciones muy distintas: «Las fricciones y los conflictos internacionales, por más impresionantes que sean, no son necesariamente los peligros más graves. El peligro por venir puede ser que acarree una amenaza mucho más grande: el peligro de una humanidad liberada de la necesidad y de la coerción exterior, pero no preparada para dar un contenido positivo a su libertad» (PR, p. 309). Para conjurar estas amenazas, ¿no hará falta que la moral social del entendimiento se supere en ética político-cultural de la razón, capaz de «dar un sentido (concreto, histórico) a la existencia de los individuos» (PP, p. 239)? Pero ¿puede esta conversión o superación ser hoy día algo más que un deseo piadoso, una utopía o un *Sollen* moralizante?

(b) *Una exigencia de la razón histórico-práctica*

Una descripción lúcida de nuestro mundo nos ha permitido captarlo en su realidad compleja, ambigua, mezclada y conflictual: atravesado ya por tendencias (razonables) hacia una universalización efectiva, librado todavía, sin embargo, a resistencias (violentas) que se oponen a estos avances. Es esta realidad efectiva, y a través de estas mismas tensiones —¿acaso no hace falta «el desajuste, la interrupción, lo heterogéneo... *si hace falta* dar su oportunidad a un *hace falta* cual sea, aun más allá del deber»?—,³⁰ la que hace o deja venir al

³⁰ J. Derrida, *Spectres de Marx*, Gailée, p. 65. Que no haya ser *dirigido* a la alteridad del otro, dicho de otro modo, que no haya justicia sin cierto *desajuste* del ser que es inseparablemente riesgo y suerte, amenaza y promesa: he allí sin duda el hermoso *leitmotiv* de este capítulo dedicado a las «Prescripciones de Marx». «Más allá del

horizonte del pensamiento la idea de un acuerdo —de un ajustamiento o de un ajuste sin reducción— por realizar entre las dimensiones contrastadas que se entrecruzan en él, «lo histórico, lo universal sensato y lo racional» (*PP*, p. 113): una idea histórico-práctica, pues, ni ideal intemporal, anhistórico o utópico, tampoco factualidad dada y positiva, sino exigencia efectiva que nace de «la realidad histórica una» (*PP*, p. 114) y nos invita a enfrentar mejor los desafíos actuales que apelan a la prudencia inventiva de nuestro actuar juntos. Se ha vuelto posible, en efecto, discernir mejor hoy día lo que constituye tal vez «el problema del mundo moderno»: «la reconciliación» —por hacer advenir— «de las morales históricas con una organización mundial de la lucha contra la naturaleza exterior» (*PP*, p. 240). Para Weil, no se trata en absoluto con eso de un sueño de visionarios románticos, sino de una posibilidad presente cuya realización define la tarea político-cultural de la época: es desde ya «de interés» de todos los seres conscientes, y singularmente de los actores político-estatales, «trabajar por la solución racional de este problema decisivo» (*PP*, p. 240). Pues lo que está en juego es nada menos que nuestra mundialidad común y la orientación —¿sensata?— que nuestras libertades —¿razonables?— pueden darle.

Extendiéndose en el espacio mundial, la racionalidad tecnocientífica, lo hemos visto, revela simultáneamente su fuerza (productividad y riquezas mayores) y sus límites, incluso sus contradicciones (desigualdades socioeconómicas e insignificancia cultural). Para que

derecho y más allá aun del juridicismo, más allá de la moral y más allá todavía del moralismo, la justicia como relación con el otro, ¿acaso no supone el irreductible exceso de un desajuste o de una anacronía, cierta *Un-fuge*, cierta dislocación *out of joint* dentro del ser y del tiempo mismo, un desajuste que corre siempre el riesgo del mal, de la apropiación y de la injusticia (*adikia*), contra los que no hay seguridad calculable, pero sin el que no se podría en absoluto *hacer justicia* o *rendir justicia* al otro en tanto otro? Pues se trata de un *hacer* que no se agotaría en la acción y de un *rendir* que no equivaldría a restituir» (ibídem, p. 55).

los individuos puedan encontrar, en tal sociedad, «con la seguridad exterior, la seguridad moral, el gusto por los valores y un sentido a su existencia» (*EC 2*, p. 325), se hace deseable y necesaria otra orientación; una orientación que no rechace ni condene los logros racionales de la modernidad, sino que dé los medios y «la posibilidad de estar a su *favor*» (*PP*, p. 105) subordinándolos a una razón concreta y viva, histórica y sensata. Al experimentar de manera dolorosa y hasta trágica que «no basta dominar la naturaleza» para acceder a la satisfacción auténtica, la humanidad se descubre llamada a «dominar el mundo mismo de la condición» (*LP*, p. 397) dentro de y gracias a una acción verdaderamente humanizante.

Esto pasa en primer término por una racionalización distinta, más efectiva y mejor dominada y orientada, de la economía mundial: en vez de un liberalismo salvaje que funciona según las *leyes* salvajes y exclusivas de la competitividad conflictual entre sociedades rivales, se dibuja ahora la posibilidad de una «comunidad mundial y globalmente organizada» orientada a conseguir «los mejores resultados con el mínimo gasto de esfuerzos humanos» (*PP*, p. 68). De ahí que sea el interés mismo, materialista y calculador, de la sociedad moderna lo que obliga a pensar como «técnicamente necesaria» la reunión funcional de los diversos grupos socioeconómicos en una empresa común de lucha «con la naturaleza exterior» (*PP*, p. 118); empresa cuya organización, al apuntar a «un interés social común» (*PP*, p. 230), dependería solamente «de las exigencias del trabajo social» (*PP*, p. 86) pensado y organizado a nivel planetario. Lejos de representar una objeción a esta idea-tarea racional y práctica, el recuerdo realista de los desórdenes, crisis y tensiones que pueden llevar al *caos* el capitalismo liberal triunfante,³¹ no hace sino reforzar

³¹ Weil les pasa revista (*PP*, tesis 41, g) con lucidez y ofrece un diagnóstico que no ha perdido casi nada de su vigencia hoy día: crecimiento demográfico acelerado, agotamiento de las materias primas, polución industrial, inflación, endeudamiento del o de los tercer(os) mundo(s), distancia creciente entre países ricos y países pobres,

su necesidad hipotética; pues estas disfunciones de la economía-mundo reinante se deben precisamente al hecho de que ella no es (todavía) verdaderamente mundial, de que su organización no se halla (todavía) realmente racionalizada, de que ella no da (todavía) lugar a una consideración racionalmente concertada de todos los factores (recursos, poblaciones, equilibrio de producción-consumo, etc.) que están en juego.

Se trataría entonces de erigir un organismo mundial de tipo administrativo, habilitado para gestionar y regular las desigualdades económicas para evitar el riesgo de tensiones y explosiones sociales. Puesto que se preocuparía por la racionalidad del conjunto, dicho organismo pondría todo su empeño en ajustar a medidas racionales el crecimiento y el desarrollo, la productividad y la distribución; intentaría, aun con cierta «reducción del nivel de vida de las naciones adelantadas» (*EC 2*, p. 268), igualar progresivamente los niveles de vida e impedir la existencia de esclavos modernos, «excluidos por la violencia» socioeconómica «de las ventajas materiales necesarias para el ejercicio» (*PP*, p. 247) de la libertad y de la vida razonablemente sensata. Y esta defensa y universalización efectiva de los derechos sociales, al asegurar por principio la igualdad de todos en la participación común en la vida económica y sus logros, no remitiría a una generosidad ética milagrosa (y muy poco probable), sino a un sentido justamente calculado del interés común (mundial) que se esfuerza en prevenir las catástrofes que nos amenazan.³²

otros tantos *signos* socioeconómicos de una racionalidad no dominada y, por tanto, aun irracional.

³² J.F. Robinet ha intentado ya mostrar que la idea de una administración mundial de la economía es una posibilidad técnico-racional pertinente y vigente hoy («El Estado mundial en la *Filosofía Política* de E. Weil», en *Un socratisme d'E. Weil*, ed. Osiris) remitiendo, por ejemplo (p. 191, n. 16), a J. Delors y su hipótesis de un gobierno (socioeconómico) mundial (en *Clisthène, la France par l'Europe*, Grasset, 1988). Más

Tal organización mundial «del trabajo social» (PP, p. 240) dependería evidentemente de una política económica: a los Estados particulares les correspondería propiciar y controlar atentamente «el establecimiento de esta organización» (PP, p. 238). Lo cual supondría que tengan conciencia de que su interés verdadero —y común— es intentar superar este *resto* de violencia histórica que es «la competencia entre las sociedades particulares... así como la lucha entre los Estados históricos que defienden, en el plano de la conciencia calculadora, estos intereses» (PP, p. 242). Y eso no llevaría a entregar a un absolutismo tecnocrático esta gestión racional de lo económico, pues «hará falta todavía y siempre que los administradores se hallen controlados» (PP, p. 249) y vigilados por los ciudadanos y las comunidades políticas. «Esta abstracción realizada que es la sociedad» (PP, p. 243), en efecto, por más racionalmente que funcione, no halla su sentido en sí misma y no puede proporcionar más que «la posibilidad de orientarse dentro de la realidad» (PP, p. 244): la praxis razonable sigue siendo la de los actores-sujetos políticos (estatales), los que conseguirían, precisamente mediante esta justa dominación y orientación de lo económico, darse las condiciones racionales de su destinación sensata. En vez de absorberse en una lucha de potencia «no en contra de la naturaleza, sino en contra de otras sociedades-Estados» (PP, p. 245), en vez de imponerse violentamente como «apa-

recientemente todavía, el responsable del *Rapport mondial sur le développement humain* (Pnud, ed. Economica, 1992), M. Mahbub ul Haq, expresa también, en términos sorprendentemente cercanos a los de Weil, la necesidad hipotética de un control y de una canalización racionales de la economía mundial: «El Consejo de Seguridad para el desarrollo saldrá a la luz solamente si los países ricos y los países pobres entienden que ese es su interés común. No pretendo que de la noche a la mañana todo el mundo se vuelva partidario de una gobernabilidad mundial. Pero estoy convencido de que estas reformas son ineluctables. Dicho eso, hay que reconocer que será el interés más que las consideraciones éticas lo que impulsará a los países ricos a actuar así. El temor es la más fuertes de las motivaciones» (En *Croissance*, abril de 1992, n.º 348, p. 16).

rato de coerción, instituido para la defensa de la comunidad en contra de los peligros exteriores» (PP, p. 246), el Estado razonable podría abrirse a una «transformación endógena»³³ que permitiría al espacio político manifestarse entonces en su verdad *positiva* de «la forma más alta, porque es forma consciente, de la vida en común de los hombres» (PP, p. 252): ni el Estado del entendimiento, simple administrador de las necesidades y de la sobrevivencia económicas, ni el Estado de la soberanía guerrera absoluta, autónoma y exclusiva, sino *los Estados* como espacios donde viene a sí, se forma y se autoinstituye el querer-vivir-bien-juntas de «comunidades morales libres..., particularidades morales dentro de la sociedad mundial».³⁴ Entre la singularidad concreta de los individuos existentes y la universalidad abstracta de la historia pensada, se abriría así el espacio

³³ P. Canivez, *Le politique et sa logique*, Kimé, p. 240. Weil mismo ha señalado la relatividad —histórica y espiritual— de esta *forma de la vida* inevitablemente perecedera que es el Estado hegeliano: «El Estado esbozado por la *Filosofía del Derecho* es para Hegel un fenómeno histórico, no solo en el sentido de que cada Estado vive dentro de la historia, sino también porque la misma forma del Estado no es sino una forma pasajera, forma que, hasta ahora, no ha sido superada por el espíritu, pero que tampoco es insuperable y definitiva» (HE, p. 74). Si la tercera parte de *PP* recoge varios aspectos del análisis hegeliano, ello es probablemente porque «en cuanto a lo esencial, el Estado analizado por Hegel es todavía el nuestro» (Canivez, ob. cit., 273). Pero la cuarta parte de *PP* nos invita a pensar orientaciones distintas: ya no el sacrificio histórico de los sujetos estatales (objetivos) para manifestar la *gloria* del espíritu absoluto, sino la autotransformación de la(s) comunidad(es) política(s) pasando de la soberanía guerrera al compartir dialógico de la vida sensata.

³⁴ *PP*, p. 248. Es en este sentido como, para Weil, a través de su misma abstracción (desprecio del trabajo servil y desinterés por la política exterior), la teoría política antigua, aristotélica en particular, ha sabido poner de relieve la verdad positiva del Estado como «institución moral y educativa» (*PP*, p. 245) u «órgano en el cual una comunidad se piensa» (*PP*, p. 246); pero son precisamente las condiciones modernas, y especialmente la mundialización socioeconómica, las que vuelven actualmente *posible* la realización concretamente universal de lo que era hasta hoy una verdad abstracta.

irreductiblemente plural del vivir y del actuar específicamente político(s): donde comunidades histórico-culturales no se repliegan sobre sus particularismos (nacionalismos) ni sueñan con una voluntad de expansión violentamente universalista (imperialismos), sino que se abren al encuentro con la alteridad y concretamente universalizante entre tradiciones y grupos distintos.

Vano aparece entonces el intento de oponer el particularismo antiguo de la ciudad de los amos (Strauss) al universalismo moderno del imperio despótico (Kojève); pues es precisamente la universalización ecotécnica la que, con tal de que sea dominada y orientada razonablemente, puede «liberar las particularidades y garantizar el respeto que, dentro de este marco, cada una de ellas debe a cualquier otra».³⁵ La sociedad económica mundialmente organizada, dicho de otro modo, con el derecho y la moral del trabajo que la constituyen, no excluye ni reprime en absoluto, por principio, sino que condiciona y apela a la «liberación» de esta(s) «particularidad(es) razonable(s)» (PP, p. 240) o de estos «universal(es) concreto(s)» (PP, p. 197) que son las morales históricas vivas o incluso las «nacionalidades (como organizaciones culturales autónomas)» (EC 2, p. 111): hace falta la abstracción efectiva de este marco universal y formal para que pueda «desarrollarse libremente» (PP, p. 244) una sociabilidad del vivir-juntos que se cree finalmente bajo el signo, no de la necesidad (económica) y/o de la lucha (guerrera), sino de la «libre

³⁵ EC 1, 192. Expresión análoga en PR, 238, donde se notará sin embargo el deslizamiento —peligroso, a mi parecer— del enunciado hipotético hacia la afirmación constativa: «la universalidad técnica, racional del mundo moderno, *ha liberado* al hombre —¿para qué?— para la particularidad, para la particularización que se da a sí mismo, junto con aquellos que comprende y que lo comprenden...»; es verdad que el final de esta misma página retoma el vocabulario más riguroso y justo de la condición de posibilidad hipotética al hablar de «la organización racional de la humanidad» como de «este universal exterior que *permite* a todas las particularidades vivir y florecer» (subrayado mío).

asociación», de «la amistad» y de la «virtud» (PP, p. 245), en el sentido ético-político que los griegos han sabido dar a estos términos.

¿Se podrá imaginar, pensar, buscar o querer, a través de lo político, no solamente una discusión racional, sino algo semejante a un diálogo razonable y un diálogo «entre Estados o grupos de Estados, diferentes por sus ideologías, sus tradiciones morales, sus valores vividos, su historia religiosa, constitucional, intelectual, entre formaciones que se han constituido para la defensa de su independencia» (PR, p. 283)? La respuesta no puede ser sino negativa en un mundo de ciudades soberanas que aspiran a perpetuar «esta autarquía que fue el ideal de las comunidades morales del pasado» (PP, p. 251). Pero no es la única posible, ni la más significativa, en el marco nuevo de una interdependencia ecotécnica mundial cuya organización razonable podría abrir lo político a una posibilidad de universalización lateral o transversal: liberados de la preocupación por la sobrevivencia y por la competencia que la acompaña, los Estados cosmopolíticos modernos podrían por fin realizar su vocación y destino razonable, el de comunidades particulares sensatas, capaces de exponerse libremente al intercambio y al diálogo inter y transcultural.

Comprendida y practicada en esta perspectiva, la vida política se convertiría en el soporte y la condición de efectividad de una *com-partición* del sentido de la cual nadie se hallaría excluido a priori: «ninguna moral, ninguna religión, ningún arte, ninguna ciencia, ninguna vida moral se desarrollaría desde ya de manera incomunicada, y una discusión universal influiría en todos aquellos que no hubieran elegido —en esta misma discusión— mantenerse apartados de ella».³⁶ Una vez que las necesidades de la gestión económica sean racionalmente «abandonadas a los técnicos de la organización del

³⁶ PP, p. 251. He puesto deliberadamente en el modo condicional lo que Weil expresa con el futuro.

trabajo»,³⁷ las comunidades históricas particulares podrían «distribuir con más igualdad y equidad el bien principal sacado de la lucha con la naturaleza, o sea el tiempo libre» (*PP*, pp. 68-69) como tiempo de las libertades en búsqueda (posible) de cultura y de sentido. Y la justificación última del actuar común se hallaría luego en lo que condiciona y permite, pero que lo juzga y lo excede: «la existencia de individuos libres y razonables» (*PP*, p. 257), «satisfechos dentro de la razón».³⁸ Tal es, en efecto, la grandeza de la acción (política): que ella se ocupa de las estructuras constitutivas de la vida común y de las «condiciones del sentido» (*PR*, p. 239), pero dejándonos solamente en el umbral de este último; de ahí que no pueda «buscar su sentido y realizarlo sino excediéndose a sí misma» (*PP*, p. 220) dentro de una vida metapolítica de presencia y de sabiduría, donde libertad (práctica) y razón (teórica) se acuerden sin confundirse en la existencia del individuo (sabio) «abierto al mundo dentro de la Verdad igual como el mundo está abierto a él dentro de la Acción» (*LP*, p. 439).

Como se ve, Weil no reconduce ni actualiza las antiguas distinciones clásicas —las del *poien*, del *prattein* y del *theorein*— sino con la conciencia aguda de la novedad y de la originalidad de un contexto (moderno: la sociedad mundial del trabajo) que invita a articularlas según una dinámica distinta, más efectivamente dialéctica y universal: en el cruce de las condiciones (socioeconómicas) y del senti-

³⁷ *PP*, p. 243. La función de estos técnicos, sigue el texto, consistiría en buscar la forma de «reducir el tiempo dedicado al trabajo social, sin hacer bajar la ganancia global».

³⁸ *PP*, p. 255. En estas dos últimas citas, me he permitido poner en el plural el individuo singular del texto weiliano... Weil recoge así, a su manera —a la vez clásica y original— una idea *justa* y *fundamental* que ha subrayado Agustín, entre otros pensadores: o sea que la paz política —dentro de la comunidad y entre las comunidades— si bien constituye «el más grande de los bienes necesarios, no es sin embargo el bien *más alto*» («Religión y política», *CEW* 4, p. 110). La paz, dicho de otro modo, no es sino la condición de la vida buena y sensata compartida.

do (filosófico-cultural), la vida política es finalmente para él aquella «de los Estados particulares libres» (PP, p. 240) cuyo interés común es contribuir a instituir «una organización social mundial» (PP, p. 225) para poder surgir mejor como comunidades de sentido dialogal, orientadas a fin de cuentas hacia «la satisfacción de los individuos razonables» (PP, p. 240). Dentro de este mundo, el filósofo, preocupado simultáneamente por la efectividad histórica universal y por la excelencia espiritual singular, rehusando escoger entre las dimensiones igual y distintamente constitutivas del coexistir humano, no se puede separar concretamente del educador en su tarea de llevar «a la conciencia lo que, bajo el gran y noble nombre de libertad, a mueve a oscuras a los hombres, el deseo de la posibilidad ofrecida a todos de una vida dentro del sentido presente» (PP, p. 261). De ahí que su vigilancia apele, en esta modernidad mundializada de la dominación económica racional de la naturaleza (condición), a la responsabilidad y a la prudencia de los actores políticos (acción) para preferir —prácticamente— a la violencia de las soberanías exclusivas y belicosas el establecimiento de otros lazos (razonables) de equidad y de paz entre las comunidades históricas particulares reconociéndose y respetándose en su pluralidad sensata.

A la chatura del entendimiento operativo y homogéneo que extiende «sobre la faz de la tierra» un «sistema global de comunicación» teleeconómica uniformante, se debe contestar mediante la profundidad histórico-cultural de una razón capaz de memoria que sepa hacer y crear sentido con lo heterogéneo mismo y que invite para ello a «los pasados nacionales, en su disparidad original, a comunicarse los unos con los otros».³⁹ Tarea específica de «los hombres de cultura» es luego saber prolongar en esas perspectivas la discusión racional (de la política económica y administrativa) por un diálogo razonable (de política cultural) entendido como «confrontación de

³⁹ H. Arendt, *Vies politiques*, Gallimard, Tel, p. 101.

las convicciones presentes en el mundo histórico» (PR, p. 292). Se afirma con ello la posibilidad de un transitar significativo —*diá*-logo, *tra*-ducción— entre las formas simbólicas diversas que conforman y distinguen las sociedades humanas. Y esta libre comunicación entre comunidades que se quieren razonables, al reconocer como eminentemente humana la alteridad irreductible del extranjero,⁴⁰ expresaría y desplegaría en el plano histórico de la efectividad político-cultural la misma opción propiamente filosófica de la libertad a favor de la razón tal como viene finalmente a explicitarse y dilucidarse en la categoría formal del *sentido*: rehusando toda fijación sustancial, ya sea trascendente o bien inmanente, la humana condición llega así a descubrirse en *forma* que excede todo contenido materialmente dado, forma una-múltiple o singular-plural de apertura, de alteración y de tránsito que no cesa de des-instalar a aquellos a quienes provoca y llama a la responsabilidad.⁴¹

5.4. Conclusión: ¿estallidos de paz?

El sitio desde ahora vacío del Sentido soberano.

J.L. Nancy

Al abandonar la antigua estructura bipolar, nuestra mundialidad parece haber estallado acentuando y radicalizando aquella ambigüedad que está presente en todo intento de descifrarla: «¿Paz o guerra? ¿Utopía o pesadilla? ¿Solidaridad universal o conflictos

⁴⁰ Véase al respecto la afirmación de Ricoeur en *Histoire et Vérité*, Seuil, p. 286: «Crear que la traducción es posible, es afirmar que el extranjero es un hombre, es creer que la comunicación es posible».

⁴¹ Me parece que esta razón como forma, que atraviesa toda la obra de Weil, se mantiene deliberadamente en el cruce de una doble herencia: aristotélica (la forma como acto y principio de información/efectuación) y kantiana (la forma como distancia y horizonte que hace posible el juicio).

tribales? ¿Triunfo de los nacionalismos o crisis del Estado-nación? ¿Progreso de los Derechos del Hombre o de la persecución de las minorías? ¿Nuevo orden mundial o nueva anarquía?». ⁴² Esas y otras tantas preguntas nos habitan y atraviesan, y presentimos que no pueden haber lugar para respuestas tajantes o demasiado simples. Es como si el advenimiento de la libertad y de la democracia, de lo razonable y de lo humano, estuviese todavía —pero ¿no definirá este *todavía* la diacronía misma de nuestro existir histórico?— bajo el signo de una prescripción y de una gestación trabajosa y dolorosa... En esta distancia entre violencia y sentido, en todo caso, me arriesgaré a inscribir algunas reflexiones finales.

Partamos una vez más del hecho de la mundialización socioeconómica del capitalismo y de las preguntas que esa situación suscita inevitablemente: todo sucede como si la formidable potencia tecnocientífica que ella pone en obra obedeciera a la necesidad exclusiva de una expansión sin medida ni control y suscitara, por ello mismo, catástrofes inéditas e inauditas en el medio ambiente así como en la sociedad y la cultura. Autonomizada, absolutizada, la racionalidad exclusiva del saber-poder se revela portadora de destrucción y de muerte, de injusticia y de sin-sentido, ⁴³ y ya casi se ha vuelto imposible creer —afortunadamente, sin duda— que tal lógica de locura y de muerte pueda convertirse de por sí, más o menos mágica o dialécticamente, en dinámica de desarrollo armónico y equilibrado. ¿Será posible entonces no resignarse a este *triunfo* pavoroso, resistirlo e influir en él de manera significativa mediante prácticas razonables?

Probablemente sería ingenuo y vano conformarse con oponer a este reino amenazante de la necesidad económica todopoderosa la

⁴² P. Hassner, en un artículo cuyo título ya es significativo: «Más allá de lo nacional y lo internacional, la irrisión y la esperanza», en *Universalia* 93, p. 105.

⁴³ En este sentido, el *último hombre* y el *Ge-stell* —esos negativos del *superhombre* y del *Ereignis*— siguen dibujando para nosotros un horizonte *final* —amenazante— posible.

soberanía, presuntamente absoluta, de una libertad política decisiva. Las interdependencias complejas de la sociedad mundial asignan, de hecho, límites casi demasiado evidentes a la responsabilidad y a las intervenciones de los Estados modernos, especialmente en su forma históricamente «pasajera..., ni insuperable, ni definitiva» (HE, p. 74) de Estados-nación.⁴⁴ El actuar político, sin embargo, permanece en un lugar central en tanto (¿único?) espacio en que las comunidades humanas se autoinstituyen, debaten, deliberan y deciden para orientarse libre y razonablemente dentro de la complejidad en gran parte no dominable de la contingencia.⁴⁵ Sin soñar con utopía(s) revolucionaria(s) irrealista(s), nos hace falta inventar formas comunes e inéditas de organización y de acción que no se conformen con gestionar el imaginario histórico-racional del capitalismo en su expansión espectacularmente indefinida, sino que se esfuercen en imponerle límites y controles, resistencias y orientaciones... hasta hacer y/o dejar que eventualmente se eleve al *sentido* del mundo como surgimiento, espaciamiento y *com-partición* —desempleados— de existencias singulares-plurales. Compete al actuar concertado de los grupos humanos el responder a los agravios de la potencia soberana con una vigilancia político-cultural⁴⁶ que se preocupe por reducir la condición económica «que reina como dueña en nuestras sociedades, a su situación de servidora de las necesi-

⁴⁴ Cf. Camilleri Falk, *The End of Sovereignty? The Politics of a Shrinking and Fragmenting World*, Edwards Edgar Publishers, Aldershot, Hampshire, 1992; eso es precisamente lo que permite a J.L. Nancy proponer también una aproximación positiva a la *ecotecnia* en tanto que esta podría ser «la última figura sin figura» de un «lento desplazamiento del mundo hacia la soberanía sin soberanía, hacia la finalización sin fin» (art. cit., p. 33).

⁴⁵ Cf. P. Ricoeur, *Lectures 1*, Seuil, p. 287: «Lo político, después de todo, no es una esfera aparte o suplementaria, sino el lugar de cristalización de la decisión en la escala de esas comunidades históricas que son los Estados-nación. Y los mismos problemas se volverán a plantear a nivel de instancias supraestatales, ya sean europeas o bien mundiales».

dades y los deseos de los hombres». ⁴⁷ En vez de una economía política de la potencia soberana y mortífera, se requiere una política económica de la medida, del equilibrio y de la equidad; es decir, otra manera de arreglar «la casa común» ⁴⁸ reduciendo y compartiendo más justamente el tiempo de trabajo (productivo), aprendiendo a subordinarlo al tiempo de la acción y de la palabra, de la libertad y de la alteridad, del sentido y de la gratuidad.

Entre la mundialización ecotécnica y la universalidad espiritual, el espacio político se desplegaría así como espacio de particularidades plurales —y nómadas— inscritas dentro de la primera y orientadas hacia la segunda. Testigo de tradiciones y valores ético-culturales específicos, el *querer-vivir-bien-juntos* que se instituye y toma forma en él se encuentra constantemente bajo riesgo de distorsionarse ya sea en repliegues identitarios (diferencialismo exclusivista) o en absorción aniquiladora (cosmopolitismo abstracto). Sólo podrá mantenerse fiel a su vocación razonable si las «singularidades culturales» que lo practican se experimentan y se mantienen abiertas «a las hibridaciones y a los mestizajes», ⁴⁹ a los encuentros (del extranjero) que alteran sin homogeneizar ni enajenar. Y se comprende fácilmente que sea imposible —indeseable y violento— asignar una figura objetiva, fija y definitiva a lo universal en movimiento y en tránsito que se busca y se inventa a través de este diálogo histórico de las culturas, el único capaz de verificarlo y rectificarlo efectivamente. ⁵⁰ Puede ser que en el *entre-dos* de la trascendencia

⁴⁶ Véase, por ejemplo, el libro de D. Duclos, *De la civilité, La Découverte*, que analiza y precisa de manera sugerente las exigencias de una *civilidad* acorde con los mismos riesgos de nuestra época.

⁴⁷ J. Julliard, en *Le Nouvel Observateur* del 25/02/1993, p. 45.

⁴⁸ E. Morin, *Terre-Patrie*, Seuil, p. 155.

⁴⁹ E. Morin, *ibidem*, p. 140.

⁵⁰ Paul Ricoeur ha señalado con justicia que tal verificación es necesaria aun para la pretensión de universalidad de Occidente, siempre más proclive a imponer —violentamente— su verdad que a dejarse inquietar y cuestionar (universalizar) por «otros

soberana perdida y de la inmanencia imperial amenazante, se dé hoy el sentido como algo por experimentar, comprobar y pensar, como estallido y «fulguración»⁵¹ de paz, en el espaciamento, la exposición y la *com-partición* mundial de los significados y de las existencias, en una invención siempre arriesgada y plural en la que la prudencia del discernimiento vigilante intente conjugarse sin cesar con la valentía y el coraje del compromiso efectivo.

universales potenciales» eventualmente «escondidos en otras culturas tenidas por exóticas» (*Soi-même comme un autre*, Seuil, p. 336; formulación idéntica en *Lectures 1*, Seuil, p. 266).

⁵¹ J.L. Nancy, art. cit., p. 39.

Capítulo Sexto

La prudencia, sabiduría de la razón finita

*La prudencia viene de la experiencia
y es la voluntad de prudencia la
que permite la experiencia.*

PP, p. 202.

De manera general, la *prudencia* surge probablemente en el horizonte del pensamiento cuando la razón se halla enfrentada a lo que limita y amenaza su poder. Por tanto, no hay que asombrarse si su problemática vuelve a coger singularidad y pertinencia para quienes comprobamos el derrumbe irreversible de los modelos absolutos y soberanos. Aprender a *guardar la razón* cuando se retiran y desvanecen los apoyos y las garantías externas, cuando acecha por ello mismo el conformismo de la pasividad y de la debilidad: ese es sin duda uno de los retos que nos toca enfrentar: vivir, pensar, actuar en la exposición a lo desconocido y a lo no dominable, pero sin abandonarnos a las fascinaciones de lo arbitrario y de lo irracional. Todo ello exige un sentido renovado de la *prudencia* auténtica.

Para orientarnos en la medida de lo posible en esos caminos que nos compete inventar, vale la pena adentrarnos —no encerrarnos— en el pensamiento riguroso y exigente de Weil sin desconocer, por supuesto, el clasicismo profundo de una filosofía que siempre ha querido someterse a las normas y reglas de la sistematicidad ra-

zonable. Pero es posible que la originalidad específica de Weil se dé en la manera misma como ha intentado mantener, reavivar o despertar estas exigencias de la razón: a partir especialmente —punto de partida por retomar siempre de nuevo— de la experiencia propiamente moderna de la libertad finita que se evidencia capaz del extremo de la sin razón o del sin sentido. Es imposible, pues, averiguar la *razonabilidad* del ser-hombre si no se acepta simultáneamente «dirigirse hacia la violencia» y «mirarla de frente» (*LP*, p. 21) con todo lo que ella implica de horror perverso y angustiante. Si «necesitamos» —más que nunca— «la razón», es precisamente porque hemos perdido las sabidurías teóricas y magistrales del pasado: no solamente «ya no tenemos amos» que puedan «ser razonables por y en vez de nosotros», sino que también hemos de confesar que «no nos importa vivir como sabios» (*LP*, p. 40), si por ello se entiende una manera de vivir que intente escapar de los conflictos y de las dificultades de la historia. La razón que nos interesa no puede nacer sino de nuestro actuar práctico, ha de ejercerse en el corazón de nuestra condición trabajosa y necesitada permitiéndonos orientarnos en ella de manera sensata.

Esta articulación por inventar y poner en obra entre lo concreto histórico de la finitud y las exigencias normativas de la razón es exactamente, a mi parecer, el tipo de tensión que define la «prudencia» tal como Weil la presenta y analiza en momentos cruciales de su discurso práctico, tanto en la vida moral del individuo (*PM*, § 18) como en el actuar político de la comunidad (*PP*, § 39). Pero eso es también lo que, más generalmente, permitía a Weil reivindicar la herencia paradójicamente conjunta de las sabidurías críticas y especulativas dentro de un «kantismo posthegeliano». Será, en todo caso, el hilo conductor de la (re)lectura que se propone a continuación y que pasará de la vida moral a la acción política antes de abordar el pensamiento filosófico. Este recorrido se halla además suscitado, acompañado y atravesado sin cesar por una doble interrogante histórica y conceptual: (1) ¿no será finalmente la inspiración aristotélica

más profunda y decisiva para Weil que la que le viene de Kant y de Hegel?; (2) si la prudencia se halla muy claramente en el corazón de la razón práctica weiliana, ¿no seguirá manteniendo su legitimidad —y ¿cómo?— hasta dentro de las pretensiones últimas del discurso sistemático?

6.1. Prudencia y vida (moral)

*La moralización del individuo
y del mundo hic et nunc.
PM, p. 121.*

La totalidad del discurso de la *Filosofía Moral* se despliega entre lo concreto de las *morales históricas* vividas y lo formal de la univ(ersa)lidad razonable pensada. Obedece a una inspiración estrictamente kantiana en la medida precisa en que reconoce en la mera formalidad —universal— de la ley el principio filosófico de la moral o la moralidad misma que anima, atraviesa y juzga todas las morales particulares. Esta formalidad, sin embargo, no es su última palabra. Pues el *concepto* de la moral no puede evitar darse un *contenido*, y lo que importa realmente, a fin de cuentas, no es sino la *vida* misma del individuo concretamente existente en tanto se unifican y se hacen efectivos en ella *esta forma* (de la libertad razonable) y *este contenido* (de los deberes particulares).¹ Y es dentro y en el centro mismo de esta vida moral en acto donde aparece significativamente el concepto de prudencia.

Al mismo tiempo que se mantiene en el registro kantiano de la obligación o del mandamiento —«ella constituye un deber» (PM, p. 126)—, la prudencia weiliana se define de manera profundamente

¹ G. Kirscher, «La Philosophie Morale d'Eric Weil et la fondation de la loi morale». *Archives de Philosophie*, 1993, n.º 56, p. 39. Este artículo ofrece una exposición luminosa y un análisis riguroso del kantismo moral de Weil.

aristotélica: se trata, en efecto, de una «sabiduría práctica que determina la ejecución y lleva al éxito de lo que emprende el individuo moral» (*PM*, p. 126). Razón práctica, si se quiere, pero nacida de y alimentada por «la experiencia y la reflexión» y capaz, por lo tanto, de «discernir lo que lleva al resultado que uno se ha propuesto» (*PM*, p. 191): de ahí que, lejos de hallarse reservada a los campos particulares de la sensibilidad estética o del juicio teleológico, esta facultad de juzgar —esta sagacidad o esta clarividencia— ha de pensarse como moral, moral viva que se ejerce en el campo contingente y limitado de los *asuntos humanos*, preocupada por su efectución empírica posible tanto como por su pureza ideal, capaz para ello de adaptarse razonablemente a la particularidad cambiante de las situaciones particulares para «determinar correctamente lo que es equitativo»² aquí y ahora, para «descubrir lo que conviene a los requisitos de una vida hermosa y buena en un momento dado».³

Este deber de prudencia es tematizado por el discurso moral cuando este llega a su final y empieza a percibir mejor su meta: hace falta, en efecto, haber puesto de relieve el deber mismo en su pureza formal —lo que el individuo se debe a sí mismo en tanto ser razonable— y haberlo dejado fraccionarse en deberes concretos —hacia los demás y dentro de la comunidad— para que aparezca por fin aquí la actitud en la cual se interioriza, se actualiza y se unifica todo lo que precede. La honradez y la probidad no hallan su verdad efectiva sino en esta «moral de los vivientes» (*PM*, p. 140) que sabe conjugar discernimiento, audacia e inventividad, que, dentro de la misma realidad finita con su violencia, «quiere la valentía» (*PM*, p. 133) y sabe «dirigirla con miras a la justicia» (*PM*, p. 141), a un mundo mejor, más equitativamente compartido por cada uno y por todos. Pues con la prudencia que la actualiza y la vuelve efectivamente

² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, cap. 5, 1143 a 20.

³ J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. París: Payot, 1993, p. 54.

practicable, la justicia ya no es simple conformismo social ni mero ideal irrealizable, sino que se hace libertad en búsqueda y en gestación de razón concreta en el presente mismo de su historia. Así, toda la moralidad culmina, se cumple y se acaba en esta «virtud que lleva todas las otras a su perfección» (PM, p. 133): *el hombre prudente*, al igual que el *phronimos* aristotélico, es la verdad viva y actual de la moral.

Esta verdad efectiva implica el rechazo y la superación de la pseudoantinomía que separa la intención y la acción, la meta y los medios, la pureza interior de la convicción y el cinismo exterior de los resultados fácticos. En vez de oponer tajantemente, por un lado, «los mandamientos de la moralidad» con su incondicionalidad, y por otro, los «consejos de la prudencia»⁴ que a lo sumo pueden orientar las reglas de la habilidad técnica hacia una felicidad individual⁵ y/o un pragmatismo político⁶ igualmente ajenos y sospechosos a la pureza y a la autonomía ético-práctica(s), se trata más bien de introducir la responsabilidad —efectiva en tanto finita y «limitada» (PM, p. 125)— de la puesta en obra hasta dentro de la máxima de la voluntad que ha de ser entonces «y pura y prudente» (PM, p. 124): el rigor de la universalidad razonable exige la atención a lo concreto de la situación empírica, convicción (de la intención) y responsabilidad (de la acción) van a la par en la consideración conjunta de la voluntad moral (de justicia) y de los medios (técnicos) «indispensables para tener éxito» (PM, p. 126). Se retoma así, en parte en contra de ciertos dualismos kantianos, el *eu prattein* de la ética aristotélica

⁴ I. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*. París: Delagrave, p. 128.

⁵ «Habilidad en la elección de los medios que llevan a nuestro bienestar (Wohlsein) más grande» (ibídem, p. 127).

⁶ Se trata entonces de la *Weltklugheit* definida como «habilidad para ejercer una influencia sobre los hombres y sobre su voluntad» (*Critique de la faculté de juger*. Vrin, introduction, p. 32) o también como «arte... de saber utilizar a los hombres para nuestros propios fines» (*Réflexions sur l'éducation*. París: Vrin, p. 132).

como proceso de interacción siempre en marcha integrando y actualizando la *virtud*, como «la habilidad del hombre virtuoso»: ⁷ la prudencia efectiva reajusta sin cesar lo absoluto de la meta razonable y lo relativo de las circunstancias eventuales; el hombre de juicio formado «determina simultáneamente la regla y el caso, captando la situación en su singularidad plena». ⁸ Sin que este actuar-bien *práctico* pueda oponerse a su vez al obrar *técnico-poético*, es a través de sus obras, en efecto, como se realiza y se construye el sujeto práctico, y conviene reconocerle también su exigencia legítima a lo que lo mueve a «hallar su satisfacción dentro de la acción». ⁹

En tanto activa o práctica, esta prudencia no puede dejar de ejercerse dentro de un mundo sociohistórico marcado, por supuesto, por la violencia (tanto de las condiciones como de los hombres), pero en el cual «hay algo de justicia (de la justice)» (*PM*, p. 139) ya efectiva aunque todavía muy imperfecta. De ahí que invite a «cada uno, en el sitio» (*PM*, p. 140) que le corresponde, a «buscar la justicia aquí y ahora» (*PM*, p. 139), en «la obediencia a cada instante» (*PM*, p. 138) a las exigencias efectivas de la razón concreta: impulsado y movido por la idea y el deseo razonable(s) de un mundo cuyas instituciones puedan volver «asequible a los hombres tal como con la moral de la universalidad» (*PM*, p. 135), el individuo prudente hace

⁷ P. Aubenque, «La prudence chez Kant», apéndice 3 en *La prudence chez Aristote*, ed. Quadrige, PUF, p. 195. Aubenque señala muy claramente la oposición que se da en este punto entre Aristóteles y Kant mostrando que se debe a su manera respectiva de ubicar la prudencia ya sea en posición de mediación (Aristóteles) o de exclusión (Kant) respecto de la moralidad: «Para Aristóteles, la ruptura se daba entre la habilidad por un lado, la prudencia y la virtud por el otro; pero la prudencia se quedaba lo suficientemente cercana a la habilidad como para que pudiera aparecer como una especie de asunción moral de esta»; para Kant, más bien, «la ruptura va a pasar entre la habilidad y la prudencia por un lado, y la moralidad por el otro» (ibídem, 196).

⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1986, p. 206.

⁹ Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, § 121.

lo que depende de él «a cada instante» (*PM*, p. 140) para que esta idea se haga menos lejana y más efectiva, para hacer advenir un mundo efectivamente más justo y más moral. Y lo hace sometiendo, por supuesto, a las reglas comunes de la legalidad instituida, pero sabiendo también exigir de sí mismo infinitamente más que toda obligación objetivamente universal.¹⁰ La prudencia, en este sentido, es la virtud de una existencia radicalmente singular que, en lo concreto de su situación particular, renueva constantemente su decisión a (la efectuación de) la razón: retomando sin cesar el pasado para «dirigir y orientarlo hacia el porvenir», «la vida moral» que ella informa sabe que «comienza a cada instante» (*PM*, p. 127).

Como se ve, para Weil no se trata jamás de sacrificar la forma del deber (razonable) en el altar de una espontaneidad vital absolutizada. Y es que el descubrimiento kantiano permanece para él decisivo y fundamental: la moralidad no se puede juzgar sino con la medida de lo universal y de la ley. Pero esta instancia juega solamente de manera negativa y formal; y el mero «formalismo» de la razón es tan poco razonable como su «rechazo» (*EC 1*, p. 149) tajante. Porque ella no se puede ejercer sino «a propósito de otra cosa» (*LP*, p. 255), la conciencia (moral) exige que su carácter absoluto sea relativizado mediante su remisión a lo concreto de la vida —individual y colectiva— que ella juzga y permite orientar. La forma que es la razón (práctica) nace gracias a la formación de la sensibilidad y no se mantiene viva sino «dejando vivir» aquello mismo «que ella controla y en cuya ausencia sería vacía y sin empleo» (*PM*, p. 149). A la vida sometida al yugo de la ley se debe preferir entonces la vida *informada* por ella; de ahí la exigencia (aristotélica) «de una moral vivida, de una virtud que sea perfección del hombre en su totalidad, satisfacción del ser sensible dentro de la felicidad del ser razo-

¹⁰ Cf. *PM*, p. 130. La puesta en relieve de tal asimetría ética fundamental constituye un punto importante de aproximación entre Weil y Lévinas.

nable, felicidad del segundo dentro de la satisfacción, justificada, del primero» (PM, p. 162). Pero esta relación sensible/razonable se halla también mediatizada sociohistóricamente: la ley de la razón no trabaja ni forma solamente (educación) las pasiones de los individuos singulares; atraviesa también los valores y las normas de los grupos particulares. Lo cual hace que «la exigencia (formal) de lo universal» no tenga sentido efectivo sino a través de su remisión constante al y/o a los contenido(s) vehiculado(s) por las morales vivas de los mundos socioculturales distintos (cf. PM, p. 143).

Este descentramiento-relativización debe completarse además completarse con el reconocimiento de que tal vida integral está y permanece bajo el signo de una *creación* siempre irreductible a cualquier saber especulativo (incluido el de la marcha y el progreso del espíritu dentro de la historia). Precisamente porque presupone la vida —tanto natural como sociohistórica— que juzga (negativamente), la razón como tal no dicta ni prescribe nada positivamente, no puede sino «dar cabida a la invención moral al mismo tiempo que somete las creaciones de su inventividad al criterio de lo universal» (PM, p. 64). Para inventar, descubrir, proponer «una forma de vida distinta y más alta» (PM, p. 166), se requiere, en efecto, una creatividad «de naturaleza poética» (PM, p. 167) que sepa ejercerse «dentro de los límites y bajo el control de la ley moral así como dentro del contexto de una moral histórica» (PM, p. 168) determinada. Cabe afirmar que no puede haber vida moral «sin universalidad», pero tampoco «sin sabiduría práctica, sensibilidad, prudencia, valentía» (PM, p. 195). Reconciliar esos contrarios aparentes es precisamente la tarea que incumbe a esos «hombres verdaderamente morales» (PM, p. 163) que son los «héroes» de la moralidad, esos individuos «dotados de sensibilidad moral y de sabiduría práctica» (PM, p. 192) que cumplen y llevan a su fin la ley dentro de y gracias a una creación en la cual vida y razón se interpenetran activamente. Pero este «heroísmo» ejemplar no tiene nada que ver con un elitismo excepcional y cada cual se halla llamado a esta inventividad «prudente y

valiente» (*PM*, p. 191) dentro de lo concreto de su situación y según la medida de sus posibilidades efectivas: pues es en el corazón de la condición comúnmente compartida donde lo humano se crea de verdad, en una responsabilidad finita que excluye las falsas «soluciones definitivas» (*PM*, p. 195) y que pasa por «la aceptación razonable y valiente» del «riesgo moral inevitable» (*PM*, p. 187).

Esta prudencia siempre valiente y arriesgada no puede limitarse al campo exclusivo de la vida abstractamente individual: «no es posible ser *phronimos* preocupándose solamente por uno mismo. Más bien la *phronèsis* es la misma disposición que la sabiduría política». ¹¹ Si el *moralismo* —el repliegue de la supuesta *alma bella* sobre la exclusividad de la pureza negativa de su conciencia— acecha siempre la moral, la prudencia precisamente es la virtud que contrarresta esta tentación recordando —teórica y prácticamente— al sujeto ético su inscripción constitutiva en un mundo que lo ha formado y al que debe comprender para contribuir mejor a su moralización efectiva. En vez de oponer la trascendencia infinita de la moral a la finitud inmanente de la política, el hombre prudente vive, piensa y practica su autonomía y su remisión recíproca: la conciencia (razonable) juzga, en efecto, la objetividad sociohistórica a la cual da sentido, pero encontrando en ella un cuerpo de efectividad (o de efectuación) y de reconocimiento fuera del que ella se desvanece en abstracción vacía. Le incumbe por ello al deber (de prudencia) «orientarse dentro de este mundo» (*PM*, p. 128) y, en esa perspectiva, «conocerse y conocer el mundo; pues uno no actúa sino tal como es y el mundo tal como es» (*PM*, p. 128). Y este discernimiento teórico y práctico de la libertad en busca de sentido, dentro de las condiciones sociohistóricas más concretas, es la moral misma, pero es una moral que se halla «en marcha» (*PM*, p. 213) hacia su autosuperación y que acepta exponer la exigencia de lo universal a la prueba y al riesgo de la finitud y de la violencia donde se despliega la acción efectiva y eficaz.

¹¹ J. Taminioux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*. París: J. Millon, p. 165.

6.2. Prudencia y acción (política)

La sabiduría en política.
PP, p. 198.

La prudencia moral tiende a cumplirse en prudencia política, en capacidad de orientarse razonablemente dentro de la complejidad de los asuntos comunes y públicos. No se presenta como sabiduría teórica o especulativa, sino como «su equivalente en el plano de la acción» (PP, 198). Muy lejos de cualquier modelo absoluto, aparece como «disponibilidad para acoger y enfrentar lo imprevisto y lo desconocido»¹² hasta lo espantoso, y aptitud para oponerle la respuesta de un pensamiento justamente medido. Todo esto desde el punto de vista del actor político principal, el gobierno, en tanto entidad preocupada de guiar el conjunto de la comunidad sobre las vías de la vida buena equitativamente compartida: «La verdadera virtud del hombre de Estado es la perspicacia, esta capacidad de prever —que se llama mejor la *prudencia* del *vir prudens* (*phronèsis*)— que sabe discernir lo que algún día se va a mostrar como esencial, que capta lo que importa a la moral de la comunidad y a los intereses del Estado antes de que la crisis lo haya revelado a todo el mundo, y lo haya revelado cuando ya no se trate de buscar una meta sensata para la vida, sino solamente de sobrevivir» (PP, p. 197).

He aquí toda la prudencia política: capacidad de contestar lo más justamente posible —de la manera más juiciosa— a los desafíos que la violencia histórica plantea a la comunidad. Se trata entonces de enfrentar lo que no deja de amenazar el vivir-juntos o el ser-encomún: la descomposición interna del lazo social, la opresión externa avasalladora, la pérdida siempre posible de los valores compartidos que sostienen y animan el querer-vivir-(bien)-juntos. Weil, sin embargo, no se conforma con estas perspectivas demasiado genera-

¹² Taminioux, ob. cit., p. 133.

les e intenta poner de relieve la manera específica en que la modernidad pone la vida política en peligro: y todo remite, a su juicio, a la emergencia incontenible de una sociedad del trabajo «por principio calculadora, materialista y eficaz» (PP, § 22) estratificada en capas desiguales que funciona según la competitividad organizada y cuya misma racionalidad tiende a producir individuos «esencialmente insatisfechos» (PP, § 27). Es imposible, por lo tanto, no tomar nota, al lado de y frente a «la virtud "moral" que, por histórica y tradicional, da sentido y dignidad a la existencia del individuo», de otra virtud, la «virtud *social* del trabajador, del organizador, del hombre eficaz, sin la cual la primera además no tendría ninguna oportunidad de subsistir y de realizarse» (PP, p. 250) hoy. Por tanto, el problema —y es exactamente el reto al que se enfrenta la prudencia política en nuestro mundo— se resume en la posibilidad de llevar a cabo *la* tarea que incumbe al Estado moderno: conciliar y articular lo justo, lo eficaz y lo sensato, o, en otros términos equivalentes, lo tradicional («ético-comunitario»), lo racional («socioeconómico») y lo razonable («político-cultural») (cf. PP, § 39).

La reflexión filosófica al respecto no tiene en absoluto la pretensión de sustituir a la acción imprescindible del gobierno; pero le toca aclarar las perspectivas y las orientaciones del actuar razonable destacando y poniendo de relieve «los problemas y las dimensiones de las soluciones posibles» (PP, p. 176). Ni conservadora ni contestataria por principio, preocupada solamente por la razón efectiva, ella no analiza las tensiones y contradicciones específicas de los mecanismos sociales de la modernidad industrial sino para dejar que aparezca mejor el campo propio de la responsabilidad precisamente política: oponerse a las amenazas de la violencia destructora promoviendo instituciones de justicia y libertad. Lo esencial, en esta perspectiva, no es la toma del poder, sino más bien su ejercicio razonable al servicio de la comunidad organizada. Y, por más justas que hayan podido ser al respecto las desmistificaciones marxianas de cierto teoricismo hegeliano, eso no impide que les haga falta, cruel-

mente, la ausencia «de una teoría desarrollada del Estado» (HE, p. 108). De ahí que la *Filosofía Política* prefiera cierta actualización crítico-práctica de las orientaciones mayores que atraviesan la *Filosofía del Derecho*: a este actor decisivo que es el Estado moderno de la razón y de la libertad le compete trabajar y contribuir «no con sublevación, sino con leyes y formas legales»¹³ al orden existente, a la justa y necesaria transformación de las condiciones socioeconómicas, para evitar precisamente gracias a esta acción preventiva el peligro permanente de la rebeldía anárquica y de su voluntad meramente negativa-destructora.

¿Se inscribirá este tipo de pensamiento —y, en caso de respuesta positiva, ¿en qué medida?— dentro del marco del *platonismo* y de su herencia histórica? ¿Obedecerá, dicho de otro modo, a este modelo que lleva a someter el actuar político al yugo del saber ontológico-especulativo?¹⁴ No de manera directa: en el pensamiento de Weil no hay Bien ni Espíritu, Historia ni Ser cuya visión y aprehensión comprensiva permita regir la construcción, la formación o el del cuerpo sociopolítico; nada, pues, de sutura entre lo teórico y lo práctico, lo filosófico y lo político, la sabiduría y la prudencia... Sin embargo, el hecho de que se vuelva —aun de manera crítica— a considerar al Estado como actor político principal hace surgir forzosamente sospechas e interrogantes: descartada cualquier ontoteología del Saber absoluto, ¿no se quedará esta filosofía política dentro de perspectivas de dominio especulativo, olvidadizo de «la dimensión dóxica y plural»¹⁵ del campo político-práctico, ya que sigue poniendo y/o postulando *un* sujeto decisivo de la acción razonable o de la razón actuante? Y, además, ¿no lo reconocerá implícitamente el mis-

¹³ PR, p. 138; este artículo sobre «Hegel y el concepto de la revolución» —uno de los últimos publicados antes de la muerte de Weil (1976)— es muy sugerente en torno a la manera weiliana de recoger y apropiarse la problemática política de Hegel.

¹⁴ Cf. Taminioux, ob. cit., p. 65, que habla en este sentido de «la ambición platónica de someter el campo entero de la *praxis* al reino del *Bios teorétikos*».

¹⁵ Taminioux, ibídem, p. 172.

mo Weil cuando evoca el alcance «revolucionario» de la Acción filosóficamente comprendida leyendo en ella «la dominación de la teoría sobre la realidad»?¹⁶

De hecho, la manera cómo se asigna al gobierno-educador la tarea de articular, reconciliándolas, las tres formas de lo universal —la moral histórica, el entendimiento racional y la razón sensata¹⁷ ¿acaso no remite a una estructura típicamente dialéctica? Dialéctica de la razón práctica, sin duda, pero que, para «cambiar el mundo», ha de empezar necesariamente «comprendiéndolo en lo que tiene de sensato» (*PP*, p. 57) y que asume y supera en ella «el principio de la universalidad racional», al que relativiza al mismo tiempo que reconoce en él por lo menos «la posibilidad de orientarse dentro de la realidad» (*PP*, p. 244). Sin embargo, el rechazo de cualquier fundación ontológico-especulativa afecta y desplaza de manera decisiva la manera como juega y se ejerce allí la razón política: al no ser ya el lugar de un «saber»¹⁸ capaz de actualizar conscientemente en su verdad y su necesidad la venida a sí mismo del Espíritu dentro de la historia, el Estado se halla remitido a la simple exigencia de una inventiva valiente y prudente. Las tradiciones ético-culturales y el advenimiento de la racionalidad operativa representan solamente

¹⁶ Cf. *LP*, pp. 421-422, que evoca incluso Platón, Hegel y Marx para ilustrar este sentido —el único fundamental— del término *revolución*, el cual, en efecto, «abarca tanto la “revolución” platónica de los filósofos que deben hacerse reyes como la de los funcionarios de la Filosofía del Derecho que deben organizar la sociedad dentro del Estado con miras a la satisfacción razonable de todos los ciudadanos y hasta, por fin, la revolución de Marx según la cual la parte más enajenada de la humanidad, al tomar conciencia de su situación inhumana, realiza la razón mediante la violencia con miras a una vida plenamente desarrollada».

¹⁷ Cf. *PP*, p. 194, que evoca «el universal concreto e histórico de la comunidad», «el universal racional y técnico del entendimiento» y finalmente «el universal de la razón (que exige la posibilidad de una vida sensata para todo individuo, solamente con tal de que reconozca la legitimidad universal de dicha exigencia)».

¹⁸ Se sabe que la nota del § 270 de la *Filosofía del Derecho* llama al Estado *lo que sabe* (*das Wissende*).

hechos contingentes que apelan a una orientación razonable meramente posible; pues no es sino «una vez descargados de la idea» —contradictoria y mortífera en el plano del actuar histórico— «de un saber necesario y universalmente válido» cuando «podremos preguntarnos cómo la prudencia resuelve, en la vida, el problema fundamental de la relación entre la moral histórica (las convicciones), el entendimiento y la razón» (*PP*, p. 198). Depende de la «responsabilidad» práctica «del gobierno» (*PP*, p. 185) que se haga realidad este esfuerzo por conciliar más estrecha y orgánicamente eficiencia económica, justicia social y vida sensata. No corresponde pues, poner en posición de juicio (último) un saber histórico-especulativo cual sea. Conviene aceptar, más bien, que todo el campo de la praxis se halla así remitido a la finitud sin garantía de un juicio ético-político que ha de ejercer su discernimiento dentro de la complejidad del espacio común. El Estado weiliano, en este sentido, no goza de ninguna posición de saber ontológicamente segura de su racionalidad; no representa sino la instancia decisiva e imprescindible, pero frágil y falible, gracias a la cual una comunidad determinada, al organizarse y hacerse capaz de decisión y de acción, trata de enfrentar la violencia sociohistórica y de resistirle orientándose como pueda en el claroscuro del presente.

No es posible llegar a este sentido de la responsabilidad razonable, a este ejercicio prudente y arriesgado del juicio práctico, sin un proceso de formación. Es así para los individuos morales a quienes la educación razonable ha de despertar a la conciencia teórico-práctica de su papel sociohistórico para que aprendan a hacerse «hombres capaces de decidir razonablemente en el lugar que tienen en el mundo, capaces de actuar razonablemente, o sea según las exigencias de lo universal, dentro de su situación concreta, sabiendo lo que hacen y por qué lo hacen» (*PP*, p. 53). Mas eso vale también —aunque de otro modo— en el nivel propiamente político en el sentido de que es necesaria la prudencia del Estado-educador para llevar a la nación a discernir y aceptar «lo que no puede rechazar si

quiere vivir y vivir dignamente» (PP, p. 197). Pero también —y más fundamentalmente— porque se trata de un proceso de interacción jamás acabado cuyas exigencias afectan al educador mismo: para aprender a «discernir la razón en el mundo» (PP, p. 57), no son solamente los ciudadanos particulares quienes han de ser educados, sino la comunidad entera y hasta el gobierno mismo los que han de formarse en la prudencia dejándose enseñar por la experiencia histórica y sabiendo también construir y organizar un espacio de discusión democrática fuera del que la razón política no puede ser sino unilateral y dogmática.

Es imposible, en efecto, que «la prudencia y la búsqueda razonable de la razón» sean propiedad privilegiada y exclusiva de cualquier sujeto particular: todos apelan a ellas y tienen razón en hacerlo así, lo que abre precisamente «el derecho para cada uno de participar en la discusión de los asuntos de la comunidad, con tal de que todos se sometan a las reglas de una discusión que siempre debe poder ser universal» (PP, p. 198). «Esencia misma del Estado moderno», esta discusión «no es posible sino con tal de que sea puesta en obra desde el punto de vista del gobierno» (PP, p. 255) que la organiza —la instaura, la dirige y la arbitra— con miras a asentar mejor sobre ella decisiones a la vez argumentadas racionalmente y aceptables socialmente. Pero ella implica también «que quien participa en ella —nadie está obligado a hacerlo...— sea apto tanto para mandar como para obedecer» (PP, p. 255): miembro activo de la vida política, el ciudadano del Estado constitucional «es considerado capaz de compartir las responsabilidades del gobierno y potencialmente gobernante» (PP, p. 203). Si el gobierno establecido se queda como maestro de obra de la discusión y actor decisivo de la praxis política, ello se debe solamente a la *posición* que hace de él el órgano de la comunidad entera: lejos de imponer unilateralmente la racionalidad de su punto de vista a la moral histórica de la tradición, él se va formando a sí mismo a través de su relación con aquellos que ha de guiar y de orientar. «regulada por la ley, abierta y continua» (PP, p. 211), la discusión que ani-

ma y promueve remite a un proceso interactivo sin fin que ha de permitir al cuerpo entero de la nación autoinstituirse y autoeducarse teniendo siempre en cuenta «el sentido del conjunto de la vida política» (PP, p. 197). Lo cual es la justificación fundamental del debate democrático que abre por principio el mejor acceso —el más informado y el mejor formado— a la «decisión racional» (PP, p. 203) y a un actuar que, tomando en serio tanto las particularidades histórico-culturales como la imprescindible racionalidad socioeconómica, busca lo «moralmente deseable» dentro de los límites de «lo técnicamente necesario» (PP, p. 211) con miras a «la posibilidad de una vida sensata para todos y comprendida como tal por todos» (PP, fin de la tesis 39). ¿Será necesario recordar que esta democracia en acto —este espaci(amient)o plural de «una discusión racional y razonable» (PP, p. 218) que permite a la comunidad organizada orientarse mejor dentro de la efectividad histórica— «no dura ni puede durar sin un esfuerzo de cada día» (PP, p. 219)?

Ejerciendo cotidianamente un juicio que se forma en y a través de la discusión, la acción política sensata remite en este sentido a una racionalidad prudente, intermediaria entre la competencia racional y la finalidad razonable: se apoya en la medida de lo posible en un análisis preciso de la conyuntura y se deja guiar normalmente por cierta *visión* de metas (sensatas) por alcanzar, pero eso no puede en absoluto evitarle la necesidad de discernir y de decidir, de orientarse y de inventar sus caminos dentro de los áreas de la finitud. He aquí algo que relativiza inevitablemente la cuestión del bien político, tanto en su forma como en su ejercicio. Formalmente, si el Estado constitucional y democrático con su «sistema parlamentario a partidos múltiples» (PP, p. 215) constituye, idealmente hablando, el mejor régimen político, no deja de presuponer que «la comunidad sea razonable» (PP, p. 173) o, por lo menos, educable en la razón; si bien es regulador, este ideal no se impone entonces categóricamente y tocará a la prudencia política apuntar hacia él y aproximarse a él sabiendo tener en cuenta las resistencias y la complejidad de las con-

diciones sociohistóricas. Más generalmente todavía, aun el mejor Estado permanecerá siempre enfrentado a la cuestión de evaluar y medir —sin criterios absolutos— de qué grado de racionalidad es concretamente capaz la comunidad histórica determinada que ha de formar, organizar y guiar; y, para establecer el compromiso más aceptable y más adecuado entre la tradición moral, la modernidad socioeconómica y la orientación razonable, «la inteligencia práctica, la experiencia, el tacto, en breve la prudencia» guardan al respecto «derechos que no se pueden pasar por alto» (PP, p. 188).

Hay prudencia, luego, en el campo político porque, al mismo tiempo que se mantiene «en el plano de lo empírico, de las pasiones, de los grupos y de las capas, de las competiciones y luchas entre los Estados, en el plano también del trabajo y de la potencia que proporciona, de la organización por lo tanto y de la riqueza» (PP, p. 195), la acción (política) no está sometida (pasivamente) a las necesidades de la producción (económica) sino que «*se somete* a ellas porque quiere realizar el sentido dentro del campo de lo necesario» (PP, p. 256): ni resignación a la condición sufrida como destino, ni contemplación gozosa del sentido, sino trabajo práctico de la libertad tratando de liberarse dentro de una finitud capaz de razón, responsabilidad finita, inalienable y siempre arriesgada. Responsable, en efecto, el hombre político no puede dejar de serlo, y hasta doblemente: a la vez *de* y *frente a* la «moral histórica de su comunidad» (PP, p. 235 y EC 2, p. 347), encargado de contribuir a la efectuación y al avance de la vida razonablemente compartida dentro de la violencia de un mundo «que amenaza con volverse insensato a fuerza de hacerse (exclusivamente) racional» (PP, p. 236). En política tanto exterior como interior, la prudencia consiste entonces en inventar estrategias a la vez realistas y audaces que sepan articular la racionalidad instrumental del trabajo productivo organizado y la razón sensata de una vida buena equitativamente compartida; lo cual, según Weil, deja dibujarse el horizonte —y la tarea— de una «organización social mundial» (PP, p. 225) a la vez racional y controlada,

vertida por principio hacia «la satisfacción de los individuos razonables dentro de Estados particulares libres» (PP, p. 240).

Al poner en su centro a la comunidad organizada en Estado capaz de decisión y de acción razonable(s), la *Filosofía Política* vuelve a anudarse, más allá de la praxis marxiana, con el pensamiento hegeliano. Pero su rechazo de toda fundación onto-teológica la hace más afín a una responsabilidad práctica irreductible (herencia kantiana). Esta última, a su vez, lejos de la intransigencia y de la pureza moralizantes, se ejerce en lo concreto de la vida ético-política común, luego según el *tacto* de una razón finita de inspiración aristotélica. A la prudencia moral de la conciencia individual responde entonces, complementándola, la prudencia política de la acción histórica. Se podrá estimar, tal vez, que queda en esas perspectivas cierta sobrevaloración del Estado-nación y de su soberanía jurídica; marca de época, puede ser. Habrá que añadir, sin embargo, que no se trata en absoluto, para Weil, de una absolutización incuestionable, sino simplemente de un hecho imprescindible que ha de ser tomado en cuenta lúcidamente y con realismo: «indispensable como concepto porque es inevitable dentro de la realidad, la soberanía no resuelve todos los problemas, sino que ella misma plantea algunos, incluso los más graves, entre ellos aquel de saber cómo se puede impedir al soberano que destruya al pueblo que gobierna o cómo impedir a este pueblo que se destruya a sí mismo si se gobierna a sí mismo» (EC 2, p. 95).

6.3. Prudencia y pensamiento (filosófico)

*Pensar no significa otra cosa que confrontar
pensamientos y recogerlos juntos.*
PR, p. 17.

Juntas, en su articulación diferenciada, moral y política configuran el campo de la vida práctica y de su finitud, caracterizada en parti-

cular por una negatividad intrínseca que no deja de *trabajar* la necesidad de las condiciones relativas: la acción expresa nuestra salida de la presencia, se halla puesta en movimiento por la inquietud y el descontento, y es en esta diferencia que la constituye donde ha de insertarse y de jugar la razón finita que es la prudencia práctica. La paradoja, sin embargo, es que dicha acción, en la misma medida en que se quiere razonable, actúa finalmente «para no actuar más» (*PM*, p. 220), busca su cumplimiento dentro de una satisfacción que no puede sino suprimirla, «dentro de aquello que ya no es acción» siempre proyectiva y teleológica, sino simple «*teoría*, visión del sentido» (*PP*, p. 260). Mediadora entre dos presencias —la de la inmediatez *prehistórica* (*PM*, p. 220) y aquella del sentido meta-histórico—, la vida activa abre a algo que la anima y la excede, se halla sostenida por «el deseo de la posibilidad ofrecida a todos de una vida dentro del sentido presente» (*PP*, p. 261). ¿No habrá en eso cierta *escisión* bastante clásica que subordina finalmente la prudencia práctica a la sabiduría teórica conforme a un gesto allí también extrañamente cercano a Aristóteles? Hemos de preguntarnos, sin embargo, si el paso —reconocido como irreversible— del cosmos natural a la historia espiritual no viene a modificar y complicar un poco esta semejanza.

Recordemos primero que la Acción se entiende aquí como radicalmente ligada a la discursividad teórica: ella es el «*sitio* desde donde habla el filósofo-lógico, el sitio desde donde sigue partiendo aunque haya llegado allí».¹⁹ En cierto sentido, se presenta no como la antesala, sino más bien como el cumplimiento que lleva a cabo la filosofía especulativa. Si se ve, en efecto, en el «Absoluto» —esta «actitud que se quiere categoría» (*LP*, p. 394)— el desarrollo y la culminación teórico-sistemática del discurso coherente que es la filosofía teórica, la Acción, en cuanto a ella, al saberse categoría y quererse actitud, remite la coherencia del discurso solamente pensado a

¹⁹ G. Kirscher, *FVM*, Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 71.

su efectuación razonable dentro del mundo de la condición finita. La filosofía teórica pasa así a la acción de una manera que prohíbe por principio cualquier evasión especulativa. Y Weil exige, casi solemnemente, que esta efectuación sea «tomada en serio y mantenida dentro de esta seriedad» (LP, p. 414) en cierto sentido insuperable: «la filosofía es discurso, el discurso ha llevado a la acción, la acción es acción con miras al fin del discurso: ¿qué queda por hacer, sino actuar? La respuesta es: nada».²⁰ Paradójicamente, sin embargo, esta culminación práctica de la filosofía —esta praxis del pensamiento— ha de entenderse también como una categoría filosófica particular, aquella donde se despliega «una de las dimensiones del universo del discurso», la dimensión política, «autónoma como cualquier dimensión, ni reductible a las demás, ni comprensible sin referencia a ellas» (PP, p. 11). De hecho, esta racionalidad inmanente del actuar político rehusa normalmente «cualquier convicción metafísica» en torno al «sentido último de la existencia humana» (PP, p. 220) y su transformación razonable de las condiciones sociohistóricas desemboca, a fin de cuentas, en un espacio vacío para ella, al que no puede sino circunscribir negativamente: el espacio del sentido, «más allá de cualquier acción» (PP, p. 259), pero que sigue siendo «asunto de la política en la medida en que ella habrá siempre de proporcionar sus condiciones indispensables» (PP, p. 250) aunque insuficientes. En cuanto a la *Lógica de la filosofía*, se sabe que pospone a la Acción dos categorías *formales* —el Sentido y la Sabiduría— que constituyen juntas el pensamiento de la práctica respondiendo a «la culminación de la filosofía dentro de la acción» (LP, p. 414). Este pensamiento, ¿tendrá todavía algo que ver con la prudencia razonable?

La respuesta, al parecer, ha de ser negativa. Pues la herencia filosófica aquí reivindicada es precisamente aquella del Absoluto en

²⁰ LP, p. 418; «dicho de otro modo —prosigue el mismo texto— no hay actitud más allá de la acción», la cual se presenta y piensa como la última categoría concreta.

tanto «comprensión de todo y de sí mismo» que expresa la «categoría filosófica de la filosofía» (LP, p. 341) y vuelve posible una lógica de los discursos significantes captados en su diversidad y unidad, o sea un «logos del discurso eterno en su historicidad» (LP, p. 73): con la excepción, una vez más, de la ontología especulativa, seguimos, al parecer, dentro del proyecto de un discurso de los discursos cuya infinitud circular excluye cualquier tanteo finito. Allí también, sin embargo —a través de la *Obra* y de la radicalidad de su cuestionamiento—, la sistematicidad absoluta del discurso integralmente coherente va a ser remitida al punto ciego de su propio nacimiento: la libertad del individuo vivo, capaz tanto de violencia como de razón, portador potencial de una rebeldía a la altura y a la medida misma de la coherencia —absoluta— que enfrenta porque rehúsa dejarse *comprender* dentro de ella y por ella.

Irreductibilidad, por lo tanto, de la libertad a la razón o de la existencia al saber, ¿no será esta la apertura poética cuyo descubrimiento constituye la grandeza filosófica de lo *finito* y de su discurso? Previamente a cualquier discurso, más antiguamente que todos los discursos instituidos y elaborados, habría la espontaneidad y la significancia originarias del mismo lenguaje en tanto «poesía fundamental» (LP, p. 420) que se da silenciosa y misteriosamente y se experimenta como fuente creadora inagotable de todo significado y de toda obra. Ahora bien, esta conciencia aguda de la finitud de la existencia (humana) en tanto proyecto factual, ¿no correrá el riesgo de pagarse con el abandono de toda voluntad activa de sentido y de coherencia? Todo sucede, en efecto, como si a la imprudencia de la infinitud especulativa (del Absoluto) respondiera la imprudencia igual e inversa de la irracionalidad existencial (de lo *finito*). Y ¿no hará falta, entonces, buscar una superación correlativa de esas dos categorías radicalmente unilaterales orientándose hacia otra articulación de la razón y de la libertad, del discurso y del lenguaje, de la coherencia (sistemática) y de la apertura (poética)?

A esta pregunta la Acción ha dado, a su manera, ya una respuesta positiva: pues no se apropia la idea del Absoluto —la coherencia del discurso sistemático— sino exponiéndola a la prueba de la finitud existencial y llevándola a su efectuación razonable —a la vez arriesgada y prudente— dentro de la violencia de las condiciones sociohistóricas. Pero esta dualidad inherente a la «razón práctica» debe a su vez dar lugar a una comprensión *especulativa*; y es sintomático y significativo que se traduzca a través de la articulación *Sentido/Sabiduría*, díptico último que no se puede separar del suelo —la acción-dentro-de-la(s)-condición(es)— a partir del que se vuelve a levantar sin cesar.²¹ Y es que este mundo «de la contradicción y de la acción» es y permanece, de hecho, «aquel de la filosofía y del filósofo» —y hasta de la sabiduría y del sabio— «en su existencia concreta» (*LP*, p. 423).

Allí también, otra vez, la filosofía de la filosofía que se nos propone a través del *sentido* parece, a primera vista, repetir simplemente el gesto especulativo: pues, al elevar la *acción* a una comprensión autoconsciente, se pone y se piensa finalmente como «heredera del discurso y de todos los discursos» (*LP*, p. 396), capaz de «coger juntas —de comprender— las contradicciones en la unidad de un sentido» (*LP*, p. 396). La diferencia, sin embargo, es que no se trata aquí de una reducción ontológica a la unidad de la totalidad espiritual; el sentido, en efecto, es simplemente una forma lógica, vacía, que asegura por cierto la ligazón, la comunicabilidad y la articulación de todas las distintas categorías filosóficas, pero aceptando, reconociendo y respetando su diversidad y heterogeneidad irreductibles. Procede, claro está, a un ordenamiento lógico «de los discursos coherentes del hombre» leyendo en esas categorías que elabora tra-

²¹ Como lo subraya justamente Kirscher, estos tres últimos capítulos de la *Lógica de la filosofía* «constituyen juntos el lugar donde se ubica el lógico de la filosofía, el lugar desde donde habla y hacia el que orienta su comprensión» (*FVM*, p. 54).

ducciones ideal-típicas «de las actitudes del hombre en su historia» (LP, p. 72) a partir de la hipótesis de fondo de que todos estos discursos son, de por sí y por principio, inteligibles, que se mueven dentro del elemento o de la dimensión del sentido, que no hay ni puede haber entre ellos extrañeza total o absoluta.²² Pero esta hipótesis, precisamente, se sabe como tal y tiene conciencia de llevar a la expresión y a la formulación razonable —al discurso— una opción fundamental —a favor de la razón y en contra de la violencia— rigurosamente imposible de fundar en racionalidad ontológico-dogmática. De ahí que remita finalmente todos los discursos que elabora y reúne al abismo del lenguaje de donde proceden y se generan; la filosofía, entonces, ya no obedece a ninguna necesidad ontológica, se entiende a sí misma como «el discurso en la situación, teniendo su origen y su fin en el sentido» (LP, p. 424), o sea como decisión libre a la razón, acto de individuos libres queriéndose y afirmándose como razonables dentro de la condición finita. La misma formalidad de su discurso —que se entiende a sí mismo como «discurso de las estructuras formales de la comprensión»—²³ lejos de manifestar un defecto o una deficiencia, expresa más bien la distancia o la diferencia internamente constitutiva que le impide y/o le prohíbe fijarse dentro de ningún contenido ontológico-especulativo: se conforma con oponer a los sistemas del *ser* —y también a las efusiones y expansiones del sentir— la coherencia crítica de un pensamiento sistemático de la finitud, de la libertad y del sentido, que «piensa su propia sistematicidad y su propia apertura pensando la articulación de la libertad y de la razón».²⁴

²² Esta hipótesis conducirá al lógico de la filosofía a elaborar el discurso-límite —la prosopopeya— de la *Obra*, categoría sumamente paradójica ya que expresa —conceptuándolo(s)— el rechazo y el rehusamiento radical de toda coherencia sensata.

²³ Kirscher, *FVM*, p. 63.

²⁴ Kirscher, *ibídem*, p. 72.

A este pensamiento formal del sentido corresponde finalmente lo concreto de la sabiduría como vida, el contenido razonable, aquí y ahora, del sabio que vive conscientemente «dentro de la presencia»: remisión del discurso al lenguaje, de la teoría a la existencia, pero de una manera original y con paradojas que han de ser puestas de relieve. No se trata allí, en efecto, de la puntería «mística» y/o «poética» hacia una plenitud trascendente y/o muda: sin duda, la sabiduría descubre efectivamente en el lenguaje y en la poesía fundamental el *fondo* de donde emerge, pero no tiende en absoluto a abismarse en el retorno silencioso al esplendor, el estallido y/o el misterio de una presencia maciza. Si se va acordando a cada momento a la presencia del sentido, lo hace recogiendo «su revelación... dentro del discurso» (*LP*, p. 436), o sea rehusando tajantemente abandonar jamás ya sea la finitud razonable o la razón finita de la acción y del mundo: «el hombre que busca la sabiduría sabe que vive en un mundo cuya historia es la de la condición. No podrá dejar el discurso» (*LP*, p. 436). Sabiduría en movimiento y en despertar de un individuo que sigue viviendo en un mundo en el que «no se trata de morir» y del que no es posible «arrancarse o retirarse» (*LP*, p. 438): consciente de su finitud constitutiva y de su violencia y potencia irreductible(s), la libertad sabe aquí que no es razonable sino decidiéndose —cada vez de nuevo— a la razón, una razón inseparablemente actuante, pensante y viviente. Este gesto no es ni de rechazo reactivo, ni de negación-identificación sacrificial, sino de apertura sin fin del *mismo* al *otro*, del lenguaje al discurso, de la actitud a la categoría, de la existencia al sentido, de la temporalidad a la presencia; una presencia siempre en acto, en movimiento y en tránsito que se da conjuntamente por anhelar y acoger, por comprender y realizar, por vivir y saborear.

Juntas, como se ve, estas dos últimas categorías formales —sentido y sabiduría, pensamiento y vida, teoría y práctica del filosofar— dibujan la figura original de un «kantismo posthegeliano» donde la comprensión especulativa de la libertad en su efectuación histórica y razonable va abriendo y profundizando sin fin la duali-

dad paradójica constitutiva del existir humano: «libertad dentro de la condición y condición para la libertad, eternidad dentro del tiempo y tiempo captado en la presencia» (LP, p. 77). A partir de la finitud y de la singularidad irreductiblemente plural de la existencia compartida es que se vuelve a generar sin fin la coherencia paradójica de la acción, del discurso y de la vida en presencia: «soy yo quien, aquí y ahora, quiero producir un discurso que no me permita solamente actuar, sino también comprender lo que es actuar y cuál es el sentido de esta acción; soy yo quien me sé finito y quien quiero sin embargo comprender lo finito a partir de lo infinito, comprenderme a mí mismo a partir de lo universal» (LP, p. 67). Dualidad *trascendental*, si se quiere, pero que no puede traducirse —fijarse— en dualismo(s) ontológico(s), pues se inscribe conscientemente en la línea de la «segunda revolución copernicana»: el sentido no lo postula de manera solamente ideal, sino que lo reconoce en el corazón presente de un pensar-actuar capaz de orientarse dentro de una realidad estructurada que «se presta al discurso» (PR, p. 65) que la libertad, «si se quiere libertad hacia el sentido, puede desarrollar en ella» (EC 1, p. 322). Pero también allí es posible discernir la huella de Aristóteles. El mismo Weil, en efecto, es quien ha sabido mostrar, dentro de la lógica aristotélica, la función central y decisiva de los tópicos —esta lógica del descubrimiento, este examen concreto y dialógico de las «tesis difundidas», de «los sitios, argumentos y modos de argumentación»,²⁵ que permite a la humanidad «orientarse en un momento dado de su historia» (EC 1, p. 62)— y su ligazón esencial con la búsqueda inseparablemente ético-política y metafísica: pues tales instancias remiten el pensamiento —tanto práctico como teórico— a su anclaje en el mundo de la vida compartida y a «la aporemática nacida y siempre renaciente de la historia» (EC 1, p. 101). Y si se da efectivamente cierto paralelismo entre la teorización

²⁵ Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil*, p. 25.

aristotélica de las «reglas del lenguaje coherente» a partir de la formalización de las «prácticas de habla» cotidianas y la categorización weiliana de los «mecanismos del discurso coherente» a partir del ordenamiento de las «prácticas discursivas»²⁶ históricas, uno puede preguntarse si esta cercanía no invita a subrayar mejor la ligazón de la lógica weiliana con la relatividad contextual y epocal de donde surge, al mismo tiempo que permite orientarse en ella. Sin desconocer y sin querer colmar la distancia que aparta y diferencia la práctica histórico-política de la razón y la vida filosófica en el pensamiento y la visión del sentido presente, es posible sostener que, si la prudencia es como «la sabiduría en política», la sabiduría sensata, en cuanto a ella —en tanto «vida del hombre razonable» (EC 1, p. 323) dentro de la condición— sería como «la prudencia en filosofía (primera)».

6.4. Prudencia y mundo (moderno)

El mundo ya no es orgánico, el hombre ya no posee centro fijo en él; pero sigue orientándose en ese mundo, que es tal que puede orientarse en él.
EC 1, p. 42.

Para concluir, intentemos precisar el sentido, la originalidad y la pertinencia de este pensamiento weiliano de la prudencia entendida como razón radicalmente finita llamada a ejercerse dentro de nuestra historia efectiva.

Digamos, en primer lugar, que si la prudencia califica una puesta en obra de la razón que no se puede reducir ni a una simple operatividad tecnocientífica ni a una mera especulación trascendente, sino

²⁶ Quillien, en *Sept études sur E. Weil*, p. 145.

que se muestra como juicio reflexionante atento a la finitud sensible, al sentido inmanente y al compartir plural de la existencia, se debe reconocer que ella habita la totalidad del pensamiento weiliano, no solamente en su vertiente práctica, sino también en su despliegue especulativo; siempre, en efecto —tanto moral como política y hasta filosóficamente—, la opción libre por la coherencia se apoya en una voluntad de discernimiento y de orientación razonable(s) dentro de la complejidad movediza de nuestra contingencia. Y desemboca, por lo tanto, «no en una cerrazón, en un repliegue sobre un estado perfecto o una perfección sin deficiencia, sino en la apertura del individuo finito a lo infinito de la razón tal como está obrando en el discurso y en la realidad».²⁷

La originalidad paradójica de este pensamiento tal vez no reside tanto en su contenido como en su estilo, es decir, en su manera de descifrar, articular y hacer dialogar pensamientos que retoma y actualiza para dejar que aclaren nuestro mundo. De Hegel recoge, en particular, la articulación de lo histórico y de lo lógico, de la negatividad subjetiva y de la integralidad objetiva, pero rehusando las tentaciones reductoras de un sistema de la totalidad donde el saber (de lo) absoluto tiende a absorber y relieves la contingencia de la existencia finita. Se halla más cercano, por lo tanto, de la libertad kantiana en su esfuerzo por orientar la condición finita según normas y criterios de universalización razonable, especialmente en su práctica de un juicio reflexionante —esta forma crítica de la *prudencia*— que le permite pensar y actuar «dentro del mundo a partir del sentido siempre real, siempre por descubrir, siempre por realizar, siempre asegurado para quien lo busca» (*PK*, p. 107). Pero las resistencias del trascendentalismo a una verdadera y efectiva interacción entre razón y experiencia o entre lo sensato y lo sensible hacen tal vez que se aproxime finalmente más a la sabiduría práctica de

²⁷ Kirscher, *FVM*, p. 70.

Aristóteles, en su intento específico de conjugar flexiblemente el pensamiento y la vida, lo universal y lo singular, el orden y el límite, la pertenencia y la separación.

Ahora bien, esta inspiración aristotélica no posee el sentido de una actualización totalizante unilateral, vertida ya sea hacia lo Absoluto (Hegel) o bien hacia lo Finito (Heidegger). Mas afinidades tiene, sin duda, con el modo en que Arendt ha intentado retomar y reactivar la distinción entre la *vida activa* y la *vida del espíritu*. Me parece, sin embargo, que Weil es más consciente de la distancia sociocultural irreversible que nos aparta y separa tanto de la *ciudad* como del *cosmos* de los griegos y de Aristóteles: el paso del paradigma de la naturaleza al de la historia, la emergencia correlativa de la libertad individual y del mecanismo social, he aquí otros tantos aspectos que nos prohíben soñar nostálgicamente con cualquier retorno a un supuesto modelo antiguo. No basta, entonces, marcar diferencia(s) entre *órdenes* separados y jerarquizados; hace falta preguntarse más bien si es posible —y cómo— articularlos de manera sensata en una vida que es simultáneamente obra (económica), acción (política) y pensamiento (filosófico). Es a este desafío propiamente moderno²⁸ que la razón práctica —la prudencia— se halla confrontada hoy día; el pensamiento de Weil parece poder ayudarnos a tomar mejor la medida de esta tarea que nos invita a «realizar el sentido dentro del campo de lo necesario» (PP, p. 256), a actuar lo más justamente posible en y sobre la condición con miras a la vida razonable.

²⁸ Es posible traducirlo diciendo que la cuestión específicamente política del vivir-(bien)-juntos es radicalmente inseparable, para nosotros, tanto de las condiciones socioeconómicas por asumir como de las orientaciones ético-culturales por inventar: para *nosotros*, quienes sentimos y experimentamos la vida «inseparablemente como producción y como acción», «es sobre la base de la producción y de sus contradicciones donde hace falta hacer aparecer la urgencia de producir las condiciones de una vida buena para todos; y esta a su vez ha de producir las formas de la vida en común que puedan dar a la praxis la potencia necesaria para controlar las actividades llamadas poiéticas» (A. Tosel, en *Les logiques de l'agir dans la modernité*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, n.º 462, 1991, p. 29).

Capítulo Séptimo

La autoconciencia de la filosofía y su *otro*

*Entender empieza siempre por la consideración
de lo otro está por entender.
PS, p. 363.*

*Para el Todo no hay otro.
LP, p. 323.*

Eric Weil pertenece al pequeño número de pensadores que nos han enseñado —o recordado— que la filosofía es siempre problemática para sí misma, porque ella es fundamentalmente *filosofar*, actividad de hombres vivientes, posibilidad siempre abierta, eterna juventud y perpetuo (re)comenzar de una «pregunta por el sentido siempre renovada, siempre por renovar» (PS, p. 367) y actualizar, porque ella cuestiona todo y todas las respuestas históricas dadas, aun aquellas de la propia tradición filosófica. Ahora bien, es precisamente a partir de y frente a su *otro* —digamos, provisionalmente, la no-filosofía— que este (auto)cuestionamiento sin tregua surge, se conquista y se formula sin cesar. De ahí la intención que anima este estudio: aclarar algunas facetas de la filosofía precisando justamente algunas formas de este *otro* de ella sin el cual no podría ser ella misma. Evidentemente, las reflexiones que siguen son propuestas como anotaciones al margen de la obra de Weil, y muy especialmente de su

gran *Lógica de la filosofía*. Habrá que cuidarse, sin embargo, de tomarlas como un comentario riguroso, lo que exigiría, por cierto, otro trabajo.¹ Digamos, más bien, que a la sombra y sobre las huellas de Weil se intenta aquí presentar una *problemática* de la filosofía en tanto confrontada a esos tres *hechos* mayores que son el saber científico, la acción política y la creación poética. Ello debería permitir al final entender mejor que el desafío más radical que cuestiona la voluntad razonable de comprensión no le viene de esos *otros* solamente relativos, sino más bien de este otro absoluto que se llama *violencia* y que obliga a medir mejor la especificidad de la opción filosófica. A partir de allí se intentará, para terminar, plantear y formular algunas preguntas que puedan tal vez desembocar en una manera algo distinta de encarar el proyecto de coherencia razonable.

7.1. *Condición y libertad*

*Libertad no solamente a pesar y en
contra de la condición, sino gracias
a la misma condición.*
EC 1, p. 318.

Históricamente, lo sabemos, las ciencias han nacido de la filosofía, pero mediante una *ruptura* emancipadora que les permitió conquistar su autonomía. De este proceso todavía sin acabar surge una doble pregunta: (1) ¿En qué consiste exactamente la diferencia entre saber científico y teoría filosófica? y (2) ¿qué es de la relación de la filosofía con las ciencias devenidas en positivas? En cuanto al primer punto, Weil muestra que es propio del interés de la filosofía el interrogarse por la autocomprensión de la libertad humana dentro «del todo y del sentido» (*PS*, p. 361) y no por la dominación concep-

¹ Este comentario se encuentra en el libro de G. Kirscher, *PW*. PUF, 1989.

tual de las condiciones objetivas; si la filosofía no se puede confundir con una ciencia particular ni con una especie de superciencia general, no es porque le falte «haber encontrado un campo autónomo y un método propio» (PS, p. 356), sino debido a la *integralidad* y a la radicalidad que caracterizan su búsqueda de coherencia. Esta distancia claramente tomada respecto de las tendencias reductoras del neopositivismo (por ejemplo, Carnap) no lleva además a un pensamiento místico o mítico-poético ajeno a la racionalidad calculadora del entendimiento (por ejemplo, Heidegger): en tanto proyecto que apunta fundamentalmente a una razón integral, la filosofía tiene que vérselas «con las ciencias» (PR, p. 38), no para superarlas en conocimiento(s), sino para tratar de entenderlas en su sitio dentro del todo de la realidad sensata vivida por los hombres.

Es bajo la categoría unificadora de la *condición* como la *Lógica de la filosofía* nos presenta la mentalidad tecnocientífica de la civilización industrial moderna, mentalidad en la que reconoce «la conciencia mediana de nuestro tiempo» (LP, p. 230) en su mediocridad común y cotidiana. El hombre se limita deliberadamente a la *positividad* que puede conocer, manipular y transformar. Se trata, para él, de instalarse en esta vida y de disponer de ella intentando «arreglarla de la mejor forma» (LP, p. 205) gracias a prácticas trabajosas, racionales y útiles; en esta perspectiva, «la ciencia es esencialmente técnica, el hombre es obrero, el lenguaje no es sino un instrumento» (LP, p. 211). Nada puede escapar, por principio, de la potencia objetiva(nte) del espíritu moderno en tanto ella va tejiendo una red indefinida de relaciones funcionales que se apoderan de un mundo radicalmente desencantado, secularizado, immanentizado que reduce nuestro planeta a una naturaleza sin autonomía ni profundidad. Todo lo que pudiera desbordar eventualmente este universo de *dominación* racional objetiva es de inmediato relegado a la esfera de una habladería insignificante y sin seriedad; pues «la única cosa que cuenta es el progreso del trabajo social gracias a la ciencia; el individuo no cuenta para sí mismo sino en la medida en que puede consi-

derarse útil» (LP, p. 231). ¿Qué consecuencia tiene eso? Una objetivación unidimensional que absorbe todos los sistemas ontológicos del pasado, de la cual nada puede escapar y que define lo *real* por medio de lo disponible-calculable-manipulable: «este discurso serio ya no conoce sino la constatación que concierne a los objetos; todo aquello de que habla se transforma *ipso facto* en objeto, no solamente las cosas, sino también los hombres» (CEW 1, p. 28).

Esta categoría lógica, en efecto, halla en la *sociedad* moderna del trabajo su realización histórica adecuada: el nuevo *sagrado* intenta organizarlo todo racionalmente con un solo objetivo, la lucha eficaz con la naturaleza para arrancarle todos sus recursos. El mecanismo social funciona bajo la ley exclusiva de la racionalidad técnica, calculadora y operativa, instrumental y objetiva, preocupada únicamente, a fin de cuentas, por la rentabilidad material de la producción. Así, el individuo no puede ser reconocido sino como simple factor económico, miembro o pieza útil de una máquina —ecotécnica— funcional: la división racional del trabajo social tiene como precio inevitable la *cosificación* de los hombres. Lo cual hace surgir necesariamente un doble problema radicalmente imposible de resolver para el entendimiento organizador de este mundo: (1) aquel de la injusticia de una estratificación social anárquica que «hace que la sociedad aparezca a los individuos como fuerza exterior y hostil, sistema de fuerzas coercitivas y opresoras, de leyes mecánicas» (PP, p. 89), y (2) aquel de una insatisfacción radical que viene del vacío y del sin sentido ideológico en que desemboca la desacralización racional de las distintas tradiciones histórico-culturales de la humanidad.

Este despliegue conquistador de la racionalidad operativa constituye efectivamente «uno de los grandes actos de la libertad» (PR, p. 191) que ocurren en la historia e incluso señala un avance probablemente *irreversible* de los tiempos modernos; pues esta «voluntad de dominación» eficaz que está en el origen y en el corazón de «nuestra voluntad de objetividad» («RH», p. 7) científica abre, de por sí, el

horizonte de una dominación de las condiciones naturales y socio-históricas a partir de la cual todos los hombres podrían ser capacitados para «plantear la pregunta por el sentido» (CEW 1, p. 30) de manera más realista y más justa. Sin embargo, este logro potencial de la condición moderna se halla en gran parte *contradicho* por la manera misma como se vive y se comprende. Por un lado, en efecto, sucumbe a un positivismo naturalista que «no conoce sino objetos y pasa tan radicalmente por alto al sujeto, al hombre que actúa y sufre» (PR, p. 191), que se vuelve contradictorio: el hombre de la *condición* no logra reconocer lo que su misma acción presupone, esto es, la diferencia irreductible de la libertad subjetiva respecto del mundo de la objetividad natural (cf. LP, p. 213). Por otro lado, además, la absolutización del entendimiento instrumental acaba por ocultar cualquier búsqueda posible de metas, de fines y/o de valores razonables: «la ciencia no tiene ningún medio para decirnos lo que hemos de hacer con esta dominación» (EC 1, p. 288) científico-técnica ni hacia dónde orientar nuestra potencia nueva. De ahí esta paradoja rigurosa de una racionalidad exacerbada que acaba volviéndose ciega, absurda, insensata (cf. PR, p. 20): como «ex esclavos que utilizan el discurso de los ex amos» (LP, p. 40), los modernos que somos «dirigimos la naturaleza a nuestro servicio, pero no sabemos dirigirnos a nosotros mismos» (LP, p. 41). Es una sola y misma violencia que absolutiza unilateral y contradictoriamente el entendimiento técnico (a expensas de la razón significativa), la condición objetiva (a expensas de la conciencia subjetiva) y la máquina socioeconómica (a expensas de la vida y de la acción política).

Salir de este impase nihilista que amenaza la mentalidad científica supone en primer lugar no un rechazo o un desprecio, sino una desabsolutización de la(s) ciencia(s) reconocida(s) como actividad humana particular, por lo tanto «puesta(s) en su sitio, un sitio muy grande y muy alto, pero un sitio entre otros» (PR, p. 191). Así situada y *relativizada* dentro del todo sensato de la realidad viva, ella puede aparecer como «una actividad humana dentro de un

mundo que el hombre *comprende* y ha *comprendido* ya antes de intentar *conocerlo* científicamente, un mundo en el que ha vivido antes y en el momento de crear ciencias y métodos» (EC 1, p. 289). Su éxito mismo y su valor no se pueden separar de la abstracción inherente a su interés o a su *punto de vista*: para alcanzar el conocimiento científico, incluso para simplemente apuntar a él, «uno neutraliza un campo determinado, elimina de él cualquier valor, salvo este valor: coherencia y, muy esquemáticamente, posibilidad de previsión exacta. A este precio, uno tiene éxito...» («RH», p. 6). Pero, para no pagar muy caro, demasiado caro, este éxito, importa volver a dar a esta actividad dirigida solamente hacia la dominación objetiva de las condiciones su sentido humano, un sentido que la remite a la libertad consciente y a la acción razonable de los hombres: «el problema del *hombre libre*, del *amo* en el mundo antiguo, vuelve como problema universal, inevitable e incomprensible para la sociedad que quiere ser exclusivamente racional» (PP, p. 102). El hecho histórico-cultural de la condición moderna, en otros términos, ha de ser enfocado como problema político y filosófico que exige una nueva comprensión teórico-práctica: si bien constituye una realidad nueva y que no se puede pasar por alto, su misma efectividad material, natural y social, no es sino el *suelo* o la base del existir-juntos de sujetos humanos que han de orientarlo conscientemente.

Por un lado, en efecto, el sujeto de la condición no puede ser sometido sin contradicción a las leyes de la objetivación que él mismo pone en obra: «la condición que revela la ciencia no existe sino para una voluntad que busca esta condición solamente porque la niega» (LP, p. 44). La necesidad relacional conocida y transformada supone la *libertad* responsable que obra en ella, sobre ella y en contra de ella, y que le es radicalmente irreductible; el hombre, dicho de otro modo, «es libre dentro de la condición, no solamente libre a pesar o en contra de la condición, sino libre gracias a la condición. La condición es condición para y por la libertad..., no se revela sino a la libertad, pero también... a favor de la libertad» (EC 1, p. 318). No

hay, pues, condición objetiva sino para y por la conciencia subjetiva que es su *condición* incondicionada. Ahora bien, por otro lado, esta libertad consciente y activa en busca de un «discurso que dé sentido a nuestro trabajo, a nuestra victoria, a nuestra vida» (LP, p. 42) es idénticamente libertad *finita*, condicionada y situada, social e histórica. No se reduce a la forma vacía de una negatividad abstracta que se conforma con destruir y/o absorber el contenido objetivo que se le presenta y que necesita para seguir viviendo. Más allá de la pura conciencia moral, pero también de la mera inteligencia espectadora (que se interesa «por los intereses de los demás» (LP, p. 268) olvidando su propio interés) e incluso de la personalidad viva (que se crea a sí misma y a su mundo en una *superación* incesante), toca al hombre político-histórico concreto buscar una salida efectiva a las contradicciones de la modernidad racional en el plano de «la acción razonable», o sea de «la acción humana dentro de la historia» (PP, p. 11).

7.2. Acción y sentido

*Cada acción apunta a una meta que no contiene, y
ella no hace sino preparar las condiciones de
una satisfacción que no será de la misma
naturaleza que lo que la prepara.*
PP, p. 259.

Dicha acción está animada, al parecer, por una especie de evidencia primera: la percepción, por experiencia, de que «la realidad es todavía falsa e inhumana y *lo otro* de la libertad» (LP, p. 409). Frente a este desafío práctico de un mundo insatisfactorio y por transformar, ante esta *urgencia* ineluctable de los problemas empíricos, los representantes de la *acción* «no discuten, sino que luchan, trabajan, organizan, aclaran: dentro de la misma condición, queriendo ser hombres de esta condición es como intentan suprimir la condición llevándola a su cumplimiento» (LP, p. 408). Por negarse a cualquier

evasión especulativa, por apuntar a una eficacia realista, por promover pues una «acción sobre las masas y de las masas», los *profesionales* de la *acción* (revolucionaria) no se hallan preocupados por *explicitar* la filosofía que ponen en obra y practican ni son competentes para hacerlo: «los representantes de la acción renuncian a explicar, aun para sí mismos, el sentido de la acción» (LP, p. 406) a la cual se están dedicando. Y hasta se debe admitir como «legítimo y natural» el hecho de que «el hombre en la acción desconoce el discurso implícito que lo mueve y guía y que él, hombre de acción, no tiene conciencia de haber formado» (LP, p. 78). Las tareas empírico-prácticas son las que importan aquí, no su dilucidación teórico-reflexiva.

Pero no es posible escapar tan fácilmente de la necesidad (de la realidad) de la filosofía. Y lo que tiende entonces a surgir de este vacío intelectual es precisamente una ideología *vulgar* que retorna a la chatura y a la miseria teóricas del «lenguaje del mundo de la condición» (LP, p. 405). Crece así la distancia entre la verdad implícita de la acción y su traducción explícita: aquí «la categoría se oculta (queriendo ser actitud) y conforma su discurso al mundo con el que tiene que vérselas» (LP, p. 405). Este regreso naturalista y objetivista a un materialismo cientificista bien puede tener «su utilidad en la destrucción de conceptos más obsoletos todavía, como por ejemplo el espiritualismo sustancialista» (LP, p. 407), pero amenaza peligrosamente ocultar y enmascarar la intención profunda que anima desde dentro su proyecto histórico-práctico: «se está desarrollando una acción que pretende realizar la libertad libre y razonablemente; ahora bien, esta *acción* se proclama y anuncia *materialista* y *determinista*, con lo cual, dicho de otro modo, no puede ser pensada y, por consiguiente, no es razonable» (LP, 406). Este tipo de contradicción invita y obliga a poner de relieve y a medir mejor la relación compleja de la *acción* con la filosofía.

En realidad, entendida conforme a su lógica inmanente, la acción razonable va a mostrarse como la *heredera* de toda la tradición filosófica que culmina, se resume y se entiende a sí misma en la gran

teoría hegeliana. La coextensividad y la reciprocidad dialécticas del sujeto y del objeto, de la razón y del mundo, de la libertad y de la condición, de la negatividad y de la totalidad, o para decirlo en otros términos, el hecho de que «la comprensión del todo es comprensión de sí, que la comprensión de sí es comprensión del todo» (LP, p. 342), constituye la *verdad* teórica del sistema (hegeliano) que la acción intenta recoger, sabedora de que «la primera tarea de quien quiere transformar el mundo consiste en entenderlo en lo que tiene de sensato» (PP, p. 57). Pero esta identidad viva de la experiencia y de la reflexión o de la historia y de la razón se halla constantemente resuelta por el sistema de lo *absoluto* para provecho (unilateral) de la teoría sistemática y de su transparencia autoconsciente. A esta *reducción* intelectualista del idealismo especulativo, a sus pretensiones constructivistas y a su renuncia teoricista, y no a la sana coherencia razonable, se opone el hombre de la acción: «no rechaza el Saber Absoluto, sino solo la actitud de quien halla en él su satisfacción» (LP, p. 404). Una verdad simultáneamente universal y concreta, una libertad que se quiere razonable, un mundo en devenir haciéndose más humano, todas estas dimensiones que componen la intención filosófica han de ser efectivamente recogidas y retomadas. Pero si hace falta subrayar y entender así el devenir-razón del mundo, es finalmente para querer y *producir* a partir de ello el devenir-mundo de la razón en el corazón de una historia no solamente *entendida*, sino también vivida, sufrida y por hacer. Porque viene *después* de lo absoluto, porque sabe de la violencia siempre posible de la *obra* y de la finitud ineluctablemente mortal de la existencia, la acción razonable traduce en proyecto histórico-práctico sin acabar y en transformación liberadora siempre por efectuar la Idea del pensamiento meramente especulativo: la satisfacción que viene del «reconocimiento de todos y cada uno por todos y cada uno» (HE, p. 109) es para ella solamente el horizonte de una «revolución universal» (LP, p. 402) por realizar dentro de la violencia y de los conflictos de la condición finita. Esta voluntad de realizar prácticamente lo

que la filosofía (del Absoluto) se conformaba con mostrar teóricamente constituye el corazón mismo de la *acción*.

Es doble, por tanto, la relación de la *acción* con el discurso lógico integralmente coherente del absoluto: ella lo despoja de sus pretensiones ontológicas totalizantes, pero sin abandonar su intención humanamente razonable que indica su horizonte de sentido a la libertad en busca de efectuación sociohistórica. Con lo cual la razón sigue apuntando a reconciliarse con la realidad, pero bajo la forma de una negatividad *militante* y práctica que obra sin tregua ni descanso en el mundo de la condición finita con lo inacabado y lo riesgoso, lo violento y lo conflictivo que lo caracteriza. Y eso le permite dar cabida y orientación razonable y autoconsciente a todas las rebeldías y luchas milenarias a través de las que los *esclavos* han tratado de expresar su insatisfacción: «emprendida para y por los hombres razonables en contra de la dominación de los hombres carentes de razón» (*LP*, p. 401), la acción puesta en obra desde los orígenes de la humanidad llega aquí a «pensarse y pensarse como acción» (*LP*, p. 404), o sea como proceso interactivo de transformación creadora de la naturaleza y de la sociedad con miras a su cumplimiento sensato. Esta acción razonable, en la que se traduce el vivir-juntos de los hombres en su anhelo de vida buena, aparece entonces como «unidad de la filosofía y de la política» (*LP*, p. 410), filosofía realizada prácticamente y asimismo política pensada y alzada a su autoconciencia.

En su sentido más general, la política puede definirse como la «técnica consciente que regula la coexistencia de los hombres y de las naciones» (*EC 2*, p. 48). Este campo del actuar sociohistórico es el campo de la relatividad, de la finitud y de la violencia, de la(s) *condición(es)*, sin modelos ideales prefijados, sin criterios trascendentes, con la medida histórico-práctica del éxito y/o del fracaso. Y para la filosofía, renunciar a su teorismo absoluto para pasar a esta acción relativa, es idéntico a aceptar inscribirse sin reservas dentro de la autonomía conflictiva de ese mundo y de sus *reglas*: la sabiduría

razonable ha de hacerse prudencia vigilante, echando raíces en los valores sensatos de la tradición vivida, pero preocupada también por análisis racionales y técnicas eficaces. No corresponde desarrollar aquí las opciones posibles (por ejemplo, radicalidad revolucionaria de las clases explotadas y de las masas populares o reformismo administrativo de los Estados-nación) que se ofrecen con miras a esta *organización* a la vez racional y razonable, socioeconómica y ético-política, nacional e internacional, que ha de permitir a las comunidades históricas hacerse sujetos capaces de decisión práctica y de acción autoconsciente para poder (sobre)vivir resistiendo a las amenazas interiores y exteriores. Baste solamente subrayar que se trata en eso de trabajo(s) y lucha(s) sin garantía metafísica alguna, de proceso(s) sin acabar e incluso probablemente imposibles de acabar empíricamente: «la libertad dentro de la condición existe» y no puede existir sino «como liberación» (*EC 1*, p. 196).

El mérito y la grandeza de la *acción* consisten precisamente en remitir sin piedad la historia pensada a la historia vivida, en oponerse así radicalmente a cualquier forma de refugio en el misticismo especulativo: «la filosofía se realiza y se termina en la acción... Cualquier huida está prohibida» (*LP*, p. 418). En el corazón mismo del proceso siempre finito de la historia, la razón es una *tarea*, una tarea inmanente, una tarea crítica y práctica, heredera por supuesto del discurso filosófico que se cumple y se acaba en ella, pero dirigida hacia una «acción política» que, por definición y esencia, se halla y se queda «limitada al campo de las condiciones» (*EC 2*, p. 44). Actuar razonablemente, entonces, es trabajar y luchar concretamente para que la razón se haga mundo, mundo de libertad efectiva y universal que implica, en la medida de lo posible, la eliminación de la violencia gracias a la utilización racional de los recursos naturales y a la organización racional-razonable de la sociedad con miras a la comunidad sensata de los individuos vivos. En el plano de la vida efectiva, no hay *nada* que buscar más allá de la categoría-actitud última e insuperable que es el pensamiento-acción obrando dentro

de la finitud: «la categoría de la acción no puede ser superada... no hay actitud más allá de la acción» (*LP*, p. 418) que no suprime la filosofía (como teoría abstracta, separada) sino realizándola dentro de la política (como praxis integral y sensata).

Así, deliberadamente abandonada a la inmanencia relativa y finita de las condiciones sociohistóricas por transformar con miras a la libertad viva y a la satisfacción razonable de los hombres organizados en comunidades, la acción —los hombres-en-acción— es la síntesis práctica sin acabar de todas las categorías anteriores; ella es la razón misma en movimiento y en acto. Pero es una razón que, precisamente en cuanto tal, se revela esencialmente *paradójica*. Si actúa, en efecto, es porque se halla sostenida por el deseo y dirigida hacia la visión de un mundo por fin satisfactorio y sensato: «no actuamos para actuar, actuamos para ya no tener que actuar..., actuamos para vivir por fin plenamente y verdaderamente en el presente, gozando de lo que *es*» (*PR*, pp. 174-175). Vale decir que la acción no es razonable sino mediante su orientación «con miras a la presencia» (*LP*, p. 426), «con miras a un porvenir que sea presencia dentro de la libertad del sentimiento» (*LP*, p. 413). Y esta meta que la mueve y que orienta todo su despliegue debe ser, evidentemente, señalada y hecha efectivamente posible: pues las condiciones dentro de las que ella sigue obrando de manera realista y eficaz siguen siendo «indispensables» (*PP*, p. 250) para que todos tengan acceso efectivo a este reino de la libertad razonable y de la vida sensata. Pero, al mismo tiempo, este sentido finalmente presente, pensado como cumplimiento que proporcione «el contento dentro de la libertad» (*LP*, p. 419), como «presencia sin porvenir» (*LP*, p. 414) llegando a darse en la plenitud, «la presencia y la inmediatez del sentimiento» (*LP*, p. 426), ¿acaso no constituye un mero horizonte ideal y/o ficticio? Presencia escatológica que no se puede pensar sino como idea final inalcanzable; y es que, en todo caso, no puede ser del mismo orden que las condiciones que la hacen posible, ya que —por esencia— se sitúa «más allá de la sociedad y de la política... más allá de cualquier

acción» (LP, p. 259) cuyo proyecto no puede apuntar a ella sino como a una posibilidad ausente y por realizar.

Se entiende con ello que la categoría-actitud concreta de la acción sigue llevando dentro de sí misma una «categoría sin actitud» (LP, p. 422) que sostiene, anima y mueve toda actitud: la «categoría de la filosofía» como «categoría de la presencia» idealmente pensada, «categoría vacía que siempre se llena, categoría esencialmente futura en tanto no-actitud» (LP, pp. 418-419). La acción no sería razonable ni tendría *sentido* sin esta orientación paradójica que articula su efectividad-en-movimiento-finito con el proyecto ideal de un mundo final «que ya no sea *proyecto* para el hombre que viva en él» (LP, p. 426). Ahora bien, la filosofía se niega radicalmente a dar figura finita a esta idea misma de contento y satisfacción gracias a y dentro de la presencia: no se trata de imaginarlo, sino de pensarlo como la simple forma vacía de una mera apertura capaz de acoger y pensar el sentido de lo que es y viene. De ahí que su categoría, la categoría del «sentido», no intente sino indicar, expresar, formular y pensar en su pureza lógica esta «forma vacía del sentido» (LP, p. 423) de la cual provienen y a la cual remiten todo discurso y toda actividad razonables. En el corazón mismo de la acción en tanto inacabada e incluso imposible de acabar, sin pretender jamás *superarla*, la reflexión filosófica permanece como la explicitación, la tematización y la autocomprensión de esta aspiración paradójica que impulsa al ser humano a querer la *presencia*, pero sin poder actuar ni hablar sino «en función de su ausencia» (LP, p. 421).

Con la categoría del *sentido*, la filosofía llega así a comprenderse a sí misma en tanto voluntad de comprensión (formal) de todo y de sí misma, en tanto «comprensión de sí misma en la comprensión de la situación» (LP, p. 430). Todas las filosofías históricamente situadas y concretamente condicionadas (cultura, lenguaje, etc.) no son sino otras tantas traducciones —irreductiblemente diversas— de una sola y misma voluntad de coherencia razonable: «Filosofar no es una actitud, sino una posibilidad en cada actitud... El hombre

puede hacer de la filosofía su guía si busca el sentido en su actitud, vale decir *si quiere* ser razonable. Pero la filosofía se presupone a sí misma y no puede convencer sino a quien ya *se ha decidido* a la filosofía» (LP, p. 430). Y, aquí, esta voluntad termina por hacerse consciente de sí misma, tanto en su situación finita (condicionada) como en su apuntar infinito (razonable). Sabe y reconoce explícitamente que proviene de la ruptura y del desgarramiento que afectan y constituyen al hombre dentro de la realidad finita, trabajosa y activamente negadora de su condición histórica; ella no es sino la reflexión y el discurso del hombre en tanto ser que busca el sentido y la satisfacción a partir y dentro de la violencia determinada de su situación. No hay ahí ninguna posibilidad de huida, ninguna evasión mítica, mística o especulativa, ningún salto (¡mortal!) a la inmediatez imaginariamente soñada de una presencia (objetiva), sino un caminar, un método racional simultáneamente teórico y práctico que «pasa por el conocimiento de la *realidad*, de aquello que resiste y amenaza y no puede ser negado sino con los medios que pertenecen a su propia naturaleza» (LP, p. 21).

Dentro de esta misma realidad condicionada y finita, sin embargo, el discurso sigue articulando, de manera paradójica, la efectividad de la acción y la formalidad del sentido. Su misma negatividad apunta a descubrir y encontrar otra inmediatez, la inmediatez razonable, metadiscursiva, del contenido dentro de la presencia (espiritual). Como si su reflexión inevitablemente formal anhelara una vida concreta que se agota en indicar, señalar y apuntar, pero sin poder alcanzarla ni realizarla: «el discurso mismo lleva a otra cosa, o sea a su realización dentro de la acción que apunta, ella misma, al cumplimiento del discurso y de la actividad dentro de la presencia» (LP, p. 424). Trabajo sin fin donde el sentido se da —se crea, se entreteje— en un ir y venir incesante entre la pluralidad concreta de la vida y la unicidad formal del discurso: «la filosofía no posee *el* sentido, sino que ha de elaborarlo, y la espontaneidad se coge y entiende en las creaciones en las que se fija. La filosofía es entonces la

ciencia del sentido en dos acepciones: apuntando al sentido (concreto) y constituida por el sentido (formal)» (LP, p. 421). Todas las categorías filosóficas no son sino llamamientos concretos y particulares de la forma vacía del sentido que termina por tomar conciencia de sí misma en tanto «unidad formal de los sentidos concretos» (LP, p. 424), condición de posibilidad y de inteligibilidad de todo sentido y de toda comprensión del sentido.

El parentesco formal que se puede notar al respecto con el *absoluto* no debe ocultar la diferencia fundamental que lo separa del *sentido*: no solamente porque este último se entiende como sentido *de* la acción, sino porque mantiene insistentemente la distancia entre la pluralidad de lo concreto y la unicidad de lo formal. El sentido (filosófico) no *produce* los sentidos (histórico-culturales); se conforma con recogerlos, elaborando para entenderlos y descubrir su inteligibilidad la idea del sentido como mera forma vacía. No se trata, entonces, del proceso onto-teológico de un *absoluto* que sale de sí mismo para tomar conciencia de su efectividad espiritual, sino solamente de la finitud razonable que permite a los hombres vivir y filosofar, filosofar a partir de su misma vida entendida como fuente y condición de su filosofar. Hay sentido porque los hombres vivos hablan y pueden hablar razonablemente (filosofía); y la categoría de la filosofía —el sentido— no es sino la forma (vacía) que es necesario pensar para entender y recoger el sentido razonable —dia-lógico— de las filosofías en su diversidad y en su unidad. La conciencia filosófica es entonces conciencia de la finitud antropológica razonablemente entendida: «es un solo y el mismo hombre (en la unidad del lenguaje) que crea los sentidos concretos y la ciencia formal del sentido, que, dicho de otro modo, quiere la presencia y habla de ella en función de su ausencia» (LP, p. 421).

Como se ve, el filósofo del sentido se queda a distancia del hombre de la vida. Pues esta presencia que piensa como sentido se queda para el teórico de la reflexión en una forma vacía, presente solamente bajo el modo de la ausencia (ideal): «hombre del *ya no* y

del *todavía no*», el filósofo «reencuentra, de la presencia, la *idea*» (LP, p. 423) y solamente la idea. Idea formal, vacía, categoría «sin actitud» que responde finalmente a la «actitud sin categoría» (LP, p. 423) de la *verdad* inicial.² Entre la inmediatez de la vida y aquella de la sabiduría, el lugar del filósofo sigue siendo la finitud de la existencia histórica: «la ausencia que lo impulsa a entender es también el modo bajo el cual tiene la presencia» (LP, p. 421). Ausencia, finitud, libertad, búsqueda van a la par con el sentido filosófico: «filosofar es buscar el sentido y el sentido de la filosofía es el sentido mismo» (LP, p. 430). Este *entre-dos*, este *metaxu*, es igualmente lo que coloca el filosofar entre pasado y porvenir, entre comprensión y apertura. Por un lado, «gracias a la *forma* del sentido, ella (la filosofía) se sabe dueña de todos los sentidos *concretos*» (LP, p. 424), o sea capacitada y apta para entenderlos en su sentido formal. Pero, por otro lado, esta formalidad no detiene en absoluto el proceso mismo de creación concreta, sino que remite a él: en tanto «ciencia formal del sentido concreto», la filosofía «que se constituye como la libertad en la *forma* del sentido, no detiene la libertad de creación concreta del sentido (la filosofía no enseña un modo de vivir, define la vida razonable, pero no tiene ni la posibilidad ni la pretensión de imponerlo)».³ El

² Como lo dice G. Kirscher, «ya que el hombre es finito, el sentido se distingue de la verdad» (FVM, p. 229); sin confusión ni separación, la filosofía es la articulación consciente de la libertad y de la razón, del sentido y de la verdad. Igualmente opuesta a la absolutización de la razón (que hace de la verdad un ídolo y no una idea) y de la libertad (que convierte la posibilidad de sentido en violencia insensata), la *Lógica de la filosofía* piensa el discurso como posición de una libertad que quiere entenderse de verdad: «Porque la *Lógica de la filosofía* comprende la libertad del hombre, la verdad surge en ella como el fondo del discurso del filósofo que ha optado por la razón y del sabio que ha optado por la vida razonable. De tal suerte que la verdad se halla puesta por la libertad que se entiende a sí misma como fundada en verdad» (Kirscher, G., ob. cit., p. 229).

³ En este sentido, lejos de clausurar la historia del sentido, «la *lógica* de la filosofía desemboca en una *filosofía* del sentido como pensamiento interrogativo e inter-

pensamiento lógico del sentido (formal) no se conforma con recoger el sentido de los significados, sino que (se) remite y abandona a la creación sin fin del sentido en tanto significancia siempre abierta.

Aun así, sin embargo, constituido por el sentido (formal), pero separado de la presencia (efectiva) a la cual solamente puede apuntar pensándola, el discurso filosófico es y se sabe condenado a no poder cumplir o realizarse en tanto vida razonable: el sentido en él no libera sino para lo concreto de una creación vital-cultural que le permanece inexorablemente exterior. Entre la inmediatez de la espontaneidad viva y la mediación de la reflexión crítica, la distancia parece radicalmente irreductible. Este abismo reconocido no constituye, sin embargo, la última palabra de la lucidez según Weil.

7.3. Creación y sabiduría

*La sabiduría es revelación del sentido
dentro del discurso, no creación del
sentido dentro de la poesía.*
LP, p. 436.

Negatividad razonable que se despliega dentro de la finitud de la condición, la acción (política) y el sentido (filosófico) apuntan conjuntamente a su autosupresión paradójica: aspiran y remiten de manera negativa a la satisfacción finalmente apaciguada y sosegada en la «presencia inmediata» (LP, p. 423) del sentimiento. Ahora bien, esta tierra prometida del contento perfecto parece quedarles necesariamente y para siempre *prohibida*: de este origen desde siempre ya perdido, el hombre que habla y actúa —negatividad en acto—

pretativo, cuestionamiento del sentido que se produce y se renueva dentro de un mundo humano siempre parcialmente imprevisible, porque es el lugar de una creación continua de sentido» (Canivez, P., en CEW 5, p. 143).

bien puede guardar la nostalgia y/o el deseo, pero no lo vuelve a encontrar ahora sino bajo la forma de un horizonte ideal y final por esencia inalcanzable. ¿*Distancia* desesperante de un sueño y de una utopía condenados a mantenerse irrealizables?

Aceptar eso sería olvidar que esta búsqueda incansable e interminable echa ella misma sus raíces en la evidencia primordial de una *vida* desde siempre ya dada y ofrecida: el contento anhelado y deseado, ¿qué es en efecto sino «aquello que cada uno ha conocido y conoce en los momentos en que encuentra la naturaleza hermosa, el arte, la poesía, la vida en la presencia del espíritu y del sentimiento, el ser humano en el amor, en esos momentos en que ya no está interesado, no espera nada, no teme nada, sino que se halla totalmente presente en presencia de un ente natural, humano, sobrehumano, sobrenatural si es creyente, que no quiere nada de él, del que él mismo no quiere nada, y cuya mera presencia lo llena» (*PR*, p. 175)? Bajo diversas formas posibles, en la relación con la naturaleza, el otro hombre y/o la totalidad sensata, se trata siempre de una *experiencia* que excede cualquier interés utilitario y que permite al hombre acceder al reposo en la visión silenciosa y desinteresada de la realidad acogida, sentida y saboreada por ella misma: «el hombre ya no desea nada, sino que *es* frente a *lo que es*, sin esperar nada, sin temer nada, siendo solamente mirada, ojo abierto al mundo verdadero, bueno y bello» (*LP*, p. 10). Previamente a y casi independientemente de cualquier intención activa-discursiva, la presencia se da desde siempre ya, con una donación llena de sentido que precede tanto los esfuerzos como las condiciones de posibilidad, y que se atestigua en el hecho del lenguaje poético como fuente de creación sensata: «presencia en acto del sentido en tanto atestiguada por el poeta revelando el lenguaje como fuente de todo sentido».⁴

⁴ Kirscher, G. en *CEW* 5, p. 136. El mismo Kirscher ha subrayado con razón la analogía que se da aquí con la *segunda revolución copernicana* de Kant. Sin desconocer, en efecto,

Este campo inagotable de la vida inmediatamente vivida, sentida y expresada como sensata por los seres humanos, es aquel del *lenguaje* poético originario, «más vasto y más profundo que cualquier discurso» (LP, p. 420), del lenguaje como «hecho último» (LP, p. 419) y primero del sentido, hecho mostrable y comprobable, pero no deductible. A través de su «creación espontánea» (LP, p. 421), el hombre se muestra y se revela como libertad, espontaneidad abierta al pasar del sentido, posibilidad sin fondo de inventar, expresar, formar y revelar significaciones concretas, mundos sensatos. Si bien no existen efectivamente sino «hombres que actúan, hablan o piensan» (LP, p. 420), se experimentan allí como lanzados originariamente fuera de sí: idéntica al «hombre mismo», la «poesía fundamental» que es el lenguaje aparece simultáneamente como «lo más ajeno y lo más extraño para el hombre, porque en ella se mira y se encuentra fuera de sí, en éxtasis, raptado y encantado» (LP, p. 422). Enteramente atravesado y constituido por esta fuente original de significancia, el hombre-poeta es a la vez familiar y extraño para sí mismo, habla y crea dentro del «gran Todo» (CEW 1, p. 24), ve y capta inmediatamente «el todo en su unidad» (LP, p. 11), revelando así la presencia del sentido y el sentido de la presencia. Elemento y medio «dentro del cual se constituye el sentido» (LP, p. 420), este lenguaje de la poesía se muestra entonces como la *fuerza* primordial que mana desde siempre y desde donde brotan sin cesar el discurso y la acción del hombre dentro de la finitud: «eterna juventud de la creación»

el lugar central de la vida humana (simultáneamente receptiva y activa, teórica y práctica, sensible y significante) en tanto condición de posibilidad antropológica del sentido, resulta finalmente necesario reconocer que la realidad misma en su autodonación (bella, estructurada, organizada) es «condición de posibilidad de estas condiciones de posibilidad. La razón, el absoluto, el infinito ya están allí presentes, en lo real, bajo las especies de la belleza. Lo real precede lo posible.» (Kirscher, G. «La Logique de la philosophie et la vérité», en *Annali della Scuola Normale di Pisa*, serie III, vol. XI, 4, Pisa, 1981, p. 1207).

(LP, p. 431), de la vida misma en tanto fuente de la existencia libremente creadora y significativa. Y la reflexión discursiva de la filosofía, en particular, ha de reconocer —allí está el descubrimiento decisivo de *lo finito*— que echa sus raíces, encuentra su savia y su sabor en este *fondo* inagotable de la creación poética que la precede y la condiciona: «la poesía es el fondo de la filosofía... (ella) no se opone a la filosofía, sino que es la filosofía tomada en su fuente y en su brotar» (LP, p. 389). Y hasta se debe afirmar, al parecer, que este concreto de la vida inmediata sentida, creada y revelada, como significativa y sensata, es la vez «fuente primera y último fin» (LP, p. 422) de la negatividad humana, siendo simultáneamente el lugar desde donde parte y adonde retorna; de hecho, ¿no es el hombre «*poeta* antes de ser filósofo y después de haberlo sido» (LP, p. 421)?

Sin embargo, nos dice E. Weil, «si la poesía es *el otro* de la filosofía sin el cual esta no se entiende a sí misma», no por ello constituye «su culminación, aunque el sentimiento sea la culminación de la *acción*» (LP, p. 435). ¿Por qué esta negativa a aceptar y a dejar que la mediación discursiva de la filosofía haga efectiva y enteramente vuelta a «la presencia y la inmediatez del sentimiento» (LP, p. 426) que suscita la palabra poética? Probablemente por dos razones correlativas: (1) La revelación poética no sabe lo que revela ni cómo, *no se sabe* como revelación, se conforma con expresar (lenguaje) una situación vivida y sentida sin llegar a entenderla de una manera reflexionada y sensata (discurso); de ahí que el contenido que proporciona de manera inmediata no sea ni comunicable ni legítimable en razón universal; (2) además, por no pasar por la reflexión del discurso razonable, la experiencia poética se halla abandonada a la arbitrariedad y condenada a quedarse finalmente *ajena* a la vida común y cotidiana que no puede vivir ni transformar desde dentro, sino solamente transfigurar fictivamente, desde lejos y como por intermitencia: «dentro del mundo de la *condición...*, la poesía no es sino un *estallido* de esplendor y el hombre no vive ni puede vivir en ella» (LP, p. 436); la presencia a la que permite acceder, en otros tér-

minos, «es lo extraordinario y no puede dar un sentido a la vida ordinaria».⁵

A la «vida inmediata» (Éluard) revelada por la palabra poética en tanto se mantiene *ek-státicamente* en la presencia sentida y saboreada, sucede así la elaboración trabajosa y reflexiva del discurso racional (filosofía) que no surge de la espontaneidad primera sino negándola y arrancándose a ella. Del fondo inagotable del lenguaje poético, la filosofía y su(s) discurso(s) no pueden guardar sino «la forma vacía del sentido» (LP, p. 423), la idea abstracta que se destaca y aparta de los contenidos concretos. Si bien es un solo y mismo hombre el poeta-creador y filósofo-teórico, el que «crea los sentidos concretos y la ciencia formal del sentido» (LP, p. 421), esta unidad no es articulación ni interacción efectiva: el filósofo, por supuesto, no detiene en absoluto «la libertad de creación concreta del sentido», pero se conforma con separar y destacar en su pureza (vacía) «el sentido formal del sentido concreto» (LP, p. 421). Es como si a pesar de todo se diera cierta contradicción insuperable entre las fulguraciones intuitivas, concretas, pero ciegas y cegadoras, de la «creación del sentido en la poesía» y el esfuerzo de dilucidación, razonable pero formal, tal como obra en «la revelación del sentido en el discurso» (LP, p. 436) actuando-hablando, según una exterioridad y una oposición probablemente discutible entre el crear poético y el revelar filosófico...

Hay que añadir, sin embargo, que la aspiración que mueve y sostiene desde dentro la larga marcha, jamás acabada, del discurso razonable, se dirige *ella misma*, aun a partir y bajo el modo de la

⁵ LP, p. 438. Tal vez haya en esta caracterización de la imaginación creadora del lenguaje poético cierta orientación mitológica discutible: previamente a y fuera de la condición finita, la poesía fundamental nos remitiría a una presencia sin ausencia, a una «unidad inmediata» (LP, p. 422), a una «espontaneidad anterior a cualquier desgarramiento y a cualquier diferencia entre mundo y sujeto» (LP, p. 423).

finitud y de la ausencia, hacia la *presencia*. La intención filosófica, habiendo roto definitivamente, por principio, con el sueño imaginario de la inmediatez mítico-poética, no por ello deja de apuntar, a su manera, a la reconciliación paradójica, viva y actual, del sentimiento y del discurso, de la vida y de la razón, de la creación y de la reflexión. El *sentido*, en efecto, sigue siendo trabajado y movido por «el deseo irreprimible de satisfacción absoluta» (LP, p. 434), busca y anhela la presencia (re)encontrada y la inmediatez (re)conquistada;⁶ la *sabiduría*, en otros términos, es el horizonte constitutivo del discurso, de la búsqueda y de la intención de la filosofía, una filosofía que, sin dejar jamás de ser tal (amor finito y a distancia), «posee su sentido (o renuncia a su sentido) en la sabiduría».⁷ Lo paradójico, entonces, es que esta idea de sabiduría, pensada por la filosofía como vida «dentro del sentido pensado» (LP, p. 437), lejos de ser la «meta immanente» (LP, p. 435) del discurso-acción (esta meta es la «libertad concreta»), se halla necesariamente «afuera de la filosofía» (LP, p. 433), «más allá del discurso» (LP, p. 434) que orienta excediéndolo:

⁶ Puede ser que esta misma intención filosófica no se libere ella misma totalmente de cierta fascinación por el sagrado mitológico cuando, hallando en el fondo *indistinto* de la poesía su *origen*, apunte a una «reconquista de la espontaneidad» de la cual ella misma sería la «ciencia» (LP, p. 424; subrayado mío), manteniendo así, casi a pesar suyo, «cierta nostalgia por la coincidencia perfecta entre situación y lenguaje» (Morel, G. *Le signe et le singe*, Aubier Montaigne, p. 226).

⁷ LP, p. 434. No habrá que olvidar jamás, en este sentido, que «es la filosofía la que habla de la sabiduría; y quien busca la sabiduría es el hombre que no es el sabio» (ibídem). No es sino dentro del discurso —*Lógica de la filosofía*— donde aparece y se piensa, desde un punto de vista filosófico, la *idea* de la sabiduría como vida metadiscursiva. Como bien lo expresa G. Kirscher, la filosofía, «discurso en acto, lleva (Kirscher, de manera a mi parecer discutible, escribe “*vuelve a llevar*” —*ramène*) más allá de ella misma, a la vida humana en la presencia del sentido. No se conforma con pensar el sentido, piensa el contenido de la vida en la visión del sentido. Su sentido consiste en superarse y excederse en tanto simple filosofía, búsqueda de sabiduría, en la sabiduría alcanzada. La filosofía no puede entenderse si no piensa la sabiduría como su sentido» (FVM, p. 226), como el sentido del sentido.

«la sabiduría no aparece sino dentro del discurso que no tiene cabida dentro de la sabiduría» (LP, p. 434). ¿Distancia insuperable e infranqueable, otra vez, entre discurso y vida, ausencia y presencia, filosofía y sabiduría? El discurso filosófico, nos dice efectivamente Weil, se (de)tiene en el umbral de la vida metadiscursiva que anhela sin poder alcanzarla: «conduce a ella sin llegar a ella», pues lo separa de ella «un abismo insondable y que ningún puente franquea».⁸ Ahora bien, entre los dos, el paso no está del todo prohibido: pues basta con una *conversión* decisiva (del pensamiento mismo) para que la pureza vacía del *pensamiento de la presencia* deje de oponer tajante e insistentemente la negatividad y la ausencia del sentido (formal) a la positividad y a la plenitud de la presencia (concreta), para que se haga él mismo *presencia del pensamiento*, luego *vida razonable* dentro del contenido desde siempre ya ofrecido y propuesto. Esta conversión de la categoría en actitud, de la reflexión formal (sentido) en vida concreta (sabiduría) siempre es posible para la libertad, no por gracia y milagro, sino por el simple hecho de que «lo formal pensado como formal deviene, en su pureza, en la presencia concreta que no sería pensada si no existiera» (LP, p. 435).

La acción sensata (política) no desemboca solamente en una comprensión teórica (filosofía), sino en una vida presente (sabiduría) cuya posibilidad exige, para efectuarse, una «decisión por la sabiduría» (LP, p. 436). Y al realizar así el anhelo por excelencia de la humanidad y de la filosofía —la satisfacción razonable de una vida colmada por la reciprocidad y la adecuación entre la donación (del sentido presente) y la acogida (del sentimiento efectivo)— la sabiduría sigue sin embargo siendo, ella también, «categoría formal» (LP, pp. 434 y 436), posibilidad siempre propuesta, pero señalable y

⁸ LP, p. 434. Significativamente, este tipo de imágenes remite a la vez a la tradición *mística* y a su traducción en el discurso del idealismo alemán (de Kant a Hegel especialmente).

pensable solamente al final y en tanto culminación y cumplimiento de la reflexión sensata. Y es precisamente esta pureza formal que permite reconocer en ella una categoría-actitud (una categoría que «*se sabe* actitud», *LP*, p. 439) que *excede* infinitamente cualquier realización particular: siendo siempre concretamente «una sabiduría dentro de un sentido» «ella existe concretamente por todas partes donde hay sentido concreto, en todas las actitudes; en cada una, el hombre puede vivir su discurso, realizar el sentido de su existencia... La sabiduría, formalmente hablando, es posible cuando sea, donde sea, para quien sea, con tal de que el hombre realice su vida conforme a su discurso, su discurso conforme a su vida» (*LP*, p. 436).

Ahora bien, esta unificación siempre por realizar de la situación vivida y del discurso pensado, de la presencia concreta y del sentido formal, es precisamente lo que *diferencia* el modo de ser de la presencia (cf. *LP*, p. 435) dentro de la poesía (fondo sentido como fuente imaginaria del lenguaje) y dentro de la sabiduría (fin último simultáneamente pensado y vivido como discurso realizado). Si la poesía es la expresión espontánea de individualidades creadoras genialmente ajenas a la finitud común y prosaica de la condición, del discurso y de la acción —estallido y relámpago que no toca sino marginalmente y por sus límites extremos «la vida ordinaria» (*LP*, p. 438)—, la sabiduría, en cuanto a ella, es «la vida del hombre razonable» (*LP*, p. 438) que piensa y vive «la unidad del discurso y de la vida, la vida como unidad dentro de un sentido que no crea solamente —ahí se detiene la poesía— sino que desarrolla y explicita dentro del mundo de todos y de cada uno» (*LP*, p. 437). Por haber pasado por la vía larga del discurso y de la filosofía, por guardar siempre en ella esta herida siempre abierta, la presencia aquí es post y no prefilosófica: es el discurso mismo el que «se hace vida concreta» (*LP*, p. 438) y la vida de la sabiduría no se abre a la presencia reconocida del «sentido universal» (*EC 1*, p. 206) sino experimentándose, ejerciéndose y creándose dentro de un mundo efectivo sufrido, trabajado, pensado y vivido en sus mismos límites constitutivos.

Efectivamente, por haber emprendido y no poder olvidar jamás esta larga marcha del cuestionamiento razonable y del discurso coherente, «el hombre que busca la sabiduría sabe que vive dentro de un mundo cuya historia es aquella de la condición. No podrá jamás renunciar razonablemente a la acción ni olvidarla; no podrá dejar el discurso» (LP, p. 436). La ciencia (de la condición) y la ética (de la conciencia), la política (de la acción) y el sentido (de la filosofía) siguen activamente presentes, transfigurados, dentro de la misma vida de la sabiduría: «el mismo individuo es a la vez sabio, filósofo y hombre que actúa razonablemente dentro del mundo».⁹ A la altura de la simple humanidad consciente, dentro de un mundo que sigue marcado por la violencia y los desgarramientos, la sabiduría weiliana no se confunde con las figuras anteriores de la sabiduría: rehúsa, en particular, el sacrificio de la existencia finita, *condición* de su alzamiento y/o de su integración a la vida del todo ya sea *cósmico* (estoicismo) o *histórico-especulativo* (hegelianismo). Pero no por ello se abandona simplemente al trágico (moderno) del sin sentido (pensamiento de la existencia y/o del nihilismo). Recogiendo sin exclusión ni confusión los aportes de lo vivido y pensado anteriormente, el hombre de esta sabiduría se decide libremente a vivir y acoger su historia efectiva (abierta al mundo que la condiciona al mismo tiempo que se ofrece a su transformación) reconociendo finalmente en su mismo discurso y en su acción no solamente la negatividad inquieta, siempre en busca de una meta-por-realizar, del animal histórico-práctico, sino también y simultáneamente la vida del animal histórico-espiritual, *desde siempre ya* acorde con el movimiento, las sorpresas y las exigencias del sentido presente y del presente sensato. Y, al hacer así coincidir la forma del sentido con lo concreto de la vida, «vivida en responsabilidad frente a lo universal, dentro del discurso siempre sin acabar, siempre por acabar» (LP, p. 439), la sabiduría es ahora consciente de que no se debe ni a una gracia parti-

⁹ Kirscher, G. *La philosophie d'Eric Weil*, p. 385.

cular ni a privilegios esotéricos (poesía mítica), ya que no es otra cosa que la vida misma, finita y razonable, trabajosa y sensata, de un hombre acordándose por fin (y sin fin) con el movimiento, las contradicciones y el sentido de la realidad efectiva. En su reconocimiento siempre nuevo de que «la razón es el mundo y el mundo es la razón, sin acabar la una y el otro para el individuo, posibles de acabar y por acabar ambos por el hombre en el mundo de su situación y de su condición» (LP, p. 439), esta sabiduría «no es reposo ni sueño», sino «el esfuerzo más tenso y la tarea más alta» (LP, p. 440) del hombre integralmente abierto al proceso de interacción y de interpenetración recíproca entre realidad y sentido.

El paso constitutivo por el trabajo racional del discurso-acción razonable desemboca así en «la presencia concreta del mundo real en el hombre que vive en el discurso completamente desarrollado» (LP, p. 440), una presencia a la vez vivida y pensada, sentida, expresada y reflexionada, una presencia que es siempre presencia-ausencia porque, sin hallarse *por venir*, se queda siempre *por realizar* ya que se da como «presente en el fondo de su realización» (LP, p. 438). Vale la pena, entonces, recapitular brevemente las figuras y el sentido de esta idea, una de las más fundamentales y decisivas de todo el discurso de la *Lógica de la filosofía*. Esta, en efecto, puede ser descifrada e interpretada como el largo recorrido que transforma la intención fundamental del contenido (satisfacción dentro de la *presencia*), haciéndola pasar, a través de una serie de figuraciones, esquematizaciones y categorizaciones concretas múltiples, de una representación solamente imaginaria y sentida (fondo poético del lenguaje) a un pensamiento consciente y efectivo (forma del sentido convirtiéndose en sabiduría viva) que logra finalmente pensar, ordenar y orientar de manera razonablemente satisfactoria el trabajo de la negatividad infinitamente finita.¹⁰

¹⁰ Remito, para más precisión y detalles, al capítulo 4, que Kirscher consagra a esta idea en *FVM*, pp. 113-168.

En un comienzo, pues, la filosofía adviene arrancándose a la presencia confusa e indistinta del lenguaje poético, el que es sujetado a un discurso que pone y reconoce en la (idea de) Verdad la futura medida de su articulación y desarrollo. Pero hará falta llegar hasta el pensamiento del *sentido* para que se tematice explícitamente esta *presencia* primera u originaria —prehistórica, prediscursiva, prefilosófica— de la cual brota toda creación concreta de sentido efectivo, y sin que se distinga suficientemente, a mi parecer, en la riqueza ambigua de esta *poesía fundamental* que es el lenguaje y el hombre mismo en tanto libertad hablante, entre origen con tendencia a lo mítico y fuente potencialmente razonable. Pues, en tanto sueño y/o nostalgia de coincidencia y unidad inmediata entre ser y pensar, mundo (objetivo) y hombre (subjetivo), la poesía no es sino regreso imaginario-mítico a un fondo indistinto; presencia como plenitud absoluta añorada que genera la seudonecesidad de regreso a, absorción en y/o fusión con una totalidad sin falla ni ruptura. De un origen así soñado, el discurso razonable no puede sino apartarse decidida y decisivamente. Ahora bien, no ocurre lo mismo con el lenguaje (poético) entendido y practicado como fuente activamente creadora de significancia a la vez sensible y sensata, a la cual no pueden dejar de remitirse —como a su condición de posibilidad siempre en acto— toda vida, todo pensamiento y todo discurso efectivo. Desde siempre, no puede haber presencia sensata sino como presencia *de y a*, inmediatez no como plenitud maciza y cerrada, sino como apertura y exigencia de creación que pasa por la distancia y la alteridad alterante.

Al final del discurso weiliano, la *presencia* vuelve como problema insistente a través de las tres últimas categorías. Para la categoría-actitud concreta de la *acción*, ella representa la unidad a la vez teleo y escatológica que da su sentido a la voluntad en acto: no se puede actuar razonablemente sino apuntando a esta meta final de una razón vuelta mundo vivido y sentido; paradójica, pues, de una efectuación histórico-práctica finita del sentido que, al mismo tiem-

po que trabaja y lucha por producirlo de manera immanente, no puede dejar de proyectarse hacia él como hacia un horizonte último indefinidamente diferido porque siempre es por-venir. Y es precisamente esta paradoja viva lo que trata de pensar la filosofía del *sentido*: dejando de ser un *más allá* ideal, la *presencia* se entiende en ella como idea formalmente presente que el pensamiento abstrae de todo contenido concreto. Como si el *hecho* del sentido, tanto *poético* (lenguaje como fuente de creación) como *práctico* (discurso en efectuación trabajosa, razonable y finita), llegara por fin a su autoconciencia formal como *sentido del sentido*, sentido de todos los sentidos (o significados) concretos. Ahora bien, este sentido como idea o forma de la *presencia* como concretamente vacía o ausente, si «gana la coherencia», ¿acaso no «pierde la presencia»¹¹ en tanto vida efectiva? Ahí está, en todo caso, el reto último que enfrenta la sabiduría.

Esta consiste, en efecto, en «vivir dentro del sentido pensado» (*LP*, p. 437), reconciliando así lo concreto de la vida y lo formal del pensamiento. Y halla su efectividad en la figura y la existencia del sabio mismo tal como este «realiza concretamente la presencia en su vida, aquí y ahora».¹² De ahí que Weil lo llame «el hombre del sentido, el hombre de la presencia» (*LP*, p. 434) o el hombre que «es el sentido» (*LP*, p. 437): el hombre cuya existencia realiza la presencia como sentido (a diferencia del poeta) y/o el sentido como presencia (a diferencia del político y del filósofo). Un solo y mismo hombre, finalmente, inseparablemente libre, razonable y finito, que vive, piensa y realiza en su ser-al-mundo, de manera coherentemente articulada, todas las dimensiones sensatas de la presencia: brotar del lenguaje como fondo y fuente de toda creación, apuntar teleo-

¹¹ Tomo prestada esta fórmula de G. Kirscher (en *CEW* 5, p. 134), pero la extiendo a la relación de la filosofía con la poesía y la acción (mientras que Kirscher la limita en su texto a la relación de la filosofía con la poesía).

¹² Kirscher, G. *FVM*, p. 197.

lógico-final de la acción, pensar formal de la coherencia del sentido se juntan sin confusión en su vida, una vida que decide, cada vez de nuevo, acordarse, conformarse, ajustarse con el discurso teórico-práctico que le permite seguir pensando y transformando razonablemente el mundo a partir y dentro de su situación y de su condición finita.¹³ Esta manera de vivir y pensar la presencia como «presente en el fondo de su realización» (*LP*, p. 438) no sueña con una superación mítica de la condición, «no suprime la distancia del hombre y de la realidad, sino que la transforma en apertura, acogida, receptividad»¹⁴ creadora. En este sentido, tal vez, se podría reconocer en ella la «poesía fundamental» efectiva: aquella que intenta crear, dentro de la condición común y cotidiana, gracias al discurso y a la acción razonables, el sentido de la vida y del mundo, un sentido que no es ni reductible ni ajeno a la finitud, un sentido que no se presenta —desde siempre— sino bajo el modo de la distancia y de la ausencia porque está siempre por realizarse en lo concreto de la historia vivida por la libertad.

No hay sabiduría sin decisión de la libertad abriéndose activamente al sentido presente de la razón. Renunciando a fijarse a sí mismo, muriendo en este sentido a la autoafirmación violenta de la personalidad finita, el hombre no abandona ni sacrifica por ello su efectividad viva: la sabiduría, «vida del hombre razonable» (*LP*, p. 438 y *EC 1*, p. 323), es «vida plena y entera para quien se libera realmente en ella en tanto hombre y en tanto razonable» (*LP*, p. 438). Y este sentido razonable de la libertad finita es también su remisión decidida y consciente a la verdad del mundo y de la realidad: la

¹³ Acuerdo, conformidad, coherencia, ajustamiento, todas esas expresiones (cf. especialmente *LP*, pp. 436-438) evocan significativamente la sabiduría estoica, pero de otro modo, como sabiduría vivida-pensada dentro de la misma vida finita e histórico-práctica.

¹⁴ Kirscher, G. *PW*, p. 354.

sabiduría «no es la Verdad..., vuelve a ella» (LP, p. 442) en tanto «fondo presente dentro del sentido vivido».¹⁵ Sin mitologización alguna ni de la libertad ni de la razón, ni del mundo ni de la realidad, el hombre vivo que habla y actúa razonablemente se entiende finalmente dentro de una realidad estructurada que se presta a su transformación sensata: idea de un cosmos histórico-espiritual «todo organizado, orientado, sensato» (PR, p. 361) que se da por vivir, transformar y pensar de verdad a las libertades finitas y capaces de razón tanto teórica como práctica.

7.4. *Violencia y razón*

El hombre por cierto puede ser razonable, al menos querer ser razonable. Pero esta no es sino una posibilidad y es la posibilidad de un ser que posee por lo menos otra posibilidad. Sabemos que esta otra posibilidad es la violencia.
LP, p. 57.

El recorrido esquemático que hemos efectuado hasta ahora permite sacar una primera conclusión de fondo: que el hombre no es primera ni única ni natural ni necesariamente *filósofo*; que en la espontaneidad inmediata de su existencia histórica, «no se comprende como filósofo» (LP, p. 78). Previamente a la búsqueda de la coherencia razonable y radicalmente irreductible a ella, hay «la vida fuera de la razón discursiva» (LP, p. 417), vida dentro de la finitud necesitada y trabajosa de la condición, dentro de la opacidad, la pesadez y la violencia objetiva de lo dado (natural y humano, personal y socio-histórico). Dentro de esta vida, el hombre muy bien puede no inte-

¹⁵ Kirscher, G. *FVM*, p. 229. Hay, pues, una remisión recíproca y abierta del sentido de la libertad práctica a la verdad teórica del mundo y de la realidad.

resarse por la autocomprensión sensata de la filosofía y *limitarse* voluntaria y deliberadamente ya sea al discurso operativo y utilitario de la tecnociencia, o a la acción arriesgada y eficaz de la política, o también al lenguaje (o al silencio) mítico-poético del sentimiento.

Ahora bien, que el hombre afirme así «el carácter subordinado del lenguaje y del discurso, declarando que no hay validez sino ya sea de la acción sola o del lenguaje *técnico* o de aquel, no violento, del sentimiento, eso no le importa a la filosofía» (LP, p. 78). Pues toda esta vida real y posible no le propone jamás sino una exterioridad y una alteridad *relativas*; su reflexión no solamente sabe que sale y se nutre de esta vida, hasta puede, quiere y debe también «comprenderla en su *no-filosofía*» (LP, p. 77), sin olvidar incluso «que aquel que ella entiende así no se entiende a sí mismo de esta manera» (LP, p. 78). A la simple «búsqueda de la Verdad» (LP, p. 89) que es la definición inicial de la intención filosófica, nada puede ser ajeno, menos aun opuesto: «la vida, la religión, el sentimiento, la acción» (LP, p. 90), todo eso para ella ha de entenderse y asumirse *dentro* de un proyecto de coherencia razonable cuya radicalidad e integralidad no puede(n) excluir nada *a priori*. Las actitudes particulares y/o parciales se hallan por principio a la vez reconocidas, comprendidas y relativizadas dentro del pensamiento reflexionado de la totalidad sensata.

Pero al confrontar así la reflexión (filosófica) con la alteridad solamente objetiva y relativa del conocimiento (científico), de la acción (política) y de la creación (poética), corremos el riesgo, al parecer, de mantenernos, conscientemente o no, bajo el yugo y la dominación de lo absoluto: la filosofía amenaza no aparecer aquí sino en su potencia *integrativa*, pensamiento especulativo fundamentalmente capaz y deseoso de incluir y asimilar, reducir e identificar, vencer y absorber cualquier exterioridad y cualquier alteridad dentro de su autocomprensión sistemática. No en vano se había declarado «primera categoría de la filosofía» la coextensividad sistemáticamente puesta en obra del ser y del pensar, de la condición mundana y de la

libertad humana, de la totalidad sustancial y de la negatividad subjetiva, que define la filosofía especulativa: «la comprensión del todo es comprensión de sí, la comprensión de sí es comprensión del todo» (LP, p. 342). Sin embargo, es precisamente frente a esas pretensiones totalizantes de una teoría que declara impensable y sin interés cualquier afuera irreductiblemente exterior como puede surgir en toda su fuerza un rechazo radical, una alteridad que se debe calificar como *absoluta* justamente porque su oposición se halla «a la medida del discurso negado» (LP, p. 60). Al dogmatismo de una razón que se erige en mensura integral y necesaria del ser responde, «con (todo) conocimiento de causa» (LP, pp. 61 y 362), el dogmatismo estrictamente correlativo de la *violencia pura*, aquella de una libertad que rehúsa la tiranía del logos absoluto y se rebela contra ella en nombre ya sea de un hacer meramente creador que no quiere ni comprender ni comprenderse (obra) o bien de un «proyecto que se acepta» (LP, p. 389) en la angustia como ineluctablemente destinado al fracaso (finito). En breve: «a la razón separada de la vida» —porque se conforma con entenderla especulativamente— «se opone la vida rehusando la razón» (LP, p. 396) y su dominación integradora.

¿Qué puede enseñarnos este rechazo violento de la comprensión razonable? En primer lugar, que este debate entre filosofía y no-filosofía o entre razón y violencia es un asunto de *hombres* vivientes: «es el sentido mismo de la rebeldía en contra del absoluto que remite la filosofía a su humanidad». Y esta humanidad del hombre —y de la filosofía misma— se nos muestra con ello irreductible a la simple satisfacción —¿narcicista?— de la mera teoría especulativa, la cual no «es sino una de las posibilidades del hombre» (LP, p. 344): «la obra muestra, la finitud demuestra que el hombre no es esencialmente saber... y que la satisfacción mediante el discurso no es sino una posibilidad que el hombre puede rechazar» (LP, p. 394). Si bien es verdad, dicho de otro modo, que el hombre ha de ser considerado «razonable», es en el sentido estricto de «capaz de razón», una capacidad que implica rigurosamente que «él no es la razón

misma y permanece potencialmente violento» (EC 2, p. 385). Y esta violencia, que amenaza siempre (re)surgir, frente a y en contra de la cual ha de conquistarse siempre de nuevo la voluntad razonable, tiene dos caras que no pueden ni deben ser confundidas: la primera es aquella que nos presenta la factualidad contingente, jamás plenamente dominada ni dominable, de las condiciones objetivas finitas; violencia relativa y objetiva inherente a la existencia concreta, mundana y sociohistorica de los hombres. Y la segunda, probablemente más radical y vertiginosa, es aquella de una voluntad que puede oponerse libremente —«el hombre puede siempre detenerse» (LP, p. 427), «por todas partes el hombre puede *cerrarse*» (LP, p. 442)— a la coherencia razonable y a las exigencias del sentido; la *obra* muestra que el hombre puede escoger vivir dentro de un hacer sin sentido, sin querer en absoluto tomar a su respecto la más mínima distancia crítica, rehusando toda posibilidad de juicio y de orientación razonable.

He aquí algo que debe conducirnos a precisar mejor la esencia y el significado de la opción y del compromiso filosóficos. En tanto enfrentada, primero, al rechazo siempre posible —e irrefutable en simple razón racionando— del discurso coherente, la filosofía se halla invitada a descubrirse, reconocerse y afirmarse como actividad fundada en una *libre* decisión: «voluntad coherente de coherencia» (PR, p. 56), es consciente de que excluye, al mismo tiempo que lo entiende, el rechazo violento de la razón. A diferencia de la libertad-razón del *absoluto*, experimenta y piensa la distancia imposible de colmar entre la razón y su *otro* absoluto.¹⁶ Pero, por otro lado, frente a los límites y los desafíos de la condición siempre finita del hombre, le toca comprenderse y desplegarse en la historia como filósofo jamás acabado y siempre militante: discurso-acción o filoso-

¹⁶ Lo cual constituye, como lo explica G. Kirscher, una salida del sistema (del) absoluto, pero como desde dentro, «reintroduciendo en el discurso total la alteridad radical

fía-praxis, lucha entonces, no para excluir, sino para asumir, reducir y transformar, comprendiéndolo, aquel aspecto de la condición que resiste objetivamente al proyecto sensato de una razón haciéndose mundo efectivo.

Al anoecer de una larga historia e instruida por el enfrentamiento radical que opone de manera irreconciliable la coherencia absoluta y la violencia pura, la filosofía termina por reconocer que no es necesaria sino solamente *posible* y que esta posibilidad remite a una opción primera —racionalmente injustificable como tal— a favor de la universalidad razonable y en contra de la violencia de la particularidad encerrándose en sí misma: «esta decisión es libre, no es parte del discurso que procede de ella, ella es el principio absoluto» (*LP*, p. 61). No hay nada que pueda legitimar en razón ontológica esta opción a favor de la razón, opción mediante la cual el ser razonable y finito que es el hombre se obliga libremente, «en conocimiento de causa y sin mala conciencia alguna» (*LP*, p. 64) a la coherencia en busca de sentido. Esta autodeterminación de la libertad a la razón es el presupuesto único e insuperable del gesto filosófico que se entiende ahora como «voluntad de comprender y de comprenderse» que «no presupone entonces nada más que esta voluntad radical de (auto)comprensión» (*PR*, p. 29). Ahora bien, es dentro y en contra de la violencia objetiva de la condición histórica finita donde ha de inscribirse, desplegarse y verificarse esta opción primera y fundadora.

Clarificada así para sí misma, esta libre voluntad de (auto)comprensión razonable puede recoger y desarrollar en su sentido lógico todo el proceso histórico de la empresa filosófica. A partir de las

de su otro, reabriendo en el corazón del discurso absoluto la desgarradura que el absoluto cree colmar, la distancia que aparta al hombre de sí mismo en el corazón de su libertad, la cual es libertad para el discurso y la razón, pero también potencialmente para el silencio y la violencia» (*FVM*, p. 296).

actitudes esenciales en las que se expresa la vida de los hombres de pie en el mundo de su situación histórica, le toca elaborar las *categorías* fundamentales —y sus repeticiones concretas— que permiten organizar y articular en discursos coherentes esta diversidad de experiencias humanas. Desplegada y comprendida en su desarrollo sensato, esta «sucesión de los discursos coherentes del hombre» (LP, p. 72) deja emerger en su coherencia paradójica la esencia del discurso razonable o del filosofar: en él, gracias a él, dentro de la finitud y de la relatividad parcialmente insuperables de su condición temporal siempre situada, la libertad razonable «apunta a la presencia, a la eternidad, a la esencia del hombre y del mundo» (LP, pp. 76-77). Y al expresar de manera autoconsciente este «logos del discurso eterno dentro de su historicidad» (LP, p. 77), la *Lógica de la filosofía* nos enseña y nos muestra que el filosofar es simultáneamente múltiple e inagotable en sus realizaciones, pero uno y el mismo en y a través de su intención fundamental.

Podemos expresar esta esencia del filosofar diciendo que se comprende finalmente como «actividad libre dentro de la condición» (PR, p. 51) del hombre en tanto ser finito y razonable. En lo concreto mismo de su vida y de su historia, el filósofo es aquel que intenta «comprender no solamente su situación, sino también su comprensión de la situación» (LP, p. 67). Y sabe que esta autocomprensión proviene de una decisión, la opción de una libertad que, al querer ser razonable, se descubre y se reconoce como fundamentalmente *abierta* «al mundo dentro de la Verdad, igual como el mundo le está abierto dentro de la acción, que es la creación del sentido del hombre por el hombre y la culminación concreta del sentido» (LP, p. 439). Ya no solamente la autoconciencia histórica del absoluto entendiéndose como desarrollo inmanente de la razón-libertad a partir de la *discusión* griega, sino la autocomprensión del sentido, que remite por un lado al fondo de la creación poética y a la decisión de la libertad finita, y por el otro a la realización práctica (acción) y a la actualización vivida (sabiduría) de la forma razonable. Volviendo siempre

de nuevo a empezar, dando lugar a repeticiones sin fin, este tipo de filosofar que libera al individuo para la Verdad universal del Todo, se queda en eso mismo, un acto o una actividad siempre por retomar y reactualizar: apertura teórica y práctica al sentido de la presencia reconocida en el corazón mismo de la «vida en el mundo que es mundo en la seguridad de la razón» (*LP*, p. 442).

El único *otro* absoluto de dicha razón autoconsciente es entonces la violencia desnuda de una libertad que rechaza tajantemente cualquier perspectiva de universalización razonable. Este gesto, siempre posible, no se puede refutar ni recuperar y en cuanto tal queda radicalmente exterior al sentido que presupone la opción por el sentido: «solamente para el filósofo tiene razón Sócrates en contra de Calicles» (*PR*, p. 11). De por sí, no llama a ningún diálogo imposible, no remite a ninguna tentativa (vana) de superación reconciliadora e integrativa: frente a él no vale sino el rechazo opuesto, en la (buena) conciencia de que la filosofía se instituye y constituye gracias a la decisión inversa, a favor de la universalización razonable y en contra de los particularismos violentamente encerrados en sí mismos. Sin embargo, esta oposición serena y sin concesión alguna a la opción violenta entendida y rechazada en su alteridad irreductible no lleva en absoluto a desconocer ni a huir de la violencia efectiva, objetiva y relativa que afecta la condición finita. Pues si quiere positivamente la realización de la razón y la eliminación de la violencia, para eso el filósofo se halla remitido a la *historia* concreta, una historia por pensar y hacer a la vez; en ella, la razón sigue siendo una tarea práctica no menos que una visión teórica y la voluntad del hombre de «comprenderse dentro de su mundo» es idénticamente voluntad de «realizarse en una acción transformadora que le revele el mundo y a sí mismo» (*EC 2*, p. 419).

La voluntad de sentido razonable es lo que caracteriza la intención fundamental de la filosofía; y no puede sino excluir cualquier voluntad de violencia, no puede sino apartarse decididamente y para siempre de esta opción que rechaza y a la cual se opone. Pero este

rechazo tajante no ha de ser confundido con el purismo idealista de una simple no-violencia exánime y pasiva. Pues lleva más bien, a la inversa, a enfrentar mejor, de manera a la vez serena y militante, *todos* los aspectos todavía objetivamente violentos y no-razonables de la realidad. Sigue(n), en efecto, la violencia objetiva y relativa, la dureza de las condiciones, la opacidad que resiste y pone obstáculos de hecho al proyecto sensato de efectuar la razón como mundo. Pero la razón puede y debe enfrentar esta(s) resistencia(s), intentando reducirla(s) en la medida de lo posible, esforzándose en discernir y descifrar en ella(s) lo que puede tener vocación de razón. El pensamiento-acción razonable se ejerce en el corazón de esta violencia de las condiciones y de la condición, pues su campo es la totalidad de lo que es; no se conforma ni con comprenderla, ni con rechazarla, pues trata de transformarla, convirtiéndola en *cuerpo* de la razón, de una razón que se hace más y mejor acorde con el mundo que ha de impregnar.

El filosofar weiliano, como se ve, es inseparablemente teórico y práctico, se despliega conjuntamente como categoría y como actitud, como forma y como contenido, como sentido (discurso que entiende toda comprensión y sí mismo) y como sabiduría (vida informada por el discurso y que se concilia con él). En todos estos aspectos, se trata siempre fundamentalmente de *lo mismo*, es decir, a fin de cuentas, del «acto de una libertad reconciliada con la razón, en la exclusión explícita, consciente y comprendida de la violencia como sinrazón».¹⁷ Bajo este punto de vista, nos dice Weil, para quien se ha decidido así a la razón en tanto exigencia de sentido universal y concreto, la filosofía «es todo, porque, en ella solamente, su vida —de la cual sabe que no consiste en la inmediatez del sentimiento— recibe su *sentido*, en todo lo que es, en todo lo que es el todo de las actitudes concretas: la poesía se encuentra en ella y la condición, la

¹⁷ Kirscher, G. *FVM*, p. 52.

razón y el corazón, la acción y la personalidad, el sin-sentido y el deber, y la tarea que se ha propuesto este hombre es pensarlas juntas en su situación concreta con miras a su realización» (*LP*, p. 430). Irreductiblemente finita y condicionada, la libertad se decide voluntariamente —se autodetermina— a la coherencia infinita del discurso razonable que le abre y le revela tanto el sentido de la acción como la verdad del mundo, permitiéndole ubicarse y orientarse satisfactoriamente dentro del «todo de la realidad» (*PR*, p. 23). Entre libertad, razón y totalidad, la relación es orgánica, pero sin confusión ni identificación: la libertad es el fundamento de la filosofía en tanto opta por la coherencia razonable, mientras que la razón es el resultado de este acto que se obliga a ver la totalidad en tanto estructurada y propuesta a su información y transformación sensata. El pensamiento sigue siendo sistemático, pero con una sistematicidad internamente abierta y dividida: «El universal existe y es *uno*; pero se muestra bajo dos aspectos, como Libertad y como Verdad. Esta es la dualidad más profunda del discurso...».¹⁸

7.5. *¿Hacia otra coherencia?*

*El Otro-dentro-del-Mismo no aliena
el Mismo, sino que lo despierta.*

E. Lévinas.

He intentado esbozar lo más justamente posible algunos rasgos mayores del filosofar según Weil. Quisiera, para terminar, dejar simplemente que surjan dos interrogantes de fondo que podrían invitar

¹⁸ *LP*, p. 442 añade: Esta dualidad sin contradicción, donde Libertad (del hombre) y Verdad (de la realidad) se remiten en una trascendencia recíproca sin fin, es probablemente la razón especulativa del «kantismo posthegeliano» de Weil, entendido precisamente como «travesía de Hegel a partir y en dirección de Kant; pero de un Kant transformado él mismo por esta travesía» (Kirscher, *G. CEW* 5, p. 88).

y orientar hacia una manera ligeramente distinta de enfocar la coherencia razonable. (1) Al tratar de demarcar y apartarse de la totalización onto-teo-lógica que caracteriza el espíritu hegeliano, Weil subraya que la filosofía proviene del sin-fondo de una voluntad libre de autocomprensión que sabe también reconocer «la existencia de otra cosa y otra cosa valedera» (en *Revue de métaphysique et de morale*, 1950, p. 447). ¿No habrá en eso la admisión implícita de cierta *doble verdad*? Al lado del discurso filosófico e irreductible a su *verdad*, habría también la *verdad* propia y específica del conocimiento y/o de la acción, del sentimiento y/o de la fe, etc.; pero ¿por dónde buscar entonces el camino de cierta unificación radicalizante? (2) Por lo demás, la definición de la filosofía como comprensión del todo y de sí mismo dentro del todo, ¿acaso no nos remite, si no a la onto-teo-logía, por lo menos a cierto *teoricismo* hegeliano para el que el ideal sigue siendo griego, apuntando a la presencia total vista y comprendida en el conjunto de sus articulaciones inteligibles? Este teoricismo podría ir a la par con el dualismo anteriormente señalado: pues ver, solamente ver, ¿acaso no es mantenerse exterior al espectáculo que uno ve y se da, rehusando participar efectivamente en aquello mismo que se trata de entender y comprender desvelando su sentido? Y haría falta también preguntarse si no se podría mantener en eso cierta violencia oculta, inherente a la búsqueda de una visión totalizante y dominadora.

En vez de afinar y refinar la exégesis del pensamiento weiliano al respecto —y sin negar en absoluto la utilidad de este tipo de trabajo— me arriesgaré más bien a esbozar brevemente, a partir de allí, una manera más personal —distinta; ¿opuesta?— de pensar y practicar la actividad filosófica. (1) En cuanto al primer punto, me atrevería con gusto a sostener que, para quien trata de ser verdaderamente filósofo, *nada* puede escapar ni quedarse ajeno o exterior al cuestionamiento integral y radicalizante que intenta ser la filosofía. Por supuesto, nadie está obligado a filosofar; y las jerarquías están lejos de mi propósito. Pero para quien acepta entregarse sin reticen-

cia *a priori* al demonio de la interrogación razonable, esta no puede sino invadir tendencialmente todo: el cuerpo y el corazón, la experiencia y el pensamiento, la teoría y la práctica, las condiciones y el sentido, la tradición y la modernidad... Pues el hombre es uno y una la realidad viva y multiforme que intenta cuestionar, pensar y transformar a la vez. (2) Esta actitud por principio unificada e integral no puede en absoluto ser confundida con el fantasma de una totalización de tipo especulativo. En primer lugar, porque no se reduce a una mera teoría, sino que trae consigo lo que se puede llamar un pensamiento-pasión-acción que implica el recogimiento del hombre integral en busca de su realización de verdad en la historia. Después y sobre todo porque, en tanto actitud fundamentalmente de deseo y de interrogación, ella no deja de destruir las clausuras de seguridad para mantenerse sanamente *abierta* a las sorpresas de la contingencia y a las heridas de la alteridad. Esta contingencia, en efecto, y esta alteridad, lejos de representar una violencia alienante que la razón debería excluir y expulsar o bien reducir y asimilar, significan más bien la irrupción vivificadora y liberadora de lo imprevisto y de lo desconocido que interpelan la autonomía razonable prohibiéndole afortunadamente encerrarse violentamente en sí misma.

Capítulo Octavo

Frente a lo intolerable

*Aquello de lo que uno no puede hablar es también
aquello de lo que uno no puede dejar de hablar.*

M. de Certeau.

La reflexión filosófica que intenta comprenderse a sí misma no puede dejar de pensar —no de conocer— la idea de sentido y de presencia en tanto orientación heurística de la vida a la vez activa, teórica y *espiritual*. Lo que Aristóteles ha formulado como la vida buena compartida, lo que Kant ha expresado con el «reino de los fines», lo que Hegel ha tematizado con el contenido del reconocimiento recíproco, Weil lo intenta recoger y retomar con la articulación orgánica y compleja de la Acción, del Sentido y de la Sabiduría, esas tres últimas categorías que configuran juntas el lugar donde se establece conscientemente quien escribe la *Lógica de la filosofía*. Ahora bien, así como subsiste en el pensamiento de Weil, aun después de la crítica hegeliana, el horizonte (kantiano) a la vez límite y regulador, ideal y presente, de un mundo (humano) que anhela su cumplimiento espiritual a través del respeto vigilante de la alteridad irreductible,¹ tam-

¹ Ver, por ejemplo, la manera como H.B. Vergote caracteriza el espíritu: «posibilidad que tiene el ser humano de reconocer y respetar la alteridad de aquello con que se relaciona y sobre que puede ejercer su acción, ya sea que se trate de la naturaleza o bien del prójimo» («Espíritu, violencia, razón». *Études*, marzo de 1987, p. 368).

bién perdura en su reflexión, para ser pensada sobre aquel telón de fondo positivo, la idea de cierta manera correlativa, no menos extrema pero de signo inverso (negativo), del mal radical que prefiere llamar *violencia*, una violencia que se debe mirar de frente y que ha de ser pensada lo más lúcidamente posible si se desea oponerse a ella. Vamos a tratar de aproximarnos a esta idea y de aclararla en la medida de lo posible a través de lo *intolerable* que trae consigo.

La palabra *intolerable* remite a una doble connotación fundamental que ya se encuentra en el verbo *tolerar*: lo intolerable es a la vez lo que uno no puede (o ya no puede) sufrir pacientemente y lo que no se puede (o ya no se puede) autorizar o excusar.² Fenomenológicamente, evoca el peso insoportable de un sufrir (*pathos*) cuyo exceso vertiginoso y desmesurado arrastra a quien lo experimenta hacia un umbral crítico decisivo donde parece que todo se va a derrumba.³ Y se revela con eso portador de preguntas radicales, tan imposibles de evitar como de contestar *objetivamente*: ¿qué es lo que se descubre así de repente insoportable e inadmisibile? ¿Quién y en nombre de qué puede declarar este fin de la tolerancia? Hacia dónde nos llama y nos conduce este giro?

Estas preguntas, de cierta manera, son inherentes a la condición humana, tan antiguas sin duda como las quejas de Job o el canto trágico de los griegos. Y vuelven a aparecer sin fin, bajo forma religiosa, poética o filosófica, cada vez que una vida se halla «cuestionada por el dolor».⁴ Intentaré no quitarles esta profundidad y

² El diccionario Littré señala con razón que «en tolerar hay un fondo de indulgencia; en sufrir, un fondo de paciencia».

³ G. Bataille es probablemente quien con más intensidad ha experimentado y expresado esta tensión como constitutiva del existir humano: «el ser se nos da —escribe— en una superación *intolerable del ser, no menos intolerable que la muerte*» («Prefacio a "Madame Edwanda"»). En *Oeuvres complètes*, Gallimard, t. III, p. 11).

⁴ Malraux, A. *Antimémoires (AM)*, Gallimard, p. 573. En Dostoievski es donde Malraux halla este cuestionamiento trágico, el más acuciante desde Shakespeare: «¿Qué haces en la tierra donde reina el dolor?» (ibídem, p. 572). Y Malraux señala con razón que «cualquier vida se vuelve misterio apenas es cuestionada por el dolor» (ibídem, p. 573).

esta universalidad, sin olvidar además que (re)surgen radicalizadas e intensificadas a partir de un siglo en el que la violencia ha sabido hacerse eminentemente cultural y racional,⁵ un siglo que «en treinta años ha conocido dos guerras mundiales, los totalitarismos de derecha y de izquierda, los genocidios de Auschwitz y de Camboya, siglo que se termina en la obsesión del retorno posible de todo aquello que significan estos nombres bárbaros».⁶ He aquí, de hecho, «nuestro contexto» —histórico, sociopolítico, cultural—, un contexto que no puede sino afectar hasta en lo más íntimo y lo más profundo nuestras interrogantes personales: «¿cómo filosofar, cómo escribir en el recuerdo de Auschwitz, en el recuerdo de aquellos que nos han dicho, a veces en apuntes enterrados en los hornos crematorios: “sepan lo que ha pasado, no lo olviden jamás, pero al mismo tiempo jamás sabrán efectivamente”?».⁷

Por razones de claridad didáctica —en parte artificial, debido al aspecto complejo y entretelado de la realidad viva—, distinguiré tres grandes vectores de aproximación y de cuestionamiento de lo intolerable. El primero evocará sobre todo la pesadez *horrible* de un sufrimiento sin razón; el segundo se dirigirá hacia la perversión *diabólica* de una voluntad de odio; el tercero, por fin, nos llevara hacia

⁵ Weil es quien mejor nos ha mostrado y enseñado que la racionalidad moderna ha de ser distinguida de la razón sensata: «Lo que caracteriza el mundo moderno es su racionalidad. No es razonable este mundo, pero sí es racional y se quiere cada vez más racional» (PR, p. 248). Algo que recuerda también H.B. Vergote: «La violencia contemporánea es de cultura y es eminentemente racional» (art. cit., p. 364).

⁶ Lévinas, E. «Paix et proximité». *Cahier de la nuit surveillée* (CNS) dedicado a su pensamiento, Verdier, pp. 334-335. Formulación casi idéntica en *Noms propres*, biblio-essais, p. 7.

⁷ Blanchot, M. En: *Textes pour Emmanuel Lévinas*, J.M. Place, París, 1980. Blanchot añade: «Este pensamiento atraviesa y sostiene toda la filosofía de Lévinas; nos lo propone sin decirlo, más allá de y previamente a cualquier obligación». De otro modo, se sabe que también la filosofía de Weil trata de pensarse como respuesta al desafío-límite de la *obra* hitleriana.

la organización *sin sentido* del vivir-juntos de los hombres. En el centro, pues, la pregunta más abismal, aquella de una violencia *pura*, humana, más que humana; rodeada por las aporías de una objetividad natural experimentada *como si* fuera dotada de intenciones malignas por un lado y de un orden cultural sufrido *como si* fuera un destino meramente exterior y alienante por el otro. Llamados diversos a discernir y a juzgar,⁸ a enfrentar y a «hacer retroceder»⁹ lo intolerable bajo todas sus formas distintas.

8.1. El horror del sufrimiento

*El horror pone al revés la subjetividad
del sujeto, su particularidad de ente.*

Es la participación al «hay».

E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, p. 100.

Si se admite, con Spinoza, que el *conatus essendi* constituye la tendencia más profunda y más íntima de la realidad y que cada cosa, en cuanto puede, se esfuerza en perseverar en su ser,¹⁰ la experiencia del sufrir y del dolor no puede ser vivida ni percibida sino como horror. Parece, en efecto, que *cae* sobre el hombre algo que viene de afuera, algo que lo afecta y que excede absolutamente su poder. Y *eso* mismo se experimenta y comprueba como intrínsecamente contradictorio con el impulso positivo, con la tendencia a crecer y desplegar sus potencialidades que la vida pone en el corazón del ser viviente: al aplastar al sujeto humano y su voluntad de potencia, al

⁸ En la conciencia, por lo demás, de que «si el juicio es el riesgo de la razón», «a lo que ella se expone, necesariamente, es a hallarse juzgada» (Nancy, J.L. «Dies irae». En: *La faculté de juger*, Minuit, 1986, p. 21).

⁹ Labarrière, P.J. *Dieu aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, p. 238.

¹⁰ Spinoza, B. *Ética*, III, 6. Le falta tal vez a este *perseverar* la idea (nietzscheana) más positiva de un crecer y de un superarse.

hacerlo girar inexorablemente al pasivo, este sufrir (indisociablemente dolor y pasividad) aparece como intolerable porque «opri-me al hombre en su cuerpo, su corazón o su dignidad», porque lo afecta sensiblemente como algo «exterior a su voluntad».¹¹

Evidentemente son múltiples y diversas las maneras de experimentar y describir este *peso* de la existencia aguantada. La angustia puede asaltarnos, quitándole a cada cosa su apariencia de realidad y dejando que aparezca el abismo de la Nada en cuyo umbral se mantiene, sin (querer) verlo, el mundo óntico en su conjunto.¹² Puede ser también el aburrimiento que nos invade e impregna, abriéndonos a la vanidad del mundo en la indiferencia absoluta de la melancolía.¹³ A no ser que sea una *náusea* atroz que provoque irresistiblemente en nosotros la impersonalidad anónima de un existir sin existente(s), la neutralidad impenetrable e inexorable de un *hay* oscuro y silencioso que nos obsesiona y amenaza.¹⁴ La vida entonces se vuelve y no puede ser percibida sino como adversa y hostil: el cuerpo sufrido, la naturaleza ajena, las condiciones materiales embrutecedoras, todo concurre a aplastarnos y a volver inaguantable la existencia. En esos «caminos de noche» aparentemente sin salida, «la humanidad del hombre que sufre se halla sumergida por el mal».¹⁵

¹¹ Labarrière, P.J. Ob. cit., p. 231.

¹² No hago sino aludir desde lejos a los análisis justamente clásicos de Heidegger en *Ser y tiempo* así como en *¿Qué es la metafísica?*

¹³ Nadie ha sabido mejor que Baudelaire evocar este *spleen*: «Quand le ciel bas et lourd pèse comme un couvercle Sur l'esprit gémissant en proie aux longs ennuis Et que de l'horizon embrassant tout le cercle Il nous verse un jour noir plus triste que les nuits...». Remito implícitamente a los análisis de J.L. Marion en *Dieu sans l'être*, especialmente en el capítulo 4 («El revés de la vanidad»).

¹⁴ Esta temática se refiere evidentemente a E. Lévinas. Cf., por ejemplo, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AE), M. Nijhoff, p. 209: «El hay es todo el peso que pesa la alteridad soportada por una subjetividad que no está en su fundamento».

¹⁵ Lévinas, E. «El sufrimiento inútil», en el Cahier ya citado de *La Nuit surveillée*, p. 330; Lévinas escribe al respecto que «lo insoportable no se aguanta».

Frente a esta pesadez, hasta esta violencia y tristeza, de la finitud, no es muy difícil entender la afirmación de Gisors en *La condition humaine*: «muy pocas veces puede un hombre soportar, ¿cómo decir?, su condición de hombre...». ¹⁶ Para poder hacerlo sin ceder a la atracción de los impulsos de muerte, para convertir en afirmación sensata esta prueba radical, hace falta acceder a una actitud distinta: la que se pone, por ejemplo, a la escucha del Ser y de su reivindicación a través de la revelación de la Nada, o aquella que deja la melancolía abrirse y abrirnos «la distancia» del respeto en el cuestionamiento hasta de la «diferencia ontológica». ¹⁷ Pero más significativas todavía me parecen dos maneras casi inversas de *replicar* positivamente a las tendencias morbosas y nihilistas que despierta y suscita casi inevitablemente en nosotros la aproximación de lo insoportable: una que apela a la potencia de la Vida, la otra que prefiere remitirse a la debilidad exigente del Otro (hombre).

Dolores físicos extremos y soledad espiritual radical se han conjugado sin piedad, como se sabe, para hacer de la vida de Nietzsche «un peso terrible» del cual, como llega a confesarlo en una carta, «ya me hubiera liberado hace tiempo si este estado de sufrimiento casi absoluto no sirviera para los intentos y las experimentaciones más ricos doctrinalmente en el campo espiritual y ético». ¹⁸ Lo que permite resistir victoriosamente a la tentación insidiosa del suicidio es entonces un amor primordial por la vida, ¹⁹ lo suficientemente fuerte

¹⁶ *La condition humaine*, Gallimard, p. 270.

¹⁷ Aquí también me refiero a J.L. Marion (ob. cit. pp. 11 y 70) que intenta despedirse de la problemática ontológica gracias al amor (del que la *melancolía* es la cara negativa). No estoy convencido, sin embargo, de que la melancolía salga fuera del ser como lo afirma; y siento cierta desconfianza frente al triunfalismo algo fácil de la salvación por el amor...

¹⁸ Carta a Eiser de enero de 1880.

¹⁹ Amor admirablemente atestiguado en la confidencia del 14 de enero a Malwida von Meysenburg: «ningún sufrimiento ha podido ni podrá jamás llevarme a sostener un falso testimonio en contra de la vida».

como para permitir al espíritu formarse y fortalecerse hasta en la enfermedad, haciendo «del gran dolor el último liberador del espíritu». ²⁰ Y es precisamente esta experiencia vivida y sufrida la que la doctrina del eterno retorno intenta traducir teóricamente. En un primer momento, de hecho, el retorno, que se evoca como eterna repetición retornando a lo mismo, se muestra como «el peso más pesado» y más aplastante para la voluntad: «¿acaso no te echarías al suelo, gimiendo y maldiciendo al demonio que te hablaría de esta manera?». ²¹ Sin embargo, añade el mismo texto, «en caso de que te hubiera sucedido vivir un instante formidable, he aquí que este mismo pensamiento se metamorfosearía y te transformaría, haciendo de ti, tal como eres, otro ser». Y es que, a la inversa exacta del sufrimiento morboso que anhela solamente la desaparición de lo que lo hace sufrir, la alegría trágica, en cuanto ella, quiere la *eternización* sin fin de todo lo que sucede: «¿Les ha sucedido ya decir Sí a una alegría? ¡O amigos míos!, entonces han dicho sí también a cualquier dolor..., entonces han querido que todo vuelva». ²² Únicamente la fuerza ligera del niño maravilloso, no aquella ambigua del camello ni siquiera del león, es capaz de decir este sí creador a la idea terrible del retorno eterno que, a la inversa, sumerge en la nada a aquel que no puede sino sufrirla pasivamente. Lo intolerable, entonces, ya no se *soporta* ni siquiera se *asume*, sino que se aligera porque lo atraviesa y metamorfosea una afirmación creadora sin reserva ni reticencia alguna, una «aprobación jubilosa de la existencia en todas sus formas». ²³

²⁰ *Die fröhliche Wissenschaft*, prefacio, § 3. La fórmula, además, me parece ambigua por demasiado concisa; pues no es el dolor por sí mismo lo que libera, sino el mismo espíritu que se libera en la medida en que sabe acogerlo de manera creadora, haciendo así de él el lugar de su liberación.

²¹ *Die fröhliche Wissenschaft*, § 341; a este texto fundamental remite también la cita siguiente.

²² *Also sprach Zarathustra*, libro 4 («El canto de la embriaguez»).

²³ Rosset, C. *La force majeure*, Minuit, p. 74.

En su grandeza excepcional y heroica, esta perspectiva queda ligada a una relación demasiado individual con la vida. Y podemos preguntarnos si el sufrimiento que evoca no se hace más intolerable todavía cuando es el otro o el prójimo quien desaparece, haciéndonos comprobar con su ausencia el vacío mortal de la falta de amor.²⁴ Más radicalmente incluso, ¿no serán el sufrimiento, la enfermedad o la agonía del otro hombre lo que nos afecta y nos hiere en lo más profundo, siendo este mal del otro siempre más insoportable que el mal que me sucede?²⁵ Se conoce al respecto la rebeldía de Ivan Karamazov,²⁶ retomada en términos casi idénticos por el Doctor Rieux de Camus.²⁷ Y análoga es también la actitud fundamental de la Juana de Peguy, que «no puede aguantar los gritos de los niños»²⁸ hambrientos. Más allá del horror absurdo y anónimo del simple *hay*, el com-padecer abre al orden interhumano y a su significado ético: despertado, habitado, penetrado por el sufrimiento del prójimo, el sujeto siente la responsabilidad del uno-por-el-otro que lo invade y lo inviste, «introduciendo un sentido en el sin-sentido del hay».²⁹ Y el impulso mismo del conatus con sed de vida y de sí mismo puede entonces invertirse en generosidad gratuita, en preocupación y temor por el otro, en «miedo por todo lo que mi existir, aun con su

²⁴ Este desierto mortal de la vida sin amor ha sido admirablemente evocado por Éluard: «Je voulais désunir la vie Je voulais partager la mort avec la mort Rendre mon coeur au vide et le vide à la vie Tout effacer qu'il n'y ait rien ni vitre ni buée Ni rien devant rien derrière rien entier J'avais éliminé le glaçon des mains jointes J'avais éliminé l'hivernale ossature Du voeu de vivre qui s'annule» (*La mort, l'amour, la vie*).

²⁵ Labarrière, P.J. Ob. cit., p. 243.

²⁶ «Si la voluntad divina implica el suplicio de un niño inocente, yo me despido». Citado por Malraux (*AM*, Gallimard, p. 570) que ve ahí «la única respuesta, desde el Sermón de la montaña, a la barbarie sagrada del Libro de Job» (ibídem, p. 573).

²⁷ «Me negaré hasta la muerte a amar esta creación en la cual niños se hallan torturados» (*La Peste*, Gallimard, p. 199).

²⁸ *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, Gallimard, p. 24.

²⁹ Lévinas, E. En Lévinas, E. *Qui êtes-vous*, La Manufacture, p. 91.

inocencia intencional y consciente, puede traer de violencia y asesinato»;³⁰ pues hasta la simple reivindicación de «mi sitio bajo el sol» (Pascal) ¿no constituirá una falta de apertura y de acogida del otro como «huésped que me pone en mi sitio»?

Tal vez una referencia, aun demasiado breve, a la figura emblemática de Job y a su interpretación actual³¹ permita recoger lo esencial de esta primera aproximación. Job representa la experiencia del mal en lo que este posee de excesivo y aplastante. Mal simultáneamente físico (enfermedad, sufrimiento) y moral (abandono) que afecta al hombre entero, carne y espíritu, sin distinción, y lo lanza al abismo de la angustia: «el mal físico es la profundidad misma de la angustia y la angustia, con su agudeza sensible, es la raíz de todas las miserias sociales, de todo el desamparo humano: de la humillación, de la soledad, de la persecución» (DQVI, p. 196). Sentido en carne propia como resistencia no integrable, no sintetizable, no justificable, hace estallar el orden y el sentido de la inmanencia mundana: con su heterogeneidad absoluta, irrumpe como «una monstruosidad, lo de por sí ajeno que cuestiona absolutamente» (ibídem, p. 198). En los términos de Nemo, «el ser del mal es el horror que lanza el alma en el combate con el horror».³² Y, paradójicamente, un exceso tal, a través de la misma fractura que introduce dentro del hombre, deja surgir la irrupción y la interpelación de la trascendencia, pues se produce «en un retirarse que no puede sino abrir, siempre de nuevo, la Otra Escena».³³ Su malignidad misma, detrás de la cual «parece que se perfila una intención perversa —como si alguien

³⁰ Lévinas, E. *De Dieu qui vient à l'idée* (DQVI), Vrin, p. 262.

³¹ Remito a *Job et l'excès du mal*, Grasset, de Ph. Nemo, que leo, como se verá, siguiendo las huellas de Lévinas, E. «Trascendencia y mal». En: DQVI, especialmente pp. 195-207).

³² Nemo, ob. cit., p. 28.

³³ Ibídem, p. 196.

ajustara sus cuentas conmigo, como si hubiera malicia, como si hubiera alguien» (ibídem, p. 200) esforzándose en perseguirme y en hacerme daño— suscita en nosotros un odio que es ya, negativamente, nuestro despertar al Bien y nuestra espera de Dios: «El exceso del mal sería entonces también nuestra espera del bien —el amor por Dios» (ibídem, p. 203).

Al recordar y recoger elogiosamente esta interpretación sugerente de la figura de Job por Ph. Nemo, E. Lévinas no deja de señalar en ella, sin embargo, una especie de punto ciego; ella dejaría fuera de su aproximación el problema de la relación entre el sufrimiento propio (del Yo) y el sufrimiento ajeno que me afecta, sufrimiento que un Yo puede sentir por el sufrimiento del otro hombre (ibídem, p. 205). Es una tendencia significativa a *borrar* la dimensión propiamente ética e interhumana del sufrimiento, dimensión que se halla presente de manera explícita en el texto bíblico y fuera de la cual no puede darse ninguna relación auténtica con Dios: «Se quita al huérfano su campo, se saca su abrigo al pobre. Desde las ciudades se oye a los que mueren gimiendo, a los heridos pidiendo auxilio en un soplo. Y Dios se queda sordo a la queja...».³⁴ Más íntima a mí mismo que mi propia carne dolida y sufrida sería así mi «responsabilidad por el mal del otro hombre» (ibídem, p. 207), la interpelación del dolor ajeno que apela a mi compasión activa: «El hecho de que, en el mal que me persigue, me afecta el mal sufrido por el otro hombre, como si de entrada el otro hombre apelara a mí..., como si, antes de lamentarme de mi mal de aquí, me tocara responder del y por el otro, ¿no será eso, en el mal mismo, en la 'intención' de la cual tan exclusivamente en mi mal soy el destinatario, una brecha abierta por el Bien?... El horror del mal que se me dirige volviéndose el horror del mal en el otro hombre» (ibídem, p. 206). El espíritu, entonces, ya no habría de buscarse en la posición de sí por sí mismo, ni siquiera en la simple afirmación de la Vida, la escucha del Ser o el

³⁴ Job 24, 10-12.

recurrir a una trascendencia salvadora, pues consistiría esencialmente en «esta solidaridad y esta responsabilidad por todo y por todos —que no se pueden sin dolor» (ibídem, p. 205).

Lo intolerable se nos ha mostrado, en una primera aproximación, como la prueba del sufrimiento extremo y sin razón. Prueba que vuelve imposible y/o increíble cualquier teleología externa de una teodicea con su justificación racionalizante que intenta en vano explicar en y por un «plan de conjunto» suprasensible y escatológico «el mal que llena la tierra».³⁵ Insoportable, inadmisiblemente, inaceptable e injustificable, la violencia destructora de las condiciones (naturales y sociohistóricas) se da solamente por enfrentarse en un reconocimiento lúcido y una lucha resuelta que apunta(n) a reducirla y convertirla en la medida de lo posible. Actitud militante, indisolublemente teórica y práctica, inspirada por una exigencia de solidaridad interhumana, la única que le da su sentido propiamente ético: el combate racional en contra del sufrimiento es «el honor de una modernidad todavía insegura, todavía parpadeante, que se anuncia al final de un siglo de sufrimientos indecibles, pero donde el sufrimiento por el sufrimiento, el sufrimiento por el sufrimiento inútil del otro hombre, el justo sufrimiento en mí por el sufrimiento injusto del prójimo, abre el sufrimiento a la perspectiva ética de lo interhumano» (Lévinas, *CNS*, p. 332).

³⁵ Lévinas, E. *El sufrimiento inútil*, *CNS*, p. 334. Lévinas describe así este tipo de *teodicea* clásica que «se nos mostró de un golpe imposible» (p. 337) frente a los sufrimientos de nuestro siglo: «Reino de los fines trascendentes, queridos por una bondad benévola y vigilante, por la bondad absoluta de un Dios definido, de cierta manera, por esta bondad sobrenatural; o bondad esparcida, invisible, en la Naturaleza y en la Historia, cuyos caminos ella guiaría, dolorosamente por cierto, pero hacia el Bien. Dolor desde ahora sensato, subordinado de un modo u otro a la finalidad metafísica entrevista por la fe o la creencia en el progreso» (p. 333).

8.2. La perversidad de la destrucción

*Es un horror nuevo que aparece con la muerte
en los campos: desde Auschwitz, tener miedo
a la muerte significa también tener
miedo a algo peor que la muerte.*

Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*

Hemos considerado hasta ahora el horror de un mal sufrido pasivamente por el hombre. Nos toca ahora intentar mirar de frente una violencia más radical todavía, aquella de la cual el hombre es el sujeto responsable al mismo tiempo que la víctima, aquella que apunta precisamente, y de manera deliberada, a la perversión de su razón, el aniquilamiento de su libertad y la degradación de su dignidad; después de lo intolerable que aplasta al hombre, lo intolerable que habita en él hasta destruirlo, hasta revelarse en él como perversidad demoníaca o diabólica.³⁶

Para precisar esta segunda aproximación, tomaré como punto de partida el *mal radical* kantiano y la lectura de su problemática que nos propone Weil.³⁷ Para Kant, es un hecho de experiencia común que, en la historia humana, la tendencia al Bien, o sea al universal de la razón, se halla constantemente desviada por máximas malas que pervierten la conducta moral subordinando la exigencia razonable a móviles sensibles y al amor de sí mismo. Y esta tendencia hacia el mal —esta perversión que vuelve impuras todas nuestras intenciones haciéndoles admitir la inmoralidad— se muestra tan universal, tan profundamente arraigada en el hombre, que forzosa-

³⁶ R. Caillois la define como «transgresión consciente de la ley moral, de lo universal, de la razón» (en *AEW*, Beauchesne, p. 214). Definición análoga de H.B. Vergote (art. cit., p. 372): «conociendo la razón, voluntad perversa de contradecirla en sí mismo y de oponerse a ella en el otro».

³⁷ En el cuarto y último ensayo de PK.

mente ha de remitir a algún principio primero de corrupción: de una manera que se queda para nosotros insondable, en una decisión pre o extratemporal, mediante una opción «previa a todas las opciones» (PK, p. 166) empíricas, el hombre se ha dejado arrastrar a la perversión, «ha escogido la debilidad, querido el mal. Su naturaleza está corrupta, él la ha corrompido».³⁸ Sin embargo, por más imputable e inextirpable que se revele, esta *malignidad* de su corazón no se puede confundir con la *maldad* absoluta de un querer demoníaco que acogería el mal en cuanto tal y en pleno conocimiento de causa, que lo escogería «por amor al mal»;³⁹ pervertido, pero no intrínsecamente perverso, el hombre no es un ser diabólico. De ahí que su historia remita a una lucha sin fin entre el llamado de la razón y la tentación de la violencia, lucha sin garantía de victoria por cierto,⁴⁰ pero no sin esperanza razonable: nos hace falta mirar de frente esta radicalidad del mal en nosotros si queremos (re)ordenarnos al bien sin ilusiones, en la autoconciencia de que somos «malos y capaces de progresar, una vez que hemos reconocido al enemigo dentro de nosotros» (PK, p. 174).

Ahora bien, esta idea-límite de un rechazo intencional y deliberado de la exigencia razonable, o sea de una opción diabólica por la violencia pura, ¿se debe considerar efectivamente, siguiendo a Kant, humanamente imposible? ¿No hace falta, más bien, reconocer en ella una posibilidad humana, posibilidad de la que nuestra misma historia atestiguaría desgraciadamente que no es meramente ló-

³⁸ *Ibídem*, p. 155; con ello «la tentación se ha vuelto máxima mala» (p. 166).

³⁹ *Ibídem*, p. 160. En los términos de Kant: «Una razón liberada de la ley moral y, por así decirlo, perversa (una voluntad absolutamente mala), que erige en móvil la oposición a la ley misma, haría del sujeto un ser diabólico» (*La religion dans les limites de la simple raison*, trad. Gibelin, Vrin, p. 56).

⁴⁰ Este será el reproche hegeliano: «el mal debe solamente ser vencido», no hay en la historia sino «un porvenir infinitamente abierto, pero ninguna presencia» (Weil, *ob. cit.*, p. 167).

gica? Esta es, en todo caso, la posición de Weil y el punto preciso en el que le parece necesario separarse de Kant: «Lo que Kant no ha visto» —o lo que ha visto, pero manteniéndolo afuera o en la periferia de lo humano— «es que el hombre puede vivir en el rechazo de cualquier moral justificada o justificable, que, siendo libre, puede optar en contra de la libertad, a favor de la violencia. Su voluntad puede hacerse, según la expresión de Kant, lo que Kant declara imposible, o sea diabólica» (PR, pp. 272-273). Traduzcamos. Más allá de las faltas, perversiones o transgresiones, inherentes probablemente a la finitud de nuestra condición falible, amenazaría siempre la posibilidad de un mal como absoluto, de una especie de pecado en contra del Espíritu: la falta de las faltas se hallaría en el rechazo de la misma razón como exigencia característica del orden humano. Cerrándose a cualquier escucha y a cualquier entendimiento, la violencia pura sería del hombre en contra del hombre, intento bárbaro de oponerse a «la brecha abierta por lo humano dentro del ser»,⁴¹ de negar y reducir en el hombre la emergencia del espíritu que apela a un reconocimiento respetuoso de la alteridad y de la dignidad sin precio de cada uno: «el amo que maltrata al esclavo, el Estado totalitario que esclaviza a los hombres»,⁴² otros tantos ejemplos de esta

⁴¹ Lévinas, E. «Philosophie, justice, amour», *Esprit*, agosto-diciembre de 1983, p. 16. Discrepo del todo, sin embargo, con la afirmación que precede y que identifica el mal con el orden del ser a secas. Por lo demás, no puede sino señalar el desacuerdo de fondo entre Weil y Lévinas en cuanto al sentido último de lo humano: el rechazo de la violencia remite según Weil al sentido razonable de la libertad, mientras que Lévinas sospecha que la misma libertad razonable se halla impregnada y amenazada por la violencia totalitaria.

⁴² Lévinas, E. «Ethique et esprit». En *Difficile Liberté*; citado por H.B. Vergote (art. cit., p. 369) que propone (p. 372) otros ejemplos: «La mujer forzada por una pandilla de violadores civilizados; el prisionero torturado por los representantes de un poder policiaco; el inocente detenido como rehén por los miembros fanatizados de una organización política; el judío, el árabe, el negro perseguido y golpeado por masas

posibilidad inherente a la libertad de «no despertarse al otro». ⁴³ Esta tendencia diabólica se puede considerar primeramente en su expresión más elemental antes de ser examinada en la forma organizada y racionalizada que le ha dado nuestra modernidad.

Si es cierto que la subjetividad humana tiende *naturalmente* a asegurarse de sí misma negando, destruyendo y/o devorando cuanto le es exterior y ajeno, es de suponer que el enfrentamiento no puede dejar de marcar su encuentro con otra subjetividad: ya que el deseo de ser reconocido como un vivo *para sí* habita igualmente cualquier conciencia, «hace falta que cada uno tienda a la muerte del otro de la misma manera como él arriesga y compromete su propia vida». ⁴⁴ La disimetría, sin embargo, está ya en el corazón de esta primera relación: pues si el otro hombre me impulsa al asesinato, es precisamente porque es distinto de mí, porque me mira desde toda la altura, toda la desnudez extraña, toda la miseria radical de su Rostro. Es precisamente porque su alteridad es absoluta, que representa una amenaza intolerable para el imperialismo de mis poderes y suscita la reacción de una voluntad de aniquilamiento: «No puedo querer matar sino a un ser absolutamente independiente, aquel que supera infinitamente mis poderes y que, por eso mismo, no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo de poder. El prójimo es el único ser que puedo querer matar». ⁴⁵ Precisamente en la medida en que apunta a «la alteración de la alteridad —la destrucción del Otro en el prójimo», ⁴⁶ el asesinato es efectivamente la tendencia y la tentación primordial del Yo frente al Otro.

fascistas que no quieren sino excluirlo de la humanidad; el disidente mandado al gulag o confiado al psiquiatra por la administración de un Estado totalitario, todos conocen y sufren una misma violencia que se puede llamar diabólica».

⁴³ Lévinas, E. *Philosophie, justice, amour*, l. cit., p. 16.

⁴⁴ Hegel, F. *Fenomenología del espíritu*. Mi traducción se inspira en P.J. Labarrière y G. Jarczyk, *Les premiers combats pour la reconnaissance*, Aubier-Montaigne, p. 53.

⁴⁵ Lévinas, E. *Totalité et infini*, M. Nijhoff, p. 172.

⁴⁶ Varant, J.M. «Dostoievski», *Cahiers de la nuit surveillée*, p. 78.

Al mismo tiempo, sin embargo, lo que intenta no puede sino fracasar. Porque la resistencia que lo desafía y le pone obstáculos es invencible a cualquier fuerza física, porque es de otro orden, invisible, ética. El Rostro lleva el sello de una prohibición indestructible, «*su logos es: no matarás*». ⁴⁷ Aun cuando yo pasaría al acto reduciendo al Otro al estado de cadáver, se me escaparía en su calidad de Otro y quedaría obsesionándome el grito de su Rostro que en vano habría querido silenciar: «No me matarás en mi alteridad de Otro, de prójimo cuya proximidad simultáneamente demasiado cercana y demasiado lejana te persigue y no dejará jamás de perseguirte». ⁴⁸ Ninguna justificación racionalizante podrá jamás borrar la huella indeleble de esta violencia éticamente intolerable, como Dostoievski ha sabido mostrarlo admirablemente. ⁴⁹ Ahí está entonces la paradoja rigurosa de la relación con el Otro: «La tentación y la imposibilidad de matar constituyen la visión misma del Rostro». ⁵⁰ Y no hay, luego, sino una sola alternativa frente a este llamado que es el Rostro, ya sea el matar que lo rechaza e intenta silenciarlo sin poder liberarse de su obsesión o bien la palabra que lo escucha y lo acoge

⁴⁷ Lévinas, E. En *découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, p. 173.

⁴⁸ Rolland, J. En *Exercices de la patience* n.º 1 (Lévinas), p. 109.

⁴⁹ Raskolnikoff intenta, efectivamente, justificar(se) su acto mediante argumentos «racionales»: «este crimen, este pequeño crimen insignificante, ¿acaso no se hallaría compensado por millares de acciones buenas? Por una sola vida, millares de existencias arrancadas a la podredumbre. ¡Una muerte en contra de cien vidas! Pero ¡eso es matemático!». Hace pensar en la respuesta citada por Malraux (*Antimémoires*, p. 573), de un komsomol a Gorki: «¡Cuántas historias por una sola vieja!». O también en la *argumentación* de Lenin: «el aplastamiento de una minoría de explotadores por la mayoría de los mercenarios de antes... costaría mucho menos sangre y le costaría a la humanidad mucho menos caro que la opresión antigua» (citado por Soljenitsyne, *El archipiélago Gulag*). Pero, precisamente, todo *Crimen y castigo* está allí para mostrar la vanidad de este tipo de *racionalización* frente a la conciencia de un hombre.

⁵⁰ Lévinas, E. *Difficile Liberté*, p. 22.

en la responsabilidad: «el hombre así frente al hombre no tiene otra opción sino la de hablar o de matar».⁵¹

La violencia por la violencia —«barbarie voluntaria que no busca tanto la muerte del otro cuanto la destrucción de su alma»— ha existido probablemente en cada época bajo la forma «gratuita, sin rima ni razón» que puede poner en obra «el individuo o el pequeño grupo».⁵² Y tal vez hasta se haya vuelto «banal en un mundo desacralizado», lo cual le da cierta coloración específicamente moderna.⁵³ Pero ha de ser distinguida claramente de aquella que planifica y ejecuta fría y racionalmente una organización colectiva, partido o Estado, en nombre y/o al servicio de una *idea*.⁵⁴ Ya en 1951, Camus llamaba la atención sobre un «cambio de escala» en que la cantidad tal vez implicaba cierta novedad cualitativa: «Por supuesto, el siglo veinte no ha inventado el odio. Pero cultiva una variedad particular que se llama el odio frío, ligado con las matemáticas y los grandes números. La diferencia entre la masacre de los Inocentes y nuestros arreglos de cuentas es una diferencia de escala. ¿Sabben ustedes que en veinticinco años, de 1922 a 1947, setenta millones de europeos, hombres, mujeres y niños, han sido exiliados, deportados y matados?».⁵⁵ Y es que la cantidad, aquí, no es sino la cara más aparente de una organización social del envilecimiento⁵⁶

⁵¹ Blanchot, M. *L'entretien infini*, Gallimard, p. 86.

⁵² Caillois, R. *Art. cit.*, I. cit., p. 214.

⁵³ *Ibid.* La película de Kubrick *La naranja mecánica* es una ilustración llamativa de eso. Sobre la diferencia entre «violencias salvajes y violencias modernas», se consultará con provecho el último capítulo de *L'ère du vide*, Gallimard, de G. Lipovetski.

⁵⁴ R. Caillois se presta de R. Aron este neologismo, *ideocracia*, para calificar un tipo de movimiento que sacrifica el individuo al culto de una idea.

⁵⁵ *Actuelles 2*, Gallimard, p. 33. Camus habla al respecto de «vergonzosa Europa». Las cifras deberían, desgraciadamente, ser actualizadas hoy día...

⁵⁶ Cf. Malraux, A. *Antimémoires*, pp. 583-584: «La tortura existe desde hace siglos; e incluso aquellos que han cantado en los suplicios. Lo que no había existido todavía es esta organización del envilecimiento».

que nos recuerda, trágicamente, la posibilidad de una violencia civilizada: «en el plano del cálculo, de la técnica, de la organización, los violentos no siempre son bárbaros» (Weil, *PR*, p. 273). Y tal vez el rasgo común más llamativo de los grandes movimientos de nuestra modernidad —fascismo y nazismo, capitalismo *liberal* salvaje y socialismos *reales*— puede ser que resida en la articulación de la eficiencia técnica con la demencia totalitaria, en una «movilización total del individuo al servicio de la producción infinita». ⁵⁷

Los campos de exterminación nazis han llegado sin duda a un grado extremo en esta tendencia a realizar históricamente el mal radical. Pues todo se hallaba organizado y planificado para quitar a los hombres su individualidad y su personalidad, para considerarlos y tratarlos como números anónimos, como seres que no existían de veras, convertidos en indiferentes y *superfluos*. El nazismo organiza e impone un régimen «donde la vida y la muerte fuesen igualmente despojadas de cualquier sentido». ⁵⁸ Hacer perder toda dignidad humana a las víctimas, reducirlas al estado de cosas simplemente manipulables, este era el *proyecto*: «Probablemente por primera vez en la historia, el ser humano no valía nada. No era un enemigo por combatir, un prisionero por intercambiar; era un objeto por destruir». ⁵⁹ Y eso sin otra *razón* que el odio puro y la voluntad maligna de degradar y deshumanizar: «La masacre de los nazis (era) el ani-

⁵⁷ Granel, G. *De l'Université*, TER, p. 142.

⁵⁸ Arendt, H. *Le système totalitaire*, Seuil, pp. 180 y 201. Arendt subraya con razón que hay ahí «la aparición de un mal radical, desconocido antes por nosotros» (p. 180) cuyo exceso inimaginable no puede sino dejarnos espantados: pues «no podemos, en realidad, referirnos a nada que nos permita entender un fenómeno cuya realidad aplastante no deja de interpelarnos y que rompe con todas las normas conocidas por nosotros» (p. 201).

⁵⁹ F. Poirié, en E. Lévinas, *Qui êtes-vous*, La manufacture, p. 17. Puede ser, efectivamente, que la originalidad específica del nazismo resida en el hecho de que «el fin del hombre es un proyecto por sí solo, y no el ensayo de otro proyecto» (J.L. Nancy, en *Les Fins de l'homme*, Galilée, p. 313).

quilamiento por el aniquilamiento, la masacre por la masacre, el mal por el mal». ⁶⁰ Lo que permite entender cómo Malraux pudo escribir sin énfasis: «con los campos, Satanás ha vuelto a reaparecer visiblemente en el mundo... Jamás probablemente volveremos a encontrar el Mal bajo un aspecto tan demoníaco». ⁶¹ Pues, siendo la meta última que los prisioneros perdiesen, a sus propios ojos, su calidad de hombres, ⁶² el sistema se empleaba en conjugar, con una eficacia diabólica, ⁶³ «la horrible degradación de la víctima con la misteriosa degradación del verdugo». ⁶⁴ Por cierto, el holocausto del pueblo judío por los nazis no es, hasta en la enormidad de lo que representa —seis millones de víctimas, entre las que hubo un millón de niños— sino uno de los acontecimientos trágicos de este siglo que desgraciadamente cuenta con otros. ⁶⁵ Pero es posible ver en él como una especie de *revelador* excepcional, como «el paradigma de este sufrimiento humano gratuito donde el mal se mostró en su horror diabólico» (Lévinas, *CNS*, p. 335) en tanto «odio al otro hombre». ⁶⁶ Más profundamente aun, E.

⁶⁰ E. Fackenheim, citado por E. Lévinas en el Cahier ya citado de *La Nuit surveillée*, p. 335; Lévinas habla al respecto de «dolor inútil surgido en su malignidad de fondo».

⁶¹ *Antimémoires*, pp. 569 y 602. Se puede pensar en la manera como la Juana de Peguy, al evocar el reino del mal y la ausencia de Dios, afirma: «es el infierno mismo que desborda sobre la tierra» (*Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, p. 48).

⁶² *Antimémoires*, p. 585. Esta rebajamiento del hombre a la bestia, esta pérdida del alma o de la dignidad humana, he aquí lo que hace posible decir que «la verdadera barbarie es Dachau» igual como «la verdadera civilización es primero la parte del hombre que los campos han querido destruir» (ibídem, p. 596).

⁶³ Ibídem, p. 585. Siendo el siguiente el resorte de esta eficacia: «traten a los hombres como lodo, se volverán realmente lodo» (ibídem, p. 587).

⁶⁴ Ibídem, p. 584. Y Malraux añade esta extraordinaria definición de Satanás: «Satanás, es el Degradante».

⁶⁵ He aquí otro *resumen* con el que Lévinas evoca este siglo: «siglo de guerras mundiales y de campos de exterminación, de los totalitarismos y de los genocidios, del terrorismo y de la toma de rehenes, de una razón invirtiéndose en bomba atómica, de un progreso social invirtiéndose en estalinismo» (*L'Arche*, junio de 1981).

⁶⁶ Lévinas, *L'Arche*, junio de 1981.

Lévinas sabe discernir en él el alcance universal del misterio de Israël: «Es en Auschwitz donde se reúne de cierta manera y queda resonando hasta el final de los tiempos la sangre que —de Guernica hasta Camboya— inunda la tierra. Una vez más, Israel habrá sido llamado, como en su Biblia, a testimoniar por todos y a ir hasta el extremo de la muerte».⁶⁷ Referirse a esta Shoah, entonces, no es en absoluto ocultar, olvidar o minimizar las demás atrocidades de nuestra historia, sino más bien hallarse remitido a ellas sin escapatoria posible: como lo escribe justamente Lévinas, «todos los muertos del Gulag y de todos los otros lugares de tortura en nuestro siglo están presentes cuando se habla de Auschwitz» (CNS, p. 335, nota).

En la forma racionalmente refinada y planificada que se ha dado, la crueldad diabólica de la modernidad está intrínsecamente ligada con el pensamiento occidental: «hasta hoy día, confiesa Lévinas, me digo que Auschwitz es producto de la civilización del idealismo trascendental»⁶⁸. E incluso puede asomar la tentación de ceder fácilmente a una identificación abusiva que confunde en un mismo rechazo la exigencia razonable y la racionalidad pervertida que no es sino su caricatura. Sin caer en este exceso, probablemente conviene sacar de esta violencia racional una lección incómoda: la renuncia a una razón especulativa demasiado segura de sí misma y de su sentido absoluto, a provecho de una razón devuelta a la fragilidad y al riesgo de la opción humana.⁶⁹ Hemos aprendido, en efecto, que la violencia amenaza desde dentro nuestra humanidad y que ella es invencible como tal al simple discurso sensato: «algo en nosotros ha sido destruido por el espectáculo de los años que acaba-

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ Lévinas, E. en Lévinas, E. *Qui êtes-vous*, La Manufacture, p. 84.

⁶⁹ Esta es probablemente la lección filosófica decisiva que la *Lógica de la filosofía* saca del rechazo que la *obra* opone violentamente a la razón del absoluto; de ahí el kantismo post-hegeliano con el que le gustaba a Weil definirse.

mos de vivir», notaba con razón Camus. Y este *algo* es «esta eterna confianza en el hombre que le ha hecho creer siempre que se podía sacar de otro hombre reacciones humanas hablándole el lenguaje de la humanidad». ⁷⁰ Ahora bien, una vez perdido este optimismo demasiado ingenuo, conscientes de vivir en un mundo «siempre a punto de sumergirse en la mera violencia, violencia tanto más violenta y eficaz cuanto más *iluminada* por el entendimiento calculador» (Weil, *PR*, p. 273), nos hace falta reencontrar una ética y una razón a la altura y a la medida de los hombres que puedan «curar nuestros corazones envenenados» transformando «nuestro apetito de odio en deseo de justicia». ⁷¹

Importa por ello rechazar el impase catastrófico de una alternativa que obliga a escoger entre la violencia de la inmoralidad (matar, violentar) y la pureza de una moralidad exánime (ser matado, ser violentado). Pues en tanto voluntad de sentido humano, la voluntad moral se halla invitada a inscribirse en la efectividad impura y compleja del mundo sociohistórico. Si la opción deliberada por la violencia representa un límite infranqueable ⁷² y una alteridad extraña e irreductible para la opción razonable, esta incompatibilidad radical pasa precisamente por un enfrentamiento y una lucha sin piedad: «si la filosofía renuncia a “recuperar” la violencia integrándola dentro de un sistema inteligible, ella vive sin embargo de su negación decidida, del esfuerzo consentido por reducirla y botarla afuera del mundo del hombre». ⁷³ ¿Hará falta entonces reprochar a

⁷⁰ Camus, A. *Actuelles 1*, Gallimard, p. 118. Camus añade con fuerza: «Hemos visto mentir, envilecer, matar, deportar, torturar, y cada vez no era posible convencer aquellos que lo hacían de que no lo hicieran porque estaban seguros de sí mismos y porque no se convence una abstracción, o sea al representante de una ideología».

⁷¹ Camus, l. cit. El envenenamiento de nuestros corazones viene, según Camus, del hecho de que «al odio de los verdugos ha respondido el odio de las víctimas», lo cual es otra manera de «ceder al enemigo».

⁷² Labarrière, P.J. *Le discours de l'altérité*, PUF, p. 88 (a propósito de E. Weil).

⁷³ Labarrière, P.J. *Dieu aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, p. 234.

este tipo de actitud que «tiene dificultad en articular la doble exigencia que obliga a la vez a reducir la violencia y a comprenderla como el otro irreductible de la razón»?⁷⁴ Sería exponerse al riesgo de volver sutilmente a una razón que no conoce —ni acepta— exterioridad irreductible ni alteridad absoluta, razón según y para la cual hasta la antirrazón histórica sería siempre convertible e integrable, siendo propio de la fuerza de la razón saber «apropiarse de cualquier fuerza contraria para hacer de ella la sustancia de su propia afirmación».⁷⁵ Lo que difícilmente puede dejar de suscitar la pregunta: «¿es posible decirlo todo y reconciliarse con todo?»⁷⁶ especialmente con lo intolerable de la voluntad deliberadamente perversa? Si no se quiere eliminar, racionalizándolo, el escándalo histórico-cultural de la «violencia pura», parece más bien que no se puede «comprender» filosóficamente sino poniendo a la misma razón frente al abismo vertiginoso de su otro absoluto, o sea del «fondo radicalmente opuesto al discurso»; lo cual invita precisamente esta razón a recurrir a cierta evocación poética que reencuentra tal vez, a su manera, la simbólica misteriosa del lenguaje religioso.⁷⁷

Lévinas, por su cuenta, hace brotar —de manera discutible, a mi parecer—⁷⁸ del *orden* mismo y de la *esencia* del ser la violencia y el

⁷⁴ *Le discours de l'altérité*, p. 89. Confieso que no siento esta *dificultad* del discurso weiliano, que me parece bastante claro en su distinción entre una violencia relativa u objetiva (de las condiciones) por reducir y una opción decidida por la violencia, ella sola inconvertible e incurable como tal. Remito para ello al capítulo anterior.

⁷⁵ *Le discours de l'altérité*, p. 92, que evoca irresistiblemente la *astucia de la razón* hegeliana. Es muy significativo que el hegeliano Labarrière se oponga al kantiano posthegeliano Weil en los dos puntos exactos —la *vida en presencia* y la opción por la violencia— que intentan marcar, según este último, un exceso irreductible a la circularidad absoluta del discurso especulativo.

⁷⁶ Kirscher, G. «Hegel aujourd'hui?» (a propósito del *Discours de l'altérité*), *Archives de Philosophie* 1984, 47, p. 325.

⁷⁷ Cf. Caillois, R. «La violence pure est-elle le démoniaque?», AEW, Beauchesne, especialmente p. 222.

⁷⁸ He intentado un esbozo de discusión de esta identificación abusiva —a mi parecer—

egoísmo exclusivo de la autoafirmación que deniega cualquier alteridad: «He ahí mi sitio bajo el sol. Este es el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra».⁷⁹ En el *conatus essendi* y el *polemos* universal, prolongado(s) y duplicado(s) por la autoposición de una libertad insensible a la justicia, echa sus raíces el mal que los hombres hacen, promueven y/o dejan hacer. Y cuando este mal llega a extenderse y a desbordar de manera diabólica, se hallan invitados a descubrirse y confesarse misteriosamente «cómplices, autores de esta perdición universal»;⁸⁰ para decirlo con Dostoievski, «cada uno es culpable delante de todos por todos y por todo y yo más que todos los otros».⁸¹ Ahora bien, esta extraña solidaridad en la pertenencia al ser y a su violencia se invierte y cambia de sentido haciéndose responsabilidad ética, «acontecimiento extraordinario y cotidiano de mi responsabilidad por las faltas y las desgracias de los demás, en mi responsabilidad respondiendo de la libertad del otro como prójimo» (*AE*, p. 12). Lo humano, entonces —es decir, la interpelación por el otro hombre, vale decir «la posibilidad de temer la injusticia más que la muerte, de preferir la injusticia sufrida a la injusticia cometida y lo que justifica el ser a lo que lo asegura» (*DQVI*, p. 265)— irrumpe como una subversión *mè-ontológica*, una inversión de sentido que introduce en el orden del ser algo que le es ajeno, una eminencia y una excelencia, un «de otro modo» o un «mejor»: «ser o no ser, esta no es probablemente la pregunta por excelencia» (*ibídem*). La sensibilidad y la vulnerabilidad al Otro, la compasión que prohíbe «escapar de la carga que impone el sufrimiento de los demás»,⁸² este es entonces el sentido originario de una

que Lévinas insinúa entre *ser* y *mal* en una ponencia, de próxima publicación, en el coloquio de Bari (marzo de 1997, bajo el título «Hay, ser, sentido»).

⁷⁹ Pascal, B. *Pensées* (Br 177); citado especialmente en el inicio de *AE*.

⁸⁰ Péguy, *Le mystère de la charité de J. d'Arc*, pp. 74-75.

⁸¹ *Los hermanos Karamazov*, citado por ej. en *DQVI*, Vrin, p. 135.

⁸² Lévinas, E. *Difficile Liberté*, A. Michel, p. 119.

subjetividad sin egoísmo, «que sufre y se ofrece antes de tomar pie en el ser —pasividad, enteramente un soportar» (AE, p. 227). «Mismo infinitamente referido, hasta en su identidad más íntima, al Otro» (DQVI, p. 47) que lo despierta y lo inquieta, lo demanda y lo requiere —sin enajenarlo—, he aquí la *ipseidad* de uno como Sí mismo: «a manera de responsabilidad por el Próximo, sujeción al prójimo. El yo es pasividad más pasiva que cualquier pasividad, porque de entrada al acusativo, sí. Rehén del prójimo, obedece un mandamiento antes de haberlo percibido, fiel a un compromiso que nunca buscó, a un pasado que no fue jamás presente» (ibídem, p. 113). Su unicidad misma no le viene de sí, sino solamente de la elección que lo inviste como Mesías que responde de y por todos: «nadie puede sustituirse a mí, que me sustituyo a todos» (AE, p. 162). Frente a la violencia del mal y de la muerte, asignación a la Bondad desinteresada y al don sin cálculo que puede ir, por el otro, hasta «el olvido extra-ordinario de la muerte, sin consideración a su respecto».⁸³

La violencia *diabólica*, con lo que tiene de extremo y de intolerable, es un *revelador* de la voluntad perversa y de su irreductibilidad, por cierto, pero también de aquello mismo que elle intenta —en vano— aniquilar, o sea de la dignidad y de la grandeza humana.⁸⁴ Y se muestra así portadora de un doble enigma: «si bien es verdad

⁸³ AE, p. 179. La muerte enfrentada en el don sin cálculo —y sin saber—, así es también como la Juana de Peguy evoca la agonía y el fin de Jesús: aceptando ir «a la Ausencia eterna» para salvar de ella «las almas de los condenados» (p. 80), Jesús se da enteramente, pero sin poder imponer su amor a la libertad de este Judas que ama. «Y entonces fue cuando supo el infinito sufrimiento. Entonces fue cuando sintió la infinita agonía. Y gritó como loco la espantosa angustia» (p. 161), clamando así, en su sobrehumano abandono, «el grito que no se extinguirá jamás en ninguna noche de ningún tiempo» (p. 133). Parece imposible no sentir la extraordinaria analogía del misterio de Jesús para un cristiano (Peguy) y del misterio de Israel para un judío (Lévinas)...

⁸⁴ Pues, como lo dice Alain (citado por Malraux, *Antimémoires*, p. 586), «la bofetada cose la forma de aquél que la recibe, no de aquél que la da».

que, para un espíritu religioso, los campos, igual como el suplicio de un niño inocente por una bruta, plantean el enigma supremo, también es verdad que, para un espíritu agnóstico, el mismo enigma surge con el primer acto de compasión, de heroísmo o de amor».⁸⁵ Pero remite igualmente con ello a una exigencia alternativa para con nuestra humanidad actual: en vez del abandono resignado al curso del mundo y a su fuerza inmoral, la escucha del llamado ético «que apela más a los recursos del yo en cada uno y a su sufrimiento inspirado por el sufrimiento del otro hombre» (CNS, p. 337) para dar un sentido humano a lo trágico de nuestra historia.

8.3. *El sinsentido del nihilismo*

La misma necesidad de sentido ha sido barrida y la existencia indiferente al sentido puede desplegarse sin patetismo ni abismo; sin aspiración a nuevas tablas de valores.

G. Lipovetski, *L'ère du vide*, p. 44.

Históricamente, nuestro mundo contemporáneo parece haberse construido escapando de la fascinación y de la perversión *diabólicas* de la muerte como principio de organización de sistemas delirantes. Pero puede ser que no haya sido sino para sumergirse en el sin-sentido apenas menos tolerable de un aburguesamiento cínico, de una normalización burocrática y de una mundialización económica sin grandeza alguna: «a la gran irrisión siniestra que conlleva la muerte se ha sustituido la irrisión cotidiana de la vida».⁸⁶ Lo que tal vez se puede traducir filosófica o éticamente con un cambio de acento en la problemática. Pues, si el exceso demoníaco podía suscitar la generosidad loca del uno-por-el-otro, de la bondad, del don y/o del amor sin cálculo, quizás este vacío insensato invite más precisamen-

⁸⁵ Malraux, *Antimémoires*, p. 596.

⁸⁶ Malraux, *Antimémoires*, p. 590.

te a una responsabilidad más preocupada por inscribirse históricamente en términos de invención democrática y de justicia social. De lo que se trata, para indicarlo con el vocabulario de Lévinas, es de las relaciones interhumanas en tanto se entremezclan en ellas el prójimo y el lejano, el *tú* y el tercero: «El tercero es otro distinto del prójimo, pero también otro prójimo, pero también un prójimo del Otro y no sencillamente su semejante. ¿Qué son entonces el otro y el tercero el uno para el otro? ¿Qué han hecho el uno al otro? ¿Cuál de los dos pasa primero?» (AE, p. 200).

Pocos textos han anticipado de manera tan conmovedora como «El Gran Inquisidor» de Dostoievski la amenaza totalitaria que pesa sobre nuestras sociedades racionalmente organizadas: y es que cuando falta el respeto a la libertad de cada uno y a la heterogeneidad social, lo que se perfila y se deja adivinar «bajo el aspecto de un amor social por la humanidad» es «un desprecio enmascarado»⁸⁷ a ella. De hecho, al promover un condicionamiento integral destinado a reducir en la medida de lo posible la irrupción de lo imprevisible y el cuestionamiento contestatario despojando a los individuos de cualquier personalidad subjetiva, el sistema totalitario impone un orden burocrático donde «la dominación total exige un sometimiento absoluto».⁸⁸ Esta visión delirante y paranoica de una sociedad enteramente plasmada en profundidad y desde dentro por el poder, bien puede, por supuesto, ser sustituida por el reino más limitado y exterior de la Fuerza cínica que erige en sentido (insensato) el simple «impulso hacia la expansión ilimitada de la dominación»,⁸⁹ De todas formas, delirante o cínico, el totalitarismo queda

⁸⁷ Dostoievski, citado en el *Cahier de la nuit surveillée* ya señalado.

⁸⁸ Vetö, M. «Cohérence et terreur» (a propósito de H. Arendt, en *Archives de Philosophie*, t. 45, cuaderno 4, p. 567).

⁸⁹ Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe II, Domaines de l'homme*, Seuil, p. 217; véase también *Devant la guerre*, Fayard, 1, pp. 222 y 282. Y, como sabemos ahora, este cinismo

habitado por una misma obsesión: el odio y la exterminación —por la muerte, la *reeduccion* o el *control*— del otro hombre en tanto libertad capaz de resistencia lúcida, de juicio responsable y de creación arriesgada. Y, cuando tiende a hacerse realidad su visión fantasmática de la sociedad *totalmente una* (porque es totalmente unificada por el Uno del Estado-Egócrata), es probablemente «la espantosa, la indecible, la impensable banalidad del mal» que se da por pensar a través de esta normalización monstruosa: un mal que se hace dimisión más que querer positivo, un mal que «lo más a menudo viene de gente que no ha decidido jamás... actuar mal o bien».⁹⁰

Una renuncia análoga se encuentra, según M. Henry, en el plano de los valores propiamente culturales: el objetivismo cientificista —que valoriza y absolutiza de manera exclusiva la objetividad tecnocientífica— tiende, en efecto, a eliminar la sensibilidad y la subjetividad vivas. Si es verdad que el «punto-fuente»⁹¹ de cualquier creación cultural —estética, ética o religiosa— es la energía liberada, en el descargarse de una tensión patética, por la experimentación «intolerable» que la vida, «esta eterna venida a sí en el crecimiento de sí» (p. 191), hace de sí misma y de su profusión excesiva que siente como «una carga insoportable» (p. 172), la barbarie mo-

de la fuerza, a su vez, puede ser sustituido por el cinismo del mercado salvajemente liberal...

⁹⁰ Arendt, H. *La vie de l'esprit*, 1, Seuil, p. 18. Se sabe que el subtítulo de *Eichmann en Jerusalem* reza: *A report on the banality of Evil*. En una carta a Scholem, Arendt precisa: «ahora, lo que verdaderamente pienso es que el mal jamás es "radical", es solamente extremo y no posee ni profundidad ni tampoco dimensión demoníaca. Puede invadir y devastar el mundo entero, ya que se desarrolla en su superficie como un hongo. Como ya lo he dicho, desafía el pensamiento, pues este intenta alcanzar la profundidad e ir hasta las raíces y, cuando busca el mal, se queda frustrado, pues no encuentra nada. Ahí está su banalidad». Me parece que, en vez de sustituir la radicalidad del mal por su banalidad, habría más bien que pensar su articulación...

⁹¹ Henry, M. *La Barbarie*, Grasset, p. 172. Todas las citas siguientes remiten a este libro, evidentemente inspirado en Nietzsche y Heidegger para sus análisis romántico-catastróficos de la modernidad.

derna habría de ser caracterizada como una «energía sin emplear» (p. 177) o como «el mantenimiento de la vida dentro de su proyecto mismo de huirse y de destruirse» (p. 186). En su pretensión contradictoria a un «conocimiento objetivo de la vida» (p. 152) bajo todas sus formas, la modernidad racional «extiende al mundo y a las sociedades enteras la autonegación de la vida en la que se resuelve su proyecto insensato» (p. 130); lo que no puede dejar de sumergirla «en la situación de miseria que vive» (p. 114), situación-límite donde «la vida ya no es soportable» (p. 8).

A este diagnóstico de un catastrofismo voluntariamente apocalíptico otros prefieren la visión más matizada, ligera y alegre, de una sociedad postmoderna caracterizada por un liberalismo hedonista sin crispación, con el predominio «de lo individual sobre lo universal, de lo psicológico sobre lo ideológico, de la comunicación sobre la politización, de la diversidad sobre la homogeneidad, de lo permisivo sobre lo coercitivo».⁹² Únicamente preocupada por el bienestar fluidamente personalizado de sus miembros, esta sociedad se conformaría con invitar a cada uno a que *gestione* su vida en la forma más cómoda, en una convivialidad que articularía paradójicamente «cada vez menos mirada e interés por el otro» con «cada vez más deseo de comunicar, de no agredir, de comprender al otro».⁹³ Este tipo de comunicación, «sin meta ni público», indiferente a los contenidos y donde «el destinador se ha vuelto su principal destinatario», desemboca así en una «reabsorción lúdica del sentido».⁹⁴ Sin phatos dramático o trágico, en forma ligera y hasta frívola, «la

⁹² Lipovetski, G. *L'ère du vide*, Seuil, p. 129.

⁹³ *Ibidem*, pp. 225-226. «Convivialidad psicológica e indiferencia para con los demás se desarrollan hoy día juntas», añade el autor. De ahí la originalidad, a su parecer, de la relación postmoderna con el prójimo: «si, en la sociedad tradicional, el otro aparece de inmediato como amigo o enemigo, en la sociedad moderna se identifica generalmente a un ser ajeno y anónimo que no merece siquiera el riesgo de la violencia» (*ibidem*, pp. 217-218).

era del vacío» afirma una indiferencia alegre: «Dios ha muerto, las grandes finalidades van desapareciendo, pero a todo el mundo le importa un pepino, he aquí la buena nueva».⁹⁵ Ahora bien, la futilidad de tal individualismo narcisista ¿no será la otra cara de la pesadilla burocrática⁹⁶ y del reino generalizado de la manipulación objetivante? Irrisión y renuncia muy bien pueden ir a la par, igualmente sintomáticas de lo que es la barbarie moderna: «ausencia de creatividad histórica: una sociedad cerrada que se estanca o que no sabe nada sino destruir, sin crear nada».⁹⁷ El abismo de la creación y de la imaginación inventora es lo que aparece aquí como intolerable; pero termina por *proponernos* algo más intolerable todavía, o sea el achatamiento contagioso del *último hombre* de su anonimato y de su pasividad.

Lo peor, sin embargo y afortunadamente, no siempre es seguro. Y se ve, por ejemplo, que «la heterogeneidad creciente de la vida social» acompaña y cuestiona «la dominación de la sociedad y del

⁹⁴ *Ibidem*, p. 18. Como lo expresa la p. 17: «Cuanto más expresión hay, tanto menos algo hay que decir».

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 41-42. Lipovetski ve en eso «el límite del diagnóstico de Nietzsche en torno al ensombrecimiento europeo». Puede ser. Pero es probablemente porque Nietzsche se quedaba preocupado, en medio del «desierto creciente», por evaluar y crear; signo de moralismo, sin duda, para el autor de *La era del vacío* que prefiere, por su cuenta, conformarse con simplemente describir... Pero ¿no será eso mismo una manera (silenciosa) de evaluar (aprobando)?

⁹⁶ Castoriadis ha señalado desde tiempo esta complicidad: «Si el término de barbarie tiene sentido hoy día, no es ni el fascismo, ni la miseria, ni el retorno a la edad de piedra. Es más bien esta pesadilla organizada, el consumo por el consumo en la vida privada, la organización por la organización en la vida colectiva, con sus corolarios: privatización, desinterés e indiferencia para con los asuntos públicos, deshumanización de las relaciones sociales» (*L'expérience du mouvement ouvrier*, t. 2, 10-18 n.º 857, p. 351).

⁹⁷ Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Seuil, p. 250. Cf. también *Le contenu du socialisme*, 10-18, p. 279: «la barbarie sería una sociedad total y definitivamente cerrada, en la cual ya no podría haber ningún cuestionamiento».

Estado sobre los individuos»,⁹⁸ mientras que la libertad, este poder de resistencia y de rechazo tanto como de iniciativa y de innovación, no deja de renacer siempre de sus cenizas. Esto es signo de que la política sigue siendo siempre tarea actual, exigencia para todos de construir un espacio público de encuentro y de discusión que nos *reúna* sin duda, pero «impidiéndonos también desbordar los unos sobre los otros»;⁹⁹ llamado para cada uno a la responsabilidad de un juicio mensurado que lo vuelva «capaz de orientarse en el espacio público, en el mundo común». ¹⁰⁰ A la complicidad mortífera del totalitarismo público y del individualismo privado, hemos de aprender a contestar con un vivir-bien-juntos que acepte pasar por la irreductibilidad de las diferencias, que «descanse en una tácita renuncia a la unidad total, en una sorda legitimación del enfrentamiento de sus miembros, en un abandono sin nostalgia de la espera de la unanimidad política». ¹⁰¹ Puede ser, en efecto, que lo propio de un poder democrático (por inventar) consista por cierto en dar estructura y cohesión a la multiplicidad social, pero sin pretender superarla absolutamente con la ilusión de una totalización inmanente: este poder «no cumple su función sino dejando cabida a la división del espacio político y del espacio social, división dentro del mismo espacio político y división social interna». ¹⁰²

⁹⁸ Cl. Lefort, *L'invention démocratique*, Seuil, p. 80. M. Gauchet habla igualmente de la «sociedad totalitaria» como de una «sociedad dividida a pesar de su negativa central a reconocerlo» y movida por «un fantástico esfuerzo por realizar la unidad absoluta de la sociedad» («L'expérience totalitaire et la pensée de la politique», *Esprit*, 1977, p. 15).

⁹⁹ Arendt, H. *Human Condition*, p. 52.

¹⁰⁰ Arendt, H. *La crise de la culture*, Seuil, p. 282.

¹⁰¹ Gauchet, M., l. cit., p. 16, que añade: «en contra de cualquier discurso explícito, ella es sociedad que carga invisiblemente de sentido su desgarramiento interior».

¹⁰² Cl. Lefort, *L'invention démocratique*, Seuil, p. 152. Esta división habría de ser pensada más tarde como irreductible, originaria y constitutiva.

De ahí la identificación radicalmente imposible del poder y de la Ley, de ahí la ausencia constitutiva, en un espacio tal, de cualquier «dueño del sentido»;¹⁰³ invitación, luego, a vivir y a pensar una «política modesta, o sea liberada de cualquier mesianismo y de la nostalgia del paraíso terrenal».¹⁰⁴ Hace falta este tipo de renuncia a las ilusiones del imaginario mítico para que pueda instituirse y construirse una sociedad efectivamente humana, donde precisamente «nadie es poderoso y donde hay autolimitación de los hermanos»,¹⁰⁵ sin que eso signifique en absoluto un retorno a la pasividad del conservatismo. Pues, si no hay sociedad sin Ley y si nadie es dueño de la Ley, nos toca crear, cuestionar y transformar juntos las leyes que hacemos, ya que «somos aquellos que tenemos la ley de hacer nuestras propias leyes».¹⁰⁶ Al sueño de la sociedad ideal y a la chatura de la sociedad establecida se opone así la autoinstitución histórica, siempre por renovar, de una sociedad destinada sin cesar a pensarse y cuestionarse, a controlarse y corregirse: «una sociedad justa, de hecho, es una sociedad donde la cuestión de la justicia se queda constantemente abierta..., o sea donde hay siempre posibilidad social efectiva de interrogar por la ley y por el fundamento de la ley».¹⁰⁷ Lo cual exige, para buscar y promover las medidas concretas más eficaces con miras a «reducir la parte de lo amoral de las condiciones y de lo inmoral en las relaciones entre individuos» (*PR*, p. 271), una actitud indisolublemente ética y política, práctica y teórica, apuntando simultáneamente, y dentro de un proceso sin fin, a la

¹⁰³ La expresión procede a la vez de Gauchet y de Castoriadis. Weil considera al respecto que lo que verdaderamente distingue los Estados modernos no es tanto su organización más o menos racional cuanto la manera (totalitaria o democrática) como funcionan así como su apertura —o su cerrazón— a la cuestión de la justicia y del sentido (cf. *PR*, p. 215).

¹⁰⁴ Camus, A. *Actuelles 1*, p. 123.

¹⁰⁵ Castoriadis, C. *Les carrefours du labyrinthe, Domaines de l'homme*, Seuil, p. 47.

¹⁰⁶ Castoriadis, C. *Le contenu du socialisme*, 10/18, p. 365.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 41.

mejora de las condiciones y al sentido de la(s) libertad(es): «la transformación de las condiciones no puede ser buscada sino a partir de y con miras a la libertad; pero no puede realizarse sino en el plano de las condiciones del mundo humano, de la organización» (*PR*, p. 372).

Una exigencia análoga descubre la reflexión de Lévinas cuando trata de discernir la doble forma que reviste para nosotros la alteridad humana. La proximidad anárquica del prójimo, al despertarme a la responsabilidad dentro de una historia que es también aquella de todos los otros,¹⁰⁸ ha de ser corregida y *rectificada* por el imperativo de una justicia universal: «La relación con el tercero es una corrección sin cesar de la asimetría de la proximidad en la cual el rostro me interpela» (*AE*, p. 201). Precisamente «porque el otro del que soy responsable también puede ser el verdugo de un tercero que es también mi otro»,¹⁰⁹ hace falta «pesar, pensar, objetivar» (*AE*, p. 201) —todo el orden y toda la mensura de la razón griega— así como instituciones, Estado(s) y derecho —toda la efectividad histórico-política del «espíritu objetivo». Esta necesidad proviene fundamentalmente de la misma exigencia ética y no solamente de un realismo socioeconómico: «No es irrelevante saber si el Estado igualitario y justo donde el hombre se realiza (y que se trata de instaurar y, sobre todo, de mantener) procede de una guerra de todos en contra de todos o de la responsabilidad del uno por todos».¹¹⁰

¹⁰⁸ Como lo expresa Lévinas, «en realidad la relación con el prójimo no es jamás únicamente la relación con el prójimo: de entrada ya el tercero se halla representado en el prójimo; en la aparición misma del prójimo ya me mira el tercero» (*DQVI*, pp. 132-133). De ahí el hecho de que «en la proximidad del otro, todos los otros ya me obseden y ya la obsesión clama por la justicia» (*AE*, p. 201).

¹⁰⁹ «Entrevista» en *Lire Lévinas*, de S. Malka, p. 111. Lévinas añade: «en contra de la persecución que va en contra de otros, y especialmente en contra de mis próximos, hay que reivindicar la justicia». «La violencia sufrida por el tercero» es luego la que «justifica que se detenga con violencia la violencia del otro» (*DQVI*, p. 134).

¹¹⁰ *AE*, p. 203. «No es irrelevante saberlo para que la guerra no se haga instauración de una guerra con buena conciencia» (*ibídem*), en nombre de supuestas necesidades históricas.

Pero implica inevitablemente el riesgo de que este orden justamente instituido se autonomice, se absolutice y pretenda «pesar por cuenta propia» teniendo «su centro de gravedad en sí mismo» (AE, p. 203) cegándose a los rostros y a la relación interhumana que debía proteger y degenerando así en totalitarismo enajenante: «un Estado donde la relación interpersonal es imposible, donde ella se halla de antemano dirigida por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario».¹¹¹

Para conjurar, en la medida de lo posible, esta tendencia inherente al poder y a la administración burocrática, importa pues recordar que la justicia —tanto del Estado como de la sociedad— proviene de la responsabilidad ética y remite a ella, que existe solamente allí «donde la igualdad de todos se halla soportada por mi desigualdad, por el exceso de mis deberes sobre mis derechos».¹¹² La proximidad asimétrica del uno-por-el-otro —es decir, la relación con la alteridad absoluta, propiamente inasimilable e incomprensible, del prójimo— es el «fundamento» y el «sentido» del orden sociopolítico y de su solidaridad de igualdad recíproca, de tal suerte que ella es la que permite juzgar el Estado y apelar, en contra de sus tendencias naturalmente totalitarias, a sus exigencias democráticas, inseparables de la vocación ética de sus miembros: «el Estado liberal, detrás de cualquier justicia establecida, prevé una justicia más justa y da también cabida al individuo y —al lado y después del respeto por la justicia— a los recursos de caridad y de misericordia de cada uno. La justicia no se da por definitiva... hace siempre falta una justicia

¹¹¹ «Ethique, justice, amour», en *Esprit*, agosto-setiembre de 1983, p. 10. Se piensa en Peguy: «Mientras haya un solo hombre afuera, la puerta que le queda cerrada remite a una ciudad de injusticia y de odio» (*Mystère de la charité de J. d'Arc*).

¹¹² AE, 203. Vale decir que «la justicia solamente puede establecerse si Yo —yo—, siempre evadido del concepto de Yo, siempre desituado y destituido del ser, siempre en relación sin reciprocidad posible con el Otro, siempre por el Prójimo, puedo hacerme otro como los otros» (ibídem, p. 205).

más justa y mejor»,¹¹³ más y mejor atenta al rostro y a la unicidad incomparable de cada uno. Justicia, luego, que «la caridad despier-ta, pero esta caridad que es previa a la justicia sigue también des-pués». ¹¹⁴ Y este exceso incontinente del amor ético no es, para repe-tirlo, un lujo superfluo, simplemente una brecha inherente al orden en tanto humano, constitutiva de toda justicia verdadera: «Por lo poco de humanidad que adorna la tierra, hace falta un relajamiento en segundo grado: dentro de la justa guerra librada a la guerra, tem-blar —aun estremecerse— a cada instante, a causa de esta misma justicia. Hace falta esta debilidad. Hacía falta este relajamiento sin cobardía de la virilidad por lo poco de crueldad que nuestras manos repudiaron» (AE, p. 233).

Frente a lo intolerable de la perversidad demoníaca y del sin sentido reificante, la tarea es entonces articular lo más rigurosamen-te posible la exigencia locamente desmesurada del desorden ético y su inscripción siempre excesiva dentro del orden sociopolítico: «el extraordinario compromiso del Prójimo para con el tercero apela al control, a la búsqueda de la justicia, a la sociedad y al Estado, a la comparación y al tener, al pensamiento y a la ciencia, al comercio y a la filosofía, y, más allá de la anarquía, a la búsqueda de un princi-pio» (AE, p. 205). Paradoja y dificultad de una actitud que obliga a superponer «a la extravagante generosidad del uno-por-el-otro un orden razonable, ancilar o angélico, de la justicia a través del saber» (CNS, p. 346). El tiempo humano, «el tiempo mismo, el tiempo en su diacronía enigmática» (DQVI, p. 207), está probablemente consti-

¹¹³ «Entrevista», en *Lire Lévinas*, de S. Malka, p. 97. Todo sucede, entonces, «como si la persecución por el prójimo estuviese en el fondo de la solidaridad con el prójimo» (Lévinas. *Autrement qu'êre ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff, 1974, p. 130), siendo esta relación con el prójimo «más cercano a Dios que yo» (Lévinas. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin, 1967, p. 174) o «la incondición de rehén» como «la condición de cualquier solidaridad» (Lévinas. *Autrement...*, p. 150).

¹¹⁴ «Entrevista», l. cit., p. 98.

tuido por la tensión extrema de este ritmo, de este latir. Y, para acompañarlo justamente, «la filosofía es allí una mensura añadida al infinito del ser-por-el-otro de la paz y de la proximidad y como la sabiduría del amor».¹¹⁵

8.4. *Una vigilia en armas*

El diferendo es el estado inestable y el instante del lenguaje donde algo, que ha de poder ser articulado en frases, no puede serlo todavía.

Este estado trae consigo el silencio, que es una frase negativa, pero apela también a frases posibles por principio.

J.F. Lyotard, *Le Différend*

He intentado aproximarme a lo intolerable bajo esas tres formas distintas y solidarias que son el horror (del sufrimiento inútil), la perversidad (del odio destructor) y el sin-sentido (del vacío nihilista). Cada vez, se ha mostrado como un peso insoportable, una violencia inaguantable, un exceso vertiginoso que nos arrastra hasta el extremo de nuestra condición. Brecha abierta en el edificio de nuestros saberes y poderes, herida imposible de cicatrizar en el corazón de nuestra historia, este «negativo no negable»¹¹⁶ pone en jaque cualquier «superación» especulativa, cualquier pretendida reconciliación última: «el “¿por qué?” de Dmitri Karamazov seguirá resonando; el arte y la rebeldía no morirán sino con el último hombre».¹¹⁷

¹¹⁵ CNS, p. 346. La formulación es retomada de AE y ha sido apenas modificada, p. 205.

¹¹⁶ Lyotard, J. F. *Le différend*, p. 133 (a propósito de Adorno y en contra de Hegel).

¹¹⁷ Camus, A. *L'homme révolté*, p. 363. Toda la página merece ser meditada: «La rebeldía choca incansablemente contra el mal, y a partir de allí solo le queda tomar un nuevo impulso. El hombre puede dominar todo lo que puede ser dominado. Ha de reparar en la creación todo lo que puede ser reparado. Después de eso, los niños seguirán muriendo injustamente, aun en la sociedad más perfecta. En su esfuerzo más alto, el

Sin embargo, aun si excede e interrumpe absolutamente el discurso de la totalización reconciliadora, lo intolerable no nos sumerge simplemente en el estupor y el mutismo estúpidos. Despertar silencioso al misterio de lo injustificable, su traumatismo sigue apelando a un «encadenamiento» heterogéneo,¹¹⁸ requiere la vigilancia respetuosa de nuestro pensamiento y de nuestra acción, de nuestras palabras y de nuestros gestos. El escándalo de la cerrazón nihilista¹¹⁹ que intenta olvidar y ahogar, prohibir y exterminar, todo lo que no cabe dentro de su orden «exige de la filosofía que se quede en armas»¹²⁰ para oponerle, no la nostalgia de un paraíso perdido o el sueño de una escatología futura, sino el deseo y el «ideal siempre en advenimiento»¹²¹ de una fraternidad responsable, de un reconocimiento abierto a la singularidad original y a la alteridad incomparable de cada uno y de todos. Si este reconocimiento no puede en absoluto, en cuanto tal, ser «el producto directo de una lucha», su inscripción dentro de lo concreto de la historia no puede dejar de suscitar, cada vez de nuevo, «la lucha en todos los campos, económico, político y hasta cultural».¹²²

hombre no puede sino proponerse disminuir aritméticamente el dolor del mundo. Pero la injusticia y el sufrimiento permanecerán y, por más limitados que sean, no dejarán de ser el escándalo.»

¹¹⁸ Pues, aun si hay *diferendos* sin resolver, es precisamente el sentido de «una literatura, de una filosofía, tal vez de una política, testimoniar por esos diferendos intentando hallar idiomas para expresarlos». (J.F. Lyotard, *Le différend*, p. 30).

¹¹⁹ Definida por G. Morel como «la tendencia de los hombres a encerrarse en sí mismos, a devorar las cosas y los demás» (*Questions d'homme*, t. 2, Aubier Montaigne, p. 365).

¹²⁰ Lyotard, J.F. «Judicieux dans le différend». En *La faculté de juger*, Minuit, p. 236. Este «estado en armas», que define tanto «la paz filosófica» como «la salud del lenguaje», intenta rendir justicia a aquello «que grita venganza»: «frases prohibidas de defensa, que han sufrido injusticia porque no pueden apelar sino a sentimientos» (ibídem).

¹²¹ Morel, G. *Questions d'homme*, t. 2, p. 351.

¹²² Ibídem, p. 360.

Envío

*No hay filosofía sistemática separada
de la toma de conciencia de la filosofía
respecto de su propia historia.*

LP, p. 68.

El pensamiento de Weil transita por el camino marcado por Hegel en tanto asume una ligazón intrínseca entre la situación histórica y la reflexión filosófica: se podría decir que también para él la filosofía no es sino «*su tiempo captado en el pensamiento*».¹ Ahora bien, este tiempo ya no es aquel de Hegel porque parece que ha roto definitiva e irreversiblemente con el hilo de la tradición clásica y porque no puede contar más con referencias *absolutas*: mundo histórico ya no solamente desencantado y despojado de los dioses, sino también desontologizado y desabsolutizado, *postmetafísico*, abandonado a la relatividad *esencial* de una *condición* radicalmente finita. Hay que medir la originalidad efectiva de esta situación —«nuestra herencia

¹ Según la conocida fórmula del Prefacio de las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Formalmente, incluso alguien como Heidegger está de acuerdo con eso: «Quién(es) somos, no lo sabemos mientras no conocemos nuestro tiempo» (GA, Bd 39, p. 56).

no se halla precedida por ningún testamento» (R. Char)— para pensar la posibilidad de una filosofía nueva, una filosofía del sentido que permita escapar simultáneamente de los recursos metafísicos de la(s) onto-teo-logía(s) y del vacío nihilista de un obrar finito sin referencias.

Después de Max Weber, Weil ve en la racionalización eco-tecnocientífica, tal como funciona según las reglas de la competitividad eficaz, el destino de nuestra sociedad en su proceso de mundialización. Y sus análisis de los mecanismos y del dinamismo intrínseco de este sistema lo llevan a poner de relieve sus contradicciones y aporías: «la modernidad de nuestra sociedad, objetivamente lucha progresiva con la naturaleza exterior, se expresa en el plano de la subjetividad como desgarramiento del individuo entre lo que es para sí y lo que hace y posee» (*PP*, p. 97). La misma organización racional produce simultáneamente la objetividad de un sistema que funciona exitosamente (al parecer) y un tipo de subjetividad dividida, desorientada, capaz tanto de sumisión y manipulación masiva como de rebeldía y resistencia en pos de sentido: «nuestra civilización ha desarrollado una personalidad desdoblada, desgarrada entre su sed de verdad y su deseo de potencia» (*EC*, p. 281). Ya que, incluso, la potencia sin frenos es la que tiende a imponerse cada vez más, lo que amenaza es un «nihilismo de la finitud» donde reina única y exclusivamente «la voluntad de dominación y de potencia sin dirección; todo es posible, todo está permitido, nada, pues, vale la pena». ² En este tipo de mundo se vuelve posible la aparición de una violencia pura en la que la libertad sin fondo de la existencia llega a afirmarse como mera potencia de creación *poiética* sin otra meta que sí misma. Figura-límite de nuestra historia que la *Lógica de la filosofía* intenta pensar en toda la *lógica* paradójica y abismal de su *obra* sin-

² *PR*, p. 359. La formulación remite evidentemente tanto a Nietzsche como a H. Arendt.

razón, pero que, antes de ser así traducida en una categoría-prosopeya, se ha mostrado como actitud sociohistórica decisiva; pues, en realidad, el nazismo hitleriano y su voluntad de autoafirmación bárbara constituyen primeramente el trasfondo efectivo que ha hecho posible el proyecto mismo de la filosofía weiliana; solamente a partir de ahí se puede y se debe volver a pensar la libre opción de la filosofía por la razón y el discurso.

Ahora bien, precisamente porque se trata de medir y de pensar esta novedad abismal, hace falta para ello «descubrir el pasado con una mirada nueva».³ Y la *Lógica de la filosofía* se obliga a elaborar y a encadenar rigurosamente las categorías que dan cuenta de la venida a sí misma, dentro de la historia, de la autoconciencia filosófica: categorías *primitivas* del fondo lingüístico del discurso, categorías *antiguas* de la razón y de su mundo objetivo, categorías *modernas* también de la reflexión que llega a comprenderse a sí misma dentro de su condición finita.⁴ Con lo cual parece que la *última palabra* la tiene la totalización reflexiva del *absoluto* que lleva la filosofía a su autoconciencia simultáneamente histórica y sistemática. Pero Weil, lo hemos visto, no se satisface con esta filosofía del espíritu absoluto que reduce finalmente la distancia que distingue razón y libertad. Y, antes incluso de pasar a nuestra contemporaneidad posthegeliana, se puede señalar tres pistas que sugieren ya un exceso con el *sistema de la totalidad* histórico-especulativa. (1) La insistencia sobre el *fondo primitivo* del discurso indica ya, implícitamente, la irreductibilidad del lenguaje poético a la racionalidad argumentativa; la filosofía del sentido habrá de dar razón, mejor que la filosofía del absoluto, de

³ Arendt, H. *Vies politiques*, Gallimard, p. 310 (a propósito de Heidegger).

⁴ Como ya se ha señalado, las categorías *primitivas* corresponden a las cuatro primeras categorías de LP (de la *verdad* a la *certeza*); las categorías *clásicas* se desarrollan de la *discusión* hasta *Dios* (capítulos 5-8); las categorías *modernas*, en cuanto a ellas, conducen de la *condición* al *absoluto* (categorías 9-13).

esta dualidad originaria. (2) Coextensiva al desarrollo y al despliegue de las categorías, la distinción entre *actitud* y *categoría* (así como su corolario lógico, la importancia de las *repeticiones* históricas) indica también la imposibilidad de una *categorización* absoluta de las situaciones y actitudes vitales. De ahí probablemente la simpatía de Weil por el pensamiento aristotélico que, más allá de su lógica categorial (objeto), remite «prudente» y «sagazmente» a la complejidad y a la contingencia de una finitud jamás completamente dominable por la razón.⁵ (3) Si el *absoluto* tiene el mérito de remitir la libertad de la conciencia a sus condiciones tanto materiales como histórico-espirituales, corre con eso el riesgo de desconocer la trascendencia, la alteridad y la originalidad constitutivas de la existencia como libertad. Y el kantismo-posthegeliano de Weil tratará de recoger mejor y de otro modo la lección kantiana y su insistencia, de por sí radicalmente legítima, sobre el sentido de la libertad finita, inobjetivable e irreificable, incaptable dentro de un sistema de la simple razón.⁶

Cuando se trata, entonces, de enfrentarse libre y razonablemente a la complejidad de la condición moderna que caracteriza nuestro mundo, hay que hacerlo conjugando de manera renovada esos aportes de la tradición. Imposible, luego, escoger de manera tajante y

⁵ La finitud irreductible a la razón, este es un *lema* antihegeliano en el que coinciden Weil y Heidegger, y que los lleva a una lectura no-hegeliana tanto de Aristóteles como de Kant... Pero Weil insiste sobre el hecho de que esta irreductibilidad no es una oposición, sino una articulación: la *prudencia* aristotélica, igual que el *juicio reflexionante* de Kant invitan a explorar, pensar y actualizar —cada vez de nuevo— esta articulación sensata.

⁶ Este es otro punto de cercanía entre Weil y Arendt: irreductibilidad de una filosofía del juzgar práctico de la libertad a una filosofía del simple comprender teórico de la razón. En los términos de Arendt, irreductibilidad de la filosofía política a cualquier filosofía de la historia: «cada vez que la época moderna tuvo razones de esperar una nueva filosofía política, recibió solamente una nueva filosofía de la historia» (*La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, p. 373, nota).

unilateral entre una lucidez realista y desencantada que insiste en las aporías del destino moderno (Weber) y una rebeldía sin otra ley que su voluntad de autoafirmación (Nietzsche) o incluso un optimismo práctico que remite a exigencias revolucionarias (Marx): pues es la misma voluntad de razón efectiva la que impone los análisis más fríamente racionales de la sociedad mundial, pero subordinándolos a orientaciones decididamente políticas.⁷ La filosofía de la acción razonable presupone al respecto la mediación de la *conciencia*, pero comprendiéndola en una doble relativización: (1) no se trata de una conciencia *absoluta* o soberana, sino de una conciencia que se reconoce radicalmente condicionada y que sabe que le toca orientar en opciones libremente razonables el mundo que conoce, interpreta y transforma; (2) la moralidad que juzga la condición y le da sentido se pervierte y se contradice si no acepta inscribir trabajosa y prudentemente lo incondicional de la ley y de su forma dentro de las condiciones concretas de las comunidades sociohistóricas y de su vivir-(bien)-juntos.⁸

Concretamente, lo hemos visto, no hay categoría-actitud concreta más alta que esta acción que trabaja y lucha por dar al mundo forma de razón práctica y efectivamente compartida; la política, en este sentido, el *bios politikos*, es la manera más humana de ser-al-

⁷ Sobre la articulación metodológica de los análisis sociales y de las orientaciones políticas, cf. capítulo 3; el capítulo 5 trata de concretar un poco más lo que eso implica para la mundialidad y sus retos.

⁸ Al ubicar así la filosofía moral *entre* la condición sociohistórica y la acción política del existir humano, Weil se muestra a la vez cercano y distante de Lévinas. Ambos están formalmente de acuerdo en reconocer (kantianamente) a la vez cierta trascendencia irreductible de lo ético y su articulación imprescindible con la efectividad sociopolítica. Pero Lévinas insiste más radicalmente en la originalidad absoluta del *cara a cara* o del *uno-por-el-otro* que da a lo ético su carácter de pasividad originaria, mientras que Weil pone un acento más decidido en lo concreto de una condición interhumana en la cual la opción moral por la ley razonable jamás se puede separar absolutamente de lo sociopolítico; cf. el capítulo 2.

mundo orientándolo y orientándose en él como libertad(es) en pos de vivir-bien-juntos. Ahora bien, es posible preguntarse si este tipo de filosofía política no descansa fundamentalmente en dos presupuestos eminentemente discutibles: la valoración excesiva del Estado en tanto actor y protagonista decisivo de la escena política, y cierta ideologización de la racionalidad eurocéntrica. En cuanto al primer punto, hay que recordar que el acento en el Estado no es excluyente y que este pensamiento atiende también a la necesidad de construir la ciudadanía democrática desde las condiciones socioeconómicas; incluso si se considera que se debe insistir más en la responsabilidad política de la *sociedad civil*, no se podrá olvidar que es imprescindible tomar en cuenta la instancia última de decisión que significa el poder estatal. En cuanto al segundo problema, tampoco se puede negar que Weil trata de pensar los problemas y el porvenir de nuestro mundo a partir de los centros políticos de poder dominantes; pero lo hace precisamente tratando de medir los retos (de justicia y de sentido) que han de enfrentar si quieren encaminarse y encaminarnos hacia un mundo más razonablemente compartido. Ahí también, entonces, es perfectamente posible, y hasta deseable, pensar las perspectivas y orientaciones de una acción razonable a partir de otras ubicaciones y de otros puntos de partida, pero recordando siempre que el único horizonte sensato para este tipo de acción y de pensamiento es el terreno común de una mundialidad moderna que es, sin duda, en parte irreversible, pero que espera y exige construir e inventar otras orientaciones políticas si ha de ser mejor, más justa y razonablemente compartida. En breve, las vías abiertas por esta filosofía política difícilmente podrán ser olvidadas o menospreciadas, aun por aquellos que intenten pensar y explorar caminos distintos.

A nivel de «filosofía primera», Weil trata de llevar a cabo una «filosofía del sentido» inspirada en Kant y opuesta a los constructivismos objetivantes de los sistemas ontológicos. No desconoce por ello los aportes del pensamiento heideggeriano con su insistencia

en la factualidad contingente de la existencia finita como libertad resuelta y poética abierta al misterio inagotable e indomitable del ser; pero los relativiza, remitiéndolos a la responsabilidad capaz de orientación razonable de este existir humano. Coincide, en este sentido, con Habermas para buscar en las estructuras sociolingüísticas lo que desde siempre va formando a los individuos, orientándolos potencialmente hacia un consenso razonablemente comunicativo dentro de su misma condición finita. Pero sin desconocer la validez ni la importancia de las ciencias sociales para la filosofía, se encamina más resueltamente hacia una filosofía de la razón práctica o de la acción política razonable. Y a su vez, incluso, este pensamiento del vivir-juntos en pos de reconocimiento efectivo y universal no se encierra en una especie de inmanentismo político-histórico; pues sabe que «no actuamos para actuar, sino que actuamos para ya no tener que actuar... actuamos para vivir por fin verdaderamente en el presente, para gozar de lo que *es* y saborearlo».⁹ Sin dejar jamás el suelo de su condición finita, el hombre libre y razonable —el *filósofo*— piensa, vive y articula sin reducción alguna las dimensiones correlativas de la acción (política), del sentido (filosófico) y de la sabiduría (existencial): antropología filosófica sin metafísica humanista ni antropocentrismo cerrado, apertura —siempre por reabrir— de la libertad a su situación mundana y sociohistórica, al sentido y a la presencia de lo que se le presenta y se le da en su presente. Precisamente porque se trata de una apertura que se sabe y se afirma como *formal*, no impone ni excluye nada, remite cada uno a su finitud, a su(s) responsabilidad(es), a su manera de traducir esta forma de la razón sensata, dejando y/o haciéndola informar lo mejor posible lo concreto de su libre existencia.

⁹ PR, pp. 174-5.

Francis Guibal, nacido en Francia en 1941, realizó su doctorado en filosofía en Lyon y la habilitación en Estrasburgo. Actualmente es profesor emérito en la Universidad Marc Bloch de Estrasburgo. Entre 1973 y 1982 enseñó en diversas universidades del Perú. Además de numerosos trabajos en francés (sobre Hegel, Heidegger, Lévinas, Morel, etc.), ha publicado en castellano sobre Gramsci y Mariátegui. Se interesa en particular por los problemas que se hallan en las fronteras entre la filosofía, la política, la cultura y la religión.

Por su parte, Eric Weil (1904-1977) —alemán nacionalizado francés tras haber huido del nacionalsocialismo—, autor cuyo pensamiento es analizado en este libro, ha dejado una obra en que reflexiona en torno de la *Lebenserfahrung* del hombre moderno, tomándola en su integridad y llevándola a la coherencia sensata de una auto-conciencia filosófica. Se ofrece aquí, por primera vez en castellano, una introducción al conjunto de sus ideas, poniéndose especial énfasis en la actualidad de su problemática: después de la gran totalización especulativa, Weil se esfuerza por pensar los retos de una globalización —o mundialización— alternativa, sin recursos absolutos, pero orientada —y rectificad— de manera más controlada y justa. La complejidad de esta historia invita a la filosofía a tomar una nueva conciencia de sí misma y a recoger de otro modo las profundas lecciones de la sabiduría crítica, pues le toca a la libertad irreductible de la existencia finita reconocerse capaz, al mismo tiempo, de violencia y de razón.