

Ciencias sociales y filosofía política. El kantismo postweberiano de Eric Weil

Francis Guibal
Université des Sciences Humaines de Strasbourg

El éxito histórico de la(s) ciencia(s) y su extensión tendencialmente universal a toda realidad es un hecho. Comprender su sentido exige que se le refiera a un proyecto cultural (racional) cuyos supuestos han de ser juzgados conforme a una razón inseparablemente práctica (ético-política) y especulativa (filosofía). Sobre todos estos puntos, el pensamiento riguroso de E. Weil se compara y se contrasta aquí con posiciones de alto vuelo: solamente después de atravesar los planteamientos hegelianos, marxianos y weberianos, es como intenta retomar, de manera original, orientaciones kantianas.

“Social Sciences and Political Philosophy. Eric Weil’s Post-Weberian Kantianism”. The historical success of sciences and their tendency to extend themselves universally to all of reality is a fact. In order to understand their sense, they should be referred to a cultural (rational) project, whose presuppositions ought to be judged in accordance with a reason conceived both as practical (ethical-political) and speculative (philosophical). E. Weil’s rigorous thought is here compared in all of these points with high-ranging positions: only after going through Hegelian, Marxian and Weberian positions he intends an original reappropriation of Kantian insights.

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

EC¹, 2, 416.

Se ha vuelto casi una banalidad constatar los avances, logros y éxitos de la actividad “tecnocientífica” dentro de nuestro(s) mundo(s). La racionalidad operativa del saber-poder se ha ido expandiendo e imponiendo por 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 socio-histórica: “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, de la historia, después” (EC 3, 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 *phrónesis* 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 a 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, la violencia inédita de nuestro siglo nos obliga a una conciencia más precavida. En los tiempos oscuros de crisis que atravesamos, el llamado

¹ La lista de abreviaturas de los textos citados de Eric Weil es la siguiente: (EC) *Essais et conférences*, París: Vrin, 1991; (LP) *Logique de la Philosophie*, París: Vrin, 1950; (PR) *Philosophie et Réalité*, París: Beauchesne, 1982; (PM) *Philosophie Morale*, París: Vrin, 1961; (PP) *Philosophie Politique*, París: Vrin, 1956; (HE) *Hegel et l'Etat*, París: Vrin, 1950; (CEW) *Cahiers Eric Weil*, N^o 4, “Ensayos sobre la filosofía, la democracia y la educación”, Presses Universitaires de Lette, 1993; (RH) *Reflexions sur l'histoire*, conferencia inédita.

a la responsabilidad ético-política no puede contar ya —o soñar— con modelos seguros: “debemos esforzarnos en pensar y actuar, no pasando por alto el pasado, pero sí desconfiando de la validez supuesta de pretendidas lecciones de la historia”². 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 está dado, cuando un saber indica de antemano la vía a tomar, la decisión ya está tomada, vale decir que no hay ya ninguna por elegir: irresponsabilidad, buena conciencia, aplicación de un programa”³.

Para E. Weil, esta situación —donde un racionalismo ingenuo tiende a ser sustituido por un simple heroísmo de la existencia— 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, pero sin desconocerlo tampoco o despreciarlo, habría que tratar de comprender su aparición, ubicándolo dentro del mundo sensato de la experiencia viva (*cf. EC 1, 295*), para hacernos capaces de cuestionarlo, juzgarlo y orientarlo a la vez histórica, cultural y reflexivamente, dentro de perspectivas inseparablemente políticas y filosóficas.

1. La condición moderna

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

LP, 41.

La referencia primera de nuestra reflexión al respecto ha de ser el “nosotros” humano en tanto mundo socio-histórico de un *vivir juntos*,

² Arendt, Hannah, “Una situación de crisis”, en: *Cahiers du Griff*, N^o 33, 1966, p. 146, donde además añade: “lo cual es difícil e incómodo, pero lleva consigo grandes desafíos y tal vez hasta grandes promesas”.

³ Derrida, J., *L'autre cap*, París: Minuit, p. 43. Se puede notar el acento muy heideggeriano de estas formulaciones, hermosas y acertadas a mi parecer en su insistencia sobre el “sin apoyo” de la libertad, pero tal vez algo unilaterales en su cuestionamiento implícito de toda racionalidad práctica.

que es finito —relativo y efímero— y, a la vez, está siempre en busca de sentido efectivo. ¿Cómo ubicar y comprender a partir de este marco la aparición, la expansión —y ¿el valor?— de la mentalidad, de la actitud y de la práctica de tipo “tecno-científica”?

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 toda comunidad histórica un agrupamiento contingente y algo heterogéneo, cuya unidad se ha compuesto según las circunstancias y mediante cierta violencia de un poder central(izador)?—, esta convivencia trata de sentirse segura, soñando imaginariamente con una solidez maciza, repitiendo por ello sin cesar el gran relato de su fundación y consistencia originaria. 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 tradiciones sin fundamento onto(teo)lógico: “politeísmo” conflictivo y hasta trágico de la vida social-histórica “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”, o sea un intercambio debatido de palabras que “viven sobre el fondo de la tradición” y se nutren de ella al mismo tiempo que tienden a “devorarla” (*LP*, 5, 128). Allí está incluido 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*, 5, 131), buscando criterios de orientación común en la fuerza única de la palabra y del discurso coherente.

El formalismo de esta “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 reduciéndolo todo a la simple relatividad conflictiva de fuerzas naturales e intereses vitales

(sofistas), mientras que los otros buscan un anclaje nuevo, 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, por lo menos, la convicción por ejemplo de un M. 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 y hasta ético-culturales. Veamos, pues, en parte con este “interlocutor por excelencia de Weil”⁴, cómo se abre paso y qué significa esta considerable innovación histórica.

Para ello hay que partir de la simple constatación siguiente: somos “nosotros” —occidentales modernos— quienes “hemos inventado la objetividad y la universalidad” (*EC*, 1, 193), considerándolas como “valores” decisivos que se pueden —y ¿se deben?— imponer soberanamente. Y, de hecho, se puede seguir 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 el Estado y lo bello” (*PR*, 327)— para sustituirlas por conocimientos —físicos primero, pero biológicos después y hasta sociales e históricos por fin— “‘exactos’, ‘objetivos’, ‘libres de toda consideración de valor’”⁵.

⁴ La fórmula es de Sichirollo en el excelente artículo sobre Weil y Weber que forma parte del 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 sus aportes 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 —cualidades más escasas todavía que su prodigioso saber— no pueden sino forzar la admiración. Pero aun los grandes hombres son falibles...” (*EC*, 1, 286).

⁵ *EC*, 1, 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”, “uno de los primeros análisis de esta situación, y que permanece como uno de los mejores que se haya hecho de ella”.

La primera figura del saber proviene de la teoría griega que le atribuye un valor-en-sí, considerándolo como el acto inmanente de una contemplación pura y desinteresada. Este acento empieza a desplazarse con la fe judeo-cristiana que insiste en el interés existencial e histórico de la(s) libertad(es) dentro de la creación (divina). Pero el paso decisivo lo va a constituir el “ausentamiento” 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, 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, 272, n. 1). Este saber, en efecto, apunta a una neutralidad objetiva y operativa, o sea 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 nacientes del científico y del ingeniero, un encuentro “que empieza durante el siglo XVII y se vuelve fenómeno universal a fines del siglo XVIII” (EC 1, 273). Se va perfilando así 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 M. Weber, es que “los conceptos no son ni pueden ser otra cosa sino medios intelectuales capaces de ayudar a la mente en su esfuerzo por apoderarse de lo dado empírico”⁶. Es el mismo hombre quien forja instrumentos ideales (ciencia) y materiales (técnica) para ordenar y dominar el mundo; no hay de qué extrañarse, pues, si, como lo 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 probables que

⁶ *Essais sur la théorie de la science*, Lyon: Agora, p. 205, con alusión evidente a los planteamientos kantianos.

pueda romperse algún día esta alianza “del saber científico y el poder técnico”(EC 1, 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, 290-291). En su abstracción y por su abstracción, que reduce sistemáticamente todo lo dado a una serie de fenómenos calculables y manipulables, configuran las ciencias 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. Y constituyen, de todas formas, una realidad socio-histórico-cultural nueva que no podemos pasar por alto, y con la cual, además, estamos obligados a “contar” y que nos toca comprender si queremos orientarla. Pero eso supone, precisamente, que no nos conformemos con pensar dentro de sus categorías, sino que aprendamos a “escudriñar como problema(s)” (EC 1, 292) tanto el saber como el poder que están en la base de este mundo.

En vez, pues, de dejarnos fascinar por esta potencia operativa y eficaz, necesitamos, más bien, apoderarnos de 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, 290). Hace posible una dominación racional de la(s) condición(es), pero, al mismo tiempo, “la ciencia no tiene ningún medio para decirnos lo que debemos hacer con esta dominación, ni si ella es buena o mala” (EC 1, 288). Su abstracción es 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. 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)” de la filosofía, se han vuelto literalmente “in-sensatas —o sea, asunto de meros especialistas como tal, pero que ya no conciernen al ser humano en su totalidad viva”⁷. Y lo peor es que tal abstracción,

⁷ PR. 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*).

de por sí legítima y hasta útil y necesaria, tiende a olvidarse como tal, dándose por lo real absoluto y concreto, generando así la locura de una carrera “hacia la dominación por el amor a la misma dominación” (EC 1, 279). Como si “la sed de verdad objetiva”, habiendo cortado radicalmente con toda consideración (razonable) de valor, tendiese casi inevitablemente a sub-ordinarse a la “sed de potencia” (EC 1, 281). Incapaz de reflexionar críticamente sobre sus propios intereses y valores, incapaz de mostrar la orientación razonable y sensata de su(s) proyecto(s), el “racionalismo” objetivo de la civilización meramente “tecno-científica” puede invertirse muy fácilmente en el “irracionalismo” subjetivo del voluntarismo vital y arbitrario⁸.

Más allá, entonces, del enclaustramiento en perspectivas objetivas y particulares, hace falta completar los aportes de la ciencia recurriendo a una inspiración más “humanística”, interesada “en el hombre en tanto ser vivo, activo y sensible, razonable y apasionado, coherente e incoherente”⁹. No se negará, en este sentido, ni que los “hechos” puedan dar lugar a un tratamiento objetivo, ni siquiera “que los valores pueden (y deben) ser estudiados como hechos” (PP, 42). Pero sí se rehusará que tal manera de proceder pueda considerarse 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, 389). Y “más generalmente”, incluso, “la objetividad misma constituye un valor” (*ibid.*), 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 conciben sino a partir de ciertos valores, en primer lugar los valores de la misma ciencia” (PP, 42). El problema decisivo es que dicha ciencia no logra pensar —reflexiva y coherentemente— estos valores que pone en obra: “la ciencia es, ella misma, teoría global que se ignora, que ejerce, desconociéndola, una teoría” (EC 2, 406). Es la filosofía, en última

⁸ Weil alude así —*cf.*, EC 1, 285— no solamente a Heidegger y a Nietzsche, sino también a Hitler y a Lutero. Su reflexión ayuda a entender también cómo, aun en pensadores de la calidad de M. Weber, pueden coexistir, con tensiones, inspiraciones a la vez kantianas y nietzscheanas.

⁹ PR, 328. Allí se ve que la razón filosófica de Weil se preocupa por la *integralidad* multidimensional del hombre y por este “exceso” de la existencia que no se deja captar dentro de 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?”

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, 42). Aproximémonos, entonces, brevemente a estos valores “últimos”.

Es casi obvio, en primer lugar, como Kant lo ha mostrado y Weber lo ha entrevisto, que el valor de la objetividad científica 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, 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, 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, inscribiéndose, además, esta orientación libre dentro de un mundo ya sensato y que debe ser comprendido en su dinámica incoativa de universalización efectiva.

En vez de aferrarse, entonces, 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 ya 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, 287). Ella no es ni un simple hecho, ni una mera opción, sino una opción histórico-culturalmente condicionada y significativa, una opción por la racionalidad objetiva que se inscribe dentro de un mundo vivido, orientado desde siempre ya por una comprensión razonable incoativa: “no escogemos nuestros valores antes de haber empezado a vivir”, vivimos dentro de un mundo organizado cuya “comprensión”

precede y condiciona todo “conocimiento” científico (cf. *EC* 1, 288). La racionalización científica, en esta perspectiva, es un proceso específico de la modernidad occidental, pero que no puede tener sentido sino reinsertándolo dentro de la dinámica global de la historia viva, allí donde no existe “neutralidad valorativa” absoluta¹⁰. Y no se trata ni de “fetichizarla” ni de “satanizarla”, sino de comprenderla, poniéndola en su sitio, “un sitio muy grande y alto, pero un sitio entre otros”, saludando en ella “uno de los grandes actos de la libertad” (*PR*, 191), pero que no es sino un “momento” dentro de la búsqueda histórica, teórico-práctica, del sentido que caracteriza al animal humano. Y esta es 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*, 191), sea reconocida y comprendida en su legitimidad relativa, mas no absolutizada de manera a fin de cuentas insensata.

2. La objetivación social

“Las ciencias sociales son la conciencia de la sociedad moderna, en la medida en que ésta es meramente sociedad y meramente moderna.”

PP, 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 punto al respecto consiste en reconocer sin reticencia la posibilidad y la legitimidad, el sentido y los límites de dicha aproximación. No hay ninguna razón, en efecto, para sustraer, en base a un principio, el fenómeno humano, en todas sus dimensiones, a una investi-

¹⁰ Pues, como lo acota enfáticamente Weil, “sólo valores existentes pueden ser rechazados, transformados o reevaluados, porque toda 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, 287).

gación de tipo objetivo y positivo; 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*, 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*, 81). Evidentemente, por lo demás, aproximaciones de este tipo no podrán ser, en 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 a-morales: consideran al hombre como objeto natural, “se ubican, con su principio amoral subyacente, fuera del pensamiento moral”¹¹.

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* 9, 225) de la condición, o sea la mentalidad para la cual todo se reduce a series y redes causales indefinidamente interactivas, para que se extienda a la realidad humana este proyecto de objetivación y medición científica. La “condición”, en efecto, no conoce sino meras relaciones funcionales; de ellas no puede escapar el hombre, un hombre que “ha sido reintegrado a la naturaleza” (*LP* 9, 210), pero que ha de ser considerado entonces como “algo” (*ibid*) definido, como un “objeto” ubicado “en la encrucijada de series de condiciones” (*LP* 9, 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* 9, 231) sino únicamente lo contable. Hay una correspondencia estricta, pues, entre la nueva actitud científica —cuyo “valor fundamental” (*PR*, 180) y prácticamente único es la “cientificidad”, como búsqueda neutral de la objetividad legal— y la nueva realidad histórica que constituye la sociedad del trabajo organizado y racional-

¹¹ *PM*, 20. Se nota aquí la distinción explícita que hay entre lo a-moral (el hombre-naturaleza u objeto) y lo moral/in-moral (la libertad razonable o violenta).

lizado¹². El mundo moderno, “cuyas instituciones son de origen social” (EC 2, 144), genera casi automáticamente una “inteligibilidad” específica, orientada hacia las relaciones regulares y legales entre los hechos. Este es el contexto socio-histórico-cultural dentro del 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, 181). Ya no interesa la trasmisión narrativa de acontecimientos que configuran el sentido de la vida; el conocimiento en pos de dominación necesita, más bien, “construcciones aislantes, abstractamente unilaterales, ‘científicas’...” (PR, 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 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, 280).

Dentro de este conjunto que constituyen 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 por 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 hasta la fecundidad— de insistir ya sea sobre el psiquismo individual en tanto dominado por el principio vital de placer y satisfacción (psicología) o sobre el peso comprobable de circunstancias y/o eventos exteriores (historia); hay allí, en efecto, dimensiones efectivas que condicionan en parte la conducta humana. Pero su función explicativa queda bastante corta, debido a la abstracción específica de sus enfoques: el psicologismo se encierra

¹² Este es, para Weil, el cambio decisivo de “paradigma” entre el mundo de la 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. Cf., Canivez, P., *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, París: Kimé, 1993, pp. 31-32. A partir de allí, pues, habrá de volver a desplegarse la problemática político-filosófica propia de la modernidad.

en la mera oposición del instinto individual (placer) y de la regla socialmente instituida (realidad), mientras que cierto historicismo sobretermina unilateralmente la importancia de los acontecimientos singulares. Sin desconocer esos condicionamientos, ya sea psíquico-individuales o 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 adecúa esta preocupación por los mecanismos y las leyes del mundo social es evidentemente al nivel propiamente económico de este mundo. Ahí es donde por excelencia 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”¹³. 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 dato análogo (no idéntico) al dato de la naturaleza exterior. Sus análisis, entonces, siguen los métodos de las ciencias naturales, apuntando a un análisis funcional por factores y predicciones verificables”¹⁴. 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 en base al cálculo racional de la eficacia y del rendimiento: “únicamente 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, 73). El resultado, entonces, no puede sino corresponder a la realidad misma: las ciencias sociales modernas le devuelven a la sociedad moderna una imagen fiel de su funcionamiento

¹³ PP, 72, n. 1, que relaciona a continuación esta novedad teórica con su motivación e interés práctico, añadiendo significativamente: “y, por consiguiente, la intervención del hombre (del 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”.

¹⁴ PP, 72, que remite precisamente al capítulo 10 —“Condición”— como a la mentalidad científico-moderna que sustenta este “giro”.

y de su interés, describiéndola 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 sea, básicamente los factores de tipo económico, 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*, 62). A diferencia de todas las sociedades tradicionales, “para la sociedad moderna, la lucha con la naturaleza es sagrada” (*PP*, 67). Vale decir que la razón aquí cambia socialmente de rostro y de sentido: se efectúa como racionalidad operativa del entendimiento instrumental, ejerciéndose dentro de la producción y organización “eco-técnicas” del capitalismo. A los individuos, entonces, 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 socio-económica: “es por cálculo que el individuo respeta la paz social y se hace miembro activo”¹⁵ de una sociedad esencialmente económica con la cual debe —por la fuerza— aprender a “contar”.

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. M. Weber, otra vez, 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 “eco-tecno-científico” 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 tendencialmente las formas de vida tradicionales). Pero

¹⁵ Canivez, P., *Le politique et sa logique, o.c.*, p. 66.

éste 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.

Dentro de lo positivo, se debe subrayar una vez más que la abstracción metodológica que conlleva a analizar el funcionamiento social con “la coherencia particular de las ciencias positivas” (*PM*, 83) es no solamente “legítima, sino indispensable” (*PM*, 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 bio-psíquicas, eventos y circunstancias exteriores, estructuras y sistemas socio-culturales; de ahí que “no se pueda sobreestimar el valor” de prácticas y aproximaciones que permiten conocer mejor, con menos ilusiones ideológicas, estas “condiciones de la vida” (*PR*, 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 ni razón ni libertad efectivas sino dentro de mundos desde siempre ya (auto)instituidos, organizados 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 “habitus” de conducta autónoma y racional: dentro de una sociedad de competencia abierta y regulada, cada uno tiene que arreglárselas por su cuenta, formándose racionalmente en la práctica común de la autonomía, de la igualdad y de la eficiencia socio-económica¹⁶. 3) En forma todavía incoativa, el insistir sobre la tendencia intrínseca que lleva a la globalización de esta sociedad racional-moderna (*cf. PP*, 68) ha de ser interpretado también en un sentido de por sí

¹⁶ Lo cual es potencialmente una condición y un esbozo a la vez de autonomía ética —“¿acaso no es a esta opción del crecimiento y de la sociedad de abundancia que debemos la conquista de un espacio privado, condición material de la misma autonomía moral?” (*cf.*, Ricoeur, P., *Lectures 1*, París: 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”. Canivez, P., *Eduquer le citoyen*, París: Hatier, p. 71.

positivo y valioso: no solamente porque nos obliga a mirar de frente una realidad nueva probablemente irreversible¹⁷, 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 (sino 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 funcionamiento de las relaciones sociales proporciona una aproximación importante a las condiciones —al “cómo”— de la(s) decisión(es) propiamente política(s); e “importa a todos aquellos que se interesan por la política saber cómo las decisiones se toman de hecho, cómo 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”¹⁸.

Como se ve, estos aportes positivos no se pueden separar de limitaciones específicas: tanto de manera separada como en su conjunto, todas las aproximaciones “científicas” al ser humano, siendo “voluntariamente unilaterales” (*PR*, 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 sobre el funcionamiento “racional” de las relaciones socio-económicas 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 sin resolver (luchas violentas tanto entre las “capas” sociales como entre las sociedades desigualmente desarrolladas) y a preguntas sin respuesta

¹⁷ Cf., Touraine, A.: “Para lo mejor o para lo peor, la economía está ahora mundializada, y todos aquellos que buscan abrigarse detrás de diques reglamentarios o corporativistas se ven rápidamente arrastrados”, en: *Le Monde des Débats*, 30/3/1994, p. 2.

¹⁸ *EC* 2, 390. Según este importante artículo sobre “Ciencias, teorías y filosofías políticas”, es de hecho competencia específica de la(s) ciencias(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.

(crecimiento, desarrollo, productividad, ¿en relación a qué?). La racionalidad absurdamente autonomizada y absolutizada del mundo moderno tiende a hacer desaparecer el “núcleo ético-mítico-cultural” (Ricoeur) de la humanidad, llevado hasta ahora por las civilizaciones tradicionales; “la ruina de las comunidades 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”¹⁹—, 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”²⁰, 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”²¹. 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*, 81): conocen hechos y relaciones, pero no piensan ni comprenden hombres vivos, porque su misma abstracción metodológica les impide dilucidar el interés que las mueve y les puede 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.

Ya Hegel, con una lucidez extraordinaria, había esbozado 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. A Marx, entonces, le había tocado, partiendo de la insatisfacción remanente de una vida “todavía

¹⁹ Ricoeur, P., *Lectures 1*, o.c., p. 171.

²⁰ *EC* 2, 271; se trata, además, de “hombres cuya función misma no conoce la tradición. El cálculo que los inspira y dirige resulta inhumano”.

²¹ Ricoeur, P., o.c., p. 172. Hay en eso 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”, *ibid.*, pp. 172-173.

no razonable”, transformar en “conceptos científicos y factores revolucionarios” los elementos positivos de la teoría filosófica hegeliana²². Y Weil mismo, en la categoría de la acción de la *Lógica de la filosofía*, parecía suscribir tanto el proyecto como su realización: para dominar no solamente la naturaleza (exterior y social), sino hasta “el mundo mismo de la condición” (LP, 397) convirtiéndolo en el “vasto cuerpo orgánico” (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”²³. Sin renegar de esta articulación (siempre por hacer e inventar) entre filosofía de la acción y ciencia(s) de la condición, la *Filosofía política*, sin embargo, se va a distanciar notablemente del modelo marxiano en sus análisis del “mecanismo social”.

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 “eco-técnica” cierta neutralidad objetiva: “es la necesidad de la lucha contra la naturaleza exterior e interior la que exige ciencia, técnica y organización del trabajo moderno”²⁴. De ahí que, para la descripción “científica”, “la oposición capital/trabajo asalariado importe menos que la forma misma del trabajo social, que tiende a homogenizar todos los tipos de sociedades, dirigistas o libe-

²² HE, pp. 114 y 109. Este paso de “una filosofía” a “una ciencia y a 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*” (*ibid.*, p.109).

²³ LP, 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, 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” (*ibid.*, 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.

²⁴ Tosel, A., en: *Actualidad de E. Weil*, París: Beauchesne, p. 281.

²⁵ Tosel, A., en un artículo muy sugerente al que le debo mucho, “Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d’Eric Weil, en: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie 3, vol. XI, 4, Pisa, 1981 (pp. 1157-1186), p. 1176.

rales”²⁵. 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 superarse (luchas entre “clases sociales” opuestas) y la finitud constitutiva (división del trabajo dando 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”²⁶. Esto desmitifica inevitablemente todos los sueños utópico-escatológicos de una transformación final casi mesiánica o mágica de la sociedad real en comunidad ideal: “desde 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”²⁷. 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 post-marxiana que registra a la vez la pertinencia, los límites y los impases de la acción dirigida por la ciencia marxiana”²⁸. Como si tomar en serio el pensamiento desencantado(r) de M. Weber obligase a medir mejor la capacidad de resistencia y auto-transformación de la racionalidad “eco-técnica”, a relativizar por lo tanto los aportes de Marx, criticando y rectificando inmanente e históricamente ciertas tendencias a la vez cientificistas y mesiánicas de la concepción materialista de la historia²⁹.

Weber, en efecto, es quien le proporciona a Weil el enfoque y

²⁶ *Ibid.*, p. 1178.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 1183, donde se añade: “ciencia marxiana cuya validez en los comienzos de la acción había sido aceptada por la *Lógica de la filosofía*”.

²⁹ Tal relativización se extiende además tanto a la tendencia reductora de cierto determinismo economicista (cf., *PP*, 65) como a 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).

los instrumentos “científicos” para aproximarse más lúcidamente a la realidad problemática de la sociedad moderna³⁰. 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 funcionamiento del sistema social vigente; para forjar también el y/o los “tipo(s) ideal(es)” adecuado(s) en miras a aclarar la complejidad efectiva de la “modernidad”. Sin ilusiones, ni especulativas ni revolucionarias, se trata de levantar el acta de la organización operativa, instrumental y calculadora, que preside, por principio, al desarrollo y a la globalización tendencial de la “eco-tecnia”. 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 querramos o no, este mundo de la necesidad y del entendimiento es el destino efectivo de nuestro presente. E importa primero reconocerlo, describirlo y enfrentarlo realísticamente, sin soñar ni con “restauraciones” nostálgicas (L. Strauss, H. Arendt) ni con “salvaciones” ya sea especulativas (Hegel), revolucionarias (Marx) o mítico-poéticas (Heidegger).

No por eso, 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 (¡cosa más de preveer y de aguantar que de amar!). 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

³⁰ Tal como lo dice L. Sichirollo —citado por P. Burgoni en *Actualidad de E. Weil*, o.c., 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.”

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 sólo ideas reguladoras”³¹. 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 moderno³².

Podemos ahora sacar conclusiones provisionales. Las teorías científicas de la realidad socio-histórica 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 permitiría(n) orientarnos dentro de este mundo racionalmente desencantado y en crisis: “las ciencias sociales son auxiliaadoras 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”³³. De ahí que sean solamente atravezadas y utilizadas por el filósofo político, preocupado en mostrar cuál es y puede ser su papel dentro del campo complejo de la vida socio-política: lejos de elaborar “la” ciencia dialéctico-materialista de la acción revolucionaria, dicho filósofo se conforma aquí con “elaborar la *conciencia material* de la sociedad moderna, una conciencia que marca los supuestos de las ciencias sociales y muestra cómo estas ciencias se hallan enfren-

³¹ Tosel, A., artículo citado, pp. 1178-1179.

³² 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 tanto de Hegel como de Marx. Permanecerán, sin embargo, en las perspectivas de Weil, orientaciones inspiradas —de otro modo— en esos dos gigantes del pensamiento: el sentido irreductible de la razón política y filosófica (Hegel) junto con la exigencia de una lucidez efectiva y críticamente activa (Marx).

³³ Kirscher, G., *Figures de la violence et de la modernité dans la pensée d'Eric Weil*, PUL, p. 280.

³⁴ Canivez, P., *Le politique et sa logique, o.c.*, 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 ha de ser enfrentada, asumida y comprendida esta problemática.

tadas a una *dialéctica*”³⁴. 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 socio-económico y la rebeldía ético-cultural de los sujetos. Tarea del filósofo político es más bien describir y pensar estas tensiones como dimensiones igualmente constitutivas de “la realidad histórica una” (PP, 114) y que llaman por lo tanto a una acción (política) razonable, a la vez inventiva y prudente, capaz de alzarse audazmente a la altura de esos desafíos.

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 en miras a la acción y desde su punto de vista.”

PP, 13-14.

El pasar por la racionalidad 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), y sin soñar tampoco con su (¿auto?)transformación mítico-mágica (Heidegger) y/o dialéctica (Hegel y/o Marx). Pero, al mismo tiempo, este realismo de la finitud objetiva tiende a compensarse con reacciones subjetivas que 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 (viva). Cierta complicidad de fondo une incluso esas dos abstracciones unilaterales, y el mismo racionalismo del sistema (socio-económico) genera, provoca y alimenta el romanticismo de la existencia (individual y/o comunitaria). De lo que se trata entonces es de *cambiar de plano*, comprendiendo que tales oposiciones no se pueden producir sino sobre la base y el suelo concreto de “la realidad histórica una” (PP, 114). En vez de aferrarse a una u otra abstracción, optando ya sea por lo real-objetivo o 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, 111). Y éste es el punto de vista de la razón ético-política o histórico-práctica, irreductible tanto al mero sentir moral tradicional como a la operatividad trivialmente racional del cálculo.

Más allá, pues, del dualismo neokantiano de un M. Weber o, más recientemente, de la intransigencia “platónica” de un A. Badiou³⁵, 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, aún contradictoria. Lejos de oponerse tajantemente, la racionalidad esclarecida (del entendimiento) y el sentimiento profundo (de la tradición) han de articularse entonces dentro de una historia —hecha y por hacer, devenida y en devenir— donde los hombres vivos se hallen impulsados hacia una realidad más efectiva e integralmente razonable³⁶.

Dentro de esta realidad histórica viva, la praxis política, a diferencia de la producción socio-eco-técnica, concierne a comunidades siempre limitadas y particulares, animadas y sostenidas por el deseo y el proyecto de un buen-vivir compartido. Lejos de todo universal abstracto —tecnocientífico... o moral—, los ciudadanos viven, actúan y (se) piensan inmediatamente como miembros 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 sub-ordinado a este vivir-juntos de los individuos en libertad razonable. Y la historia accede así a su sentido propiamente humano, ya que no se vive 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.

³⁵ Así, por ejemplo, en *Conditions*. París: Seuil, pp. 218-220, donde la inconmensurabilidad se destaca entre “lo real del mundo”, cuyo correlato es “lo imposible de la comunidad”, y el imperativo de la justicia (política de emancipación) por mantener y sostener incondicionalmente.

³⁶ En términos de Ricoeur, se trataría de darle 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 le corresponde. Ricoeur, P. *Lectures* 1, o.c., p. 173.

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 explícita³⁷, nos remiten de por sí a la creación decisiva de la praxis: sus resultados no tienen ni interés ni valor ni sentido sino en la sola medida en que pueden ayudarnos “a tomar decisiones, buenas decisiones, se supone” (EC 2, 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 los 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 cederle 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 por 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 un mal políticamente decisivo así como a querer y buscar activamente la manera de favorecer “la paz interna de la comunidad” (EC 2, 410) en tanto bien políticamente fundamental. Ahora bien, tal discernimiento del bien y del mal, de la salud y de la enfermedad (de la comunidad), no se puede operar sino dentro de las condiciones específicas de una época determinada: en función “del mal fundamental de la época” (EC 2, p. 399) es como se orienta

³⁷ Para los partidarios incondicionales de las ciencias políticas, éstas, 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 de juicios de valor” (EC 2, p. 388).

la acción “buena” del o de los políticos³⁸. Lo cual indica la relatividad constitutiva 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 posible, para así orientarse no sólo histórica, sino razonablemente? Este es, por lo menos, el reto al cual habrá de enfrentarse un pensamiento político-filosófico en busca de coherencia.

Partamos, por el momento, del papel decisivo o capital que Weil le reconoce al Estado en tanto “organización de una comunidad histórica”: “organizada en Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones” (PP, 31). La complejidad socio-política, en otras palabras, se auto-instituye teniendo como centro una capacidad de auto-determinación que le permite volverse actor o sujeto histórico responsable. “Estado” es el nombre actual para dicha instancia decisiva de la acción política³⁹. 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 apurada e imprudente por Marx”⁴⁰. Hay que reconocerle a esta instancia histórico-práctica una función imprescindible: en la medida en que aporta a la comunidad tradicional “el momento insusti-

³⁸ Se debe señalar al respecto que la misma *Filosofía política* de Weil incluye aspectos tanto de “ciencias sociales” (segunda parte) como de “ciencias” y de “teorías” políticas (especialmente en la tesis 39, que señala precisamente los desafíos decisivos que han de enfrentar todos los Estados modernos).

³⁹ Puede ser que Weil no problematice suficientemente la opción que lo lleva a adoptar el nombre genérico de “Estado” para esta auto-organización decisiva de la comunidad. Pero, sea cual sea el nombre que se escoja, y teniendo en cuenta las transformaciones históricas por las que van pasando actualmente los modernos Estado-naciones, la perspectiva central parece que quedará; 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-naciones. Y los mismos problemas se volverán a plantear a nivel de instancias supra-estatales, europeas o mundiales” (Ricoeur, P. *Lectures 1, o.c.*, p. 287).

⁴⁰ Tosel, A., artículo citado, p. 1182. Como bien lo señala Tosel, Weil saca al respecto las lecciones de la historia política que nos separa de Marx. Lejos de desembocar en “la autogestión 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 autocrítico, 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” (*ibidem*). 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” (*ibid.*, p. 1184; la cursiva es mía).

tuible de la organización, de la decisión” (Ricoeur), esto le permite volverse protagonista histórico-político. A través de él es 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 con destruirla.

En este redescubrimiento del peso y de la centralidad histórica innegable del Estado, es muy probable que Weil haya recibido también alguna influencia de la sociología política de Weber. Es notable, por ejemplo, que retome —aun para darle después una interpretación y una orientación algo distinta— la famosa definición weberiana del poder estatal como “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”⁴¹. De ahí su insistencia sobre una organización burocrática con tendencia totalitaria e insensata: “unida a la máquina muerta, ella tiende a producir 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”⁴². 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) o racionaliza (Weber) la realidad socio-económica subyacente, la autoridad estatal representa según él una instancia positiva de regulación que permite orientar los mecanismos y conflictos de la sociedad eco-técnica hacia una cierta autosuperación histórico-práctica.

⁴¹ Burgoni, P., en: *Actualité d'Eric Weil*, París: Beauchesne, p. 275.

⁴² Weber, M., *Gesammelte Politische Schriften*, Tubinga: Mohr, p. 151. Sobre la cuestión del Estado en Weber (en contraposición a Hegel), se puede consultar con provecho el libro de Catherine Colliot-Thélane, *Le désenchantement de l'Etat*, París: Minuit, 1992, 272 pp.

Pero ¿no constituirá precisamente esta insistencia sobre el papel decisivo y la función razonable del Estado cierta unilateralidad que se le podría reprochar al pensamiento político de Weil? Tal es, por lo menos, el parecer de P. 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 —este problema, sostiene, “no tiene el sitio que se merece en la *Filosofía política*”⁴³—, y a eludir por lo tanto la “paradoja política” por excelencia, o sea la coexistencia, en el mismo Estado, de una racionalidad eminente (la organización razonable del vivir-juntos en libertad sensata de los hombres) y de una violencia específica (el poder de coactar en cuanto lugar y posibilidad de dominación perversa). La filiación aristotélico-hegeliana de Weil le permitiría mostrar “que el Estado *funda* la libertad mediante su racionalidad”, pero con el olvido parcial de que “la libertad pone *límites* a las pasiones del poder mediante su resistencia”⁴⁴. Ahora bien, a pesar del interés y hasta 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 legal⁴⁵. Weil sabe, por lo tanto, de una genealogía violenta del poder estatal “legítimo” y de su correlato, a saber, la posibilidad siempre actual todavía de pretensiones “estadalátricas” (*PP*, p. 135) así como de amenazas totalitarias y perversiones monstruosas del Estado de la razón y de la libertad. Y la cuestión de oponer a estas tendencias y tentaciones formas instituidas de resistencia, de limitación y de control, atravieza también el conjunto de su reflexión, como se verá más adelante. Pero tal vez lo que haya aquí es 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

⁴³ Ricoeur, P., *Du texte à l'action*, París: Seuil, p. 400.

⁴⁴ Ricoeur, P., *Histoire et Vérité*, París: Seuil, p. 273. Merece ser meditado todo este artículo sobre “La paradoja política”.

⁴⁵ Cf., *PP*, pp. 157-158, así como el comentario de P. Canivez en *Le politique et sa logique, o.c.*, p. 190.

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 éste, de la forma estatal como auto-organización activa de la comunidad histórica.

Weil no desconoce en absoluto, entonces, la paradoja inherente al poder político, esta 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”⁴⁶. Y, como ha de reconocerlo el propio Ricoeur, abundan en realidad dentro de *PP* fórmulas que expresan la tensión constitutiva entre las condiciones efectivas y la orientación ideal de la existencia política: mientras, 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”⁴⁷. 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 sus figuras, la aproximación histórica más realista y el discernimiento ético-práctico más razonable. Pues, entre la supervivencia y la vida buena, las condiciones y la libertad, la efectividad y el sentido, no se puede razonablemente escoger: “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 éste universal particular concreto que es una moral vivida y viviente” (*PP*, pp. 196-197). Ya desde la tercera parte de la *Filosofía política*⁴⁸ y más aún probablemente en su cuarta y última

⁴⁶ Ricoeur, P., *Du texte à l'action*, o.c., p. 401.

⁴⁷ *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 (*TA*, 400) y lo reconoce “muy cercano” a lo que él mismo llama “la paradoja política”.

⁴⁸ 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 y 211, 214, 219 y 220), “el gobierno *debe* considerarse como el educador de los ciudadanos a la libertad por la libertad” (p. 220), etc. —donde se advierte

parte, es constitutivo de la reflexión político-filosófica 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 día en nuevas condiciones sociales que la obligan a un cambio de estilo. Cierta desmitologización tiende entonces a operarse frente a los grandes relatos épicos y/o mesiánicos del pasado; lo que interesa y se busca fundamentalmente, aun a través de lo político, ya 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 por 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” (*ibid.*, p. 81): el gobierno sigue encargado de tomar las orientaciones fundamentales, pero la administración es la que prepara técnicamente y ejecuta concretamente las decisiones⁵⁰. El riesgo que existe, por supuesto, es que se reduzca así la acción propiamente política a una simple y llana gestión de lo socio-económico. En vez, sin embargo, de denunciar allí una decadencia lamentable (tendencia de pensadores como L. Strauss y H. Arendt), hay que intentar discernir lo positivo que se indica con esto: filosóficamente, un interés 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

el sentido explícitamente *normativo* de la *reflexión* weiliana. ¿Habrà de considerarse este “tono” como una concesión casi 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.

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.

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...

la competencia y la solvencia económica en miras a una socialización más justa y más satisfactoria⁵². No puede haber hoy política razonable que no acepte *pasar* laboriosamente por la gestión y orientación eficaz de las necesidades económicas.

Aun así, evidentemente, el aparato tecno-burocrático de la administración no puede reemplazar lo que sigue siendo el centro vital del Estado, a saber, la autoridad del gobierno que decide y dirige. Weil propone, al respecto, una “tipología” esquemática que distingue fundamentalmente entre tendencias “autocráticas” y “constitucional-pluralistas” dentro de los regímenes políticos. Y, si bien hay que desear “en sí” el advenimiento y el funcionamiento del tipo más “democrático” y razonable, que es el régimen constitucional-pluralista, eso no debe ocultar el papel históricamente innegable y a menudo decisivo de los “jefes” y de su autoridad “carismática”⁵³. Es según las circunstancias y el grado de desarrollo (a la vez económico y ético) 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). Es así, pues, que antes de aproximarnos a las instituciones de la modernidad “democrática”, no será inútil, probablemente, recordar con Weil el papel posible de los “grandes hombres” dentro de un mundo que no ha salido todavía del todo 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 la 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

⁵² De lo que se trata formalmente es de pensar una justa articulación de la razón con el entendimiento o del vivir-bien político con el vivir social: “el problema no es separar lo político de lo social, lo universal de lo particular. Lejos de denunciar su intrincación, hay que comprenderla positivamente como especificidad de lo político” (Canivez, P., *Le politique et sa logique, o.c.*, p. 215).

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

“jefes” (*ibid.*) 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 que se debe evocar y pensar es la del “jefe conservador”, que se esfuerza en preservar la continuación 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 por oponer a los cambios del mundo la permanencia del pasado tradicional. A la extrema inversa, en cambio, el “jefe revolucionario” está animado por el deseo de transformarlo y renovarlo 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 sobre el descontento de las masas y muchedumbres “desamparadas”, tendrá que luchar “en contra de las antiguas élites 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 socio-históricas. Entre esos dos extremos, “el jefe tecnócrata” es más bien 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 éste llegara 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, la lucidez histórico-política de Weil está al tanto de la correlación “masas-jefes”, acertadamente señalada en particular por M. Weber y H. Arendt. Estima, 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 ma-

nera 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 sepa 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 reflexión, la discusión de los intereses, la ‘racionalización’ de los conflictos”⁵⁴. Así, lo que empezaría a levantarse en el horizonte ya no sería 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 las propuestas prácticas, inseparablemente éticas y políticas, de la *Filosofía política*, sin poder —ni querer— ocultar del todo, detrás y debajo de ellas, 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). Vale decir, según la *Filosofía política*, que nuestro mundo “democrático”, por seguir atravesado por injusticias y problemas sin resolver, no puede considerarse a salvo de “retornos” y/o “regresos” de tipo autocrático... Y, más filosóficamente, esto nos invitaría tal vez a pensar la complejidad frágil y ambigua de lo político *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 las reformas que hagan innecesaria la violencia revolucionaria).

Para tratar de escapar a la masificación y a sus peligros, la tarea “más importante y más urgente” (*PR*, p. 309) en el mundo moderno, y que ha de considerarse como objetivo “principal del gobierno razonable” (*PP*, p. 189), es la *educación* de los ciudadanos. Incluyendo

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

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 aquellos que la conformarán algún día” (CEW 4, p. 134): intenta formar libertades capaces de autonomía sensata, o sea, “hombres capaces de decidir razonablemente, vale decir según las exigencias de lo universal, dentro de su situación concreta, sabiendo lo que hacen y por qué lo hacen” (PP, 53). Partiendo de la ubicación específica —familiar, profesional, asociativa, etc.— de cada uno, esta formación ético-política se esfuerza finalmente en despertar en ellos 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; de lo que se trata, en efecto, es de invitar a los sujetos humanos a comportarse, a fin de cuentas, como ciudadanos, o sea, “gobernantes potenciales”⁵⁵, capaces de actuar, de juzgar y 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 tiene 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 de 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 eco-técnicas 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 que se halla a cargo del bien común— instaurar y organizar, dirigir y finalmente arbitrar una discusión “regulada por la ley, abierta y continua” (PP, p. 211), que constituye “la esencia misma del Estado moderno” (PP, p. 255). Produciéndose entre ciudadanos políticamente responsables —“quien participa en ella, pues no se le obliga a nadie, ha de ser apto tanto

⁵⁵ H. Arendt dice, de manera análoga: “copartícipes del gobierno” (*Essai sur la Révolution*, París: Gallimard, p. 322).

para mandar cuanto para obedecer” (PP, p. 255)—, y obligando a universalizar los intereses inmediatos y particulares, tal discusión permite al conjunto de la comunidad encaminarse a la vez realista y razonablemente hacia “lo moralmente deseable” dentro de los límites de lo “técnicamente necesario” (PP, p. 211) y de lo históricamente posible.

No se puede, en estas perspectivas, limitar el ámbito de esta discusión política a simples cuestiones de principio, puras y/o desinteresadas: dado que se dan en un Estado moderno, donde los trabajadores son ciudadanos y, recíprocamente, los ciudadanos son trabajadores, los debates no pueden desligarse de intereses económicos y sociales particulares, lo que importa, entonces, es solamente orientarlas hacia su universalización⁵⁶. La democracia jurídico-política, en otras palabras, implica también una democratización socio-económica 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 finalmente separar del todo 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 económica. Una política efectivamente democrática pasa ahí por un sentimiento compartido de justicia que intenta traducirse en voluntad razonable de “pesar” activamente sobre las condiciones, inscribiendo pacientemente y sin cesar dentro del espacio concreto de la necesidad social la afirmación y la exigencia siempre por inventar de “la igualdad excepcional” e “inconmensurable”

⁵⁶ Cf., Kirscher, G., *Figures de la violence et de la modernité*, p. 98, y Canivez, P., *Le politique et sa logique*, o.c., pp. 213-214. Esta intrincación entre lo político y lo socio-económico 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”, entre otras cosas, son condiciones efectivas de una verdadera democracia.

⁵⁸ Rancière, J., *Aux bords du politique*, París: Osiris, pp. 45-46, 104, 108 y 110. Se trata, dice, de un trabajo de “creación continuada” para entre-tejer el hecho (socio-económico) y el derecho (ciudadano) dentro de la comunidad siempre por venir “de los iguales”. Se pueden ver orientaciones análogas, más cercanas a Weil mismo, en Canivez (*Le politique et sa logique*, o.c., pp. 262-264 y *Eduquer le citoyen*, o.c., pp. 143-144), 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.

de “cualquier uno con cualquier otro”⁵⁸.

Como se ve, esta acción política ha de enfrentarse al desafío fundamental de juntar y articular, en las circunstancias y en 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 de 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, “absoluto” o “científico”, ni de una técnica adecuada: la contingencia, la complejidad y la imprevisibilidad de la realidad histórico-política se oponen por principio a un dominio objetivo. Ciertamente, 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). Apoyándose, pues, sobre 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 *phronimós* aristotélico— trata de avanzar y de orientarse en el mundo de la vida con la única brújula de una 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* (*phrónesis*) 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 disposición de quien ocupa la función del 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 es precisamente actuar, debatir y concertarse, para favorecer al máximo este encuentro “feliz” (afortunado, decían los antiguos) de la autoridad y de la prudencia.

De la invención a la vez griega y judía de una apertura interrogativa a lo universal de la razón dentro de la vida histórica hereda la conciencia moderna 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”⁵⁹. 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 herencia, se presenta 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, por supuesto, dar lugar a otro tipo de comunicación y de comunidad). Y tal “ateísmo”, a su vez, no ha de confundirse con una mera neutralidad axiológica: supone más bien una articulación prudente entre 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)— y 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 que ya no remite a ninguna instancia exterior o trascendente para definirse, y que se presenta como la religión “formal” de los valores inherentes a la razón práctica: “la paz al nivel de la comunidad, la verdad como criterio del pensamiento, la libertad en vista a la paz común y a la verdad universal como su ideal mismo”⁶⁰. Heredero

⁵⁹ Sobre este tema consultar, sobre todo, el artículo “La secularización de la acción y del pensamiento político”, en: EC 2, del cual me conformo con sacar aquí una cita central: “la conciencia de la tarea ha pasado de la religión a la filosofía y a la política, 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).

⁶⁰ CEW 4, p. 112. Se podría decir también que la religión “formal” que informa, juzga y aguijonea, toda política que se quiere razonable es la religión ético-jurídica de la dignidad e igualdad de todos los sujetos humanos. Religión cuya función es un despertar crítico mucho

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 meta-política de los individuos mismos en busca de verdad y satisfacción última.

Entre la racionalidad socio-económica 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 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, para tratarlos y arbitrarlos conforme a reglas públicamente establecidas, forjando para ello “los procedimientos que les permitan expresarse abiertamente y permanecer negociables”⁶¹. Se entiende claramente que este tipo de democracia —espaci(amiento) 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 es, tal vez, una de las “lecciones” más decisivas del pensamiento político de Weil: en contra de toda reificación y/o sustancialización, apela a una razón cuya “forma” “obra” como principio universal de in-formación y de trans-formación, que “remite cada uno a su responsabilidad..., despierta todo sueño dogmático, y cuestiona toda espera de salvación por una figura sustancial. No hay ni nación electa, ni clase electa”⁶², ni Estado electo... Solamente un mundo y una historia comunes y que se proponen un “com-partir”, ya esbozado sin duda, pero siempre por (hacer) advenir.

Lo que queda por precisar, sin embargo, es el estatuto y el sentido de este mundo y de esta historia en los que vivimos, actuamos y nos

más que una justificación apaciguante: “los derechos del hombre no son una cultura (ni una política). Definen los principios formales que permiten juzgar a las culturas (y a las políticas), comenzando por la nuestra” (Canivez, P., *Eduquer le citoyen*, o.c., p. 95).

⁶¹ Ricoeur, P., *Du texte à l'action*, o.c., p. 401. Existe una formulación análoga, en referencia al pensamiento de Claude Lefort y a su presentación de la democracia como *invención* siempre arriesgada y frágil, porque está liberada de todo sustento ontológico y/o dogmático.

⁶² Tosel, A., *Actualidad de Eric Weil*, o.c., p. 287.

movemos.

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, dijimos, el estatuto y el sentido de este mundo y de esta historia en la que vivimos, actuamos y nos movemos. Y, para llegar a este nivel último de la interrogación filosófica, podremos una vez más partir de los planteamientos de Weber para determinar mejor, contrastándolas, las posiciones de Weil. Aquí, en efecto, 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 (existencialismo), no hay nada que pueda escapar de la “ley” trágica de la finitud: una diversidad y una relatividad esencialmente excluyentes y conflictivas. Versión todavía alta y fuerte de lo que tiende a reducirse para nosotros en la simple indiferencia del “a cada uno sus valores”. Y, otra vez más, también, vamos a tratar de mostrar cómo Weil le 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.

Es para Weil un logro decisivo del pensamiento weberiano 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’” (EC 1, p. 218). No hay, en efecto, historiografía que no remita a valores que

guían y orientan la selección y el relato; 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”⁶³. A lo que se podrá objetar, de inmediato, que tal decisionismo voluntarista corre el riesgo de olvidar que nadie parte nunca de la nada (*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 de una memoria vivas que sostienen la imaginación narrativa. Aun así, retrucarán los teóricos del *pólemos* 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 supuestos, 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 pretendidamente objetivo de la condición racional llega a remitir a mundos diversa e inconmensurablemente interesados e interesantes; y la neutralidad objetiva se hace “inteligencia libre de todo interés” (*LP*, II, p. 264), curiosidad intelectual sin límites que “se interesa por *el 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*, II, p. 268). Describe, pues, esos intereses-mundos en su equivalencia esencial y radicalmente relativa, de tal suerte que no le queda, para tratar de orientarse a sí misma dentro de esta diseminación caótica, sino el heroísmo de una auto-afirmación que es y se sabe racionalmente insostenible: para escoger sus propios dioses dentro de este politeísmo

⁶³ *PR*, p. 180, donde, además, 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.”

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 sobre 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 suyas” (*PM*, p. 95); libertad históricamente interesada, pues, y que experimenta y sabe que es “a partir de la historia contada” como nos vamos instruyendo y formando “en miras a la historia por venir” (*PR*, p. 184). No es la racionalidad objetiva y legal, sino la memoria viva, y sus narraciones de un pasado que nos envuelve y nos conforma, la fuente primera del conocer: “infinitamente más antiguo, más original y más fundamental” (*PR*, p. 188) que cualquier saber historiográfico es el existir 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” (*RH*, p. 9). Y la auténtica “grandeza de la historia siempre por narrar de nuevo”⁶⁴ es 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 a nivel de sentido razonable mediante la palabra y sus relatos. Vale decir que la motivación última de nuestro interés por la

⁶⁴ *PR*, p. 191. donde ha de notarse la cercanía con el pensamiento nuclear de Ricoeur en *Temps et Récit*. Es verdad también que detrás de ello hay cierta influencia hegeliana.

historia no es mera curiosidad científica, sino preocupación existencial; lo que buscamos en ella y a través de ella es nuestra pro-veniencia, nuestros orígenes, lo que nos puede permitir ubicarnos 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, no es sino dentro de ella que 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 1, p. 217).

He aquí algo que le da un sentido distinto a la diversidad irreductible y polémica de los relatos históricos. Pues ella atestigua una búsqueda que se va abriendo, tal vez casi a pesar suyo, a la extrañeza y a la alteridad hasta experimentarlas como constitutivas de uno mismo. No soy solamente “yo” quien trato de llegar históricamente a mí mismo, sino que esta 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, lo que se va abriendo camino es cierto deseo de reconocimiento recíproco. Un “nosotros” se deja entrever, uno que pasa por el *pólemos* 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 auto-análisis de la humanidad que intenta así descubrir lo que la mueve sin que ella sepa explícitamente de qué se trata” (RH, p. 12). Negativamente por lo menos, se experimenta una exigencia de apertura que no excluya ningún otro; y aparece positivamente el “ideal de una historia en la cual habrían de encontrar su sitio... todas las historia 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 concreta que, más allá de la abstracción universalmente ra-

cional (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. Dándose allí la paradoja sensata de que solamente es capaz de ubicarse, decidirse y orientarse, dentro de la historia, un ser de palabra que, perteneciendo inevitablemente a una tradición determinada (situación finita), puede cuestionarla, relativizarla y alzarla a cierta auto-conciencia 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), siendo la razón 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.

Este tipo de paradoja había sido ya en parte percibida y señalada por los griegos, y es el viejo Aristóteles, en particular, quien sabía del alma como *panta pos* 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 un mundo, a la vez político (ciudad-polis) y onto-cosmológico (*physis*), estático y circular: hasta la orientación práctica dentro de la contingencia sublunar había de comprenderse finalmente como parte del orden universal y de su regularidad, al que sólo la teoría contemplativa podía tener verdaderamente acceso. De ahí el aporte tan decisivo, por otro lado, de la conciencia judeo-cristiana, que iba a sustituir al “*kosmotheorós*” helénico por libertades históricas creándose dentro de 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 a un ideal que pone el acento sobre la acción” (PR, p. 199) como transformación libre, inmanente e indefinida de las condiciones naturales y socio-históricas. Ha llegado, sin embargo, el momento —¿post-moderno?— en que esta

potencia racional aparentemente sin frenos ha de comprobar sus contradicciones, el momento de 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 circularidad y 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 sobre la racionalidad efectiva de esta condición, pero capaz al mismo tiempo de transformarla y orientarla finalmente en razón viva e integral. Lo cual se deja traducir también a un nivel más histórico-político: 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 socio-políticas y en el “sentir” ético-comunitario que les corresponde (sin reducirse a ellas); pero hace falta todavía, al mismo tiempo —y ¡hará falta siempre!—, descubrir y denunciar críticamente y sin tregua la violencia y sus manifestaciones presentes para poder, precisamente, llevar a más auto-conciencia crítica y a más universalidad efectiva éste, aún incipiente, proceso histórico de racionalización sensata.

En este punto es donde la conciencia histórica, mediante la reflexión antropológica esbozada, desemboca más explícitamente en auto-conciencia filosófica. La condición social (moderna) ha de entenderse aquí como base y suelo de una acción histórico-política a la vez finita y razonable, tratando de articular prudentemente lo justo, lo eficiente y lo sensato (*cf.* tesis 39 de *PP*) en una lucha sin acabar 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, juzgándola a partir de la universalidad humana en su sentido

más amplio. Y la *Lógica de la filosofía* forja para ello el tipo ideal o la categoría de la “acción” (cap. 16) con el fin de propocionarle 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*, p. 404). Dentro de la finitud concreta, en parte irreducible, de la condición, sabe que “la libertad” no existe sino como “liberación” (*EC* 1, p. 196), en un proceso histórico sin fin donde 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*, 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-escatológicas⁶⁵, tal vez por haber pasado la *Lógica*, mediante una inversión significativa de la historia cronológica, a través de la prueba decisiva de la “finitud”⁶⁶. 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” (*PL*, 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

⁶⁵ 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” (Tosel, A., artículo citado, 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” (Tosel, A., *ibid*, p. 1171) .

⁶⁶ *LP*, p. 389. No se trata con eso de minimizar en absoluto las críticas tajantes de Weil al *pathos* abstractamente heroico y arbitrario del decisionismo voluntarista de Heidegger; pero sí de señalar que, aún así, este “pensamiento de nuestra época” radicaliza unilateralmente una preocupación que “se quedará como un aspecto esencial de la filosofía de Weil mismo” (Canivez, P., *Le politique et sa logique, o.c.*, pp. 52 y 69).

⁶⁷ *Cf.*, Canivez, P., *Le politique et sa logique, o.c.*, p. 87.

surgir un mundo donde los individuos vivos, realmente existentes, puedan alcanzar y desplegar todas las potencias creadoras de su espontaneidad⁶⁷. Nada más ajeno a ella, pues, que el totalitarismo ideocrático que tratará de retomar su nombre para encubrir y disfrazar su 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”⁶⁸. No es mito, en efecto, el mantener razonablemente la *tensión* que atravieza y constituye la “acción”: apuntar a un sentido final “más allá de toda acción” (*PP*, p. 259), anhelar como meta y horizonte una “presencia” experimentada precisamente como ausente, pero quedándose siempre firmemente anclado en el movimiento sin acabar de la praxis histórica concreta (finitud).

Es imposible, dentro de esta perspectiva, reducir la política a lo que no es sino *uno* de sus componentes: la simple discusión técnico-racional de asuntos e intereses socio-económicos 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 por el diálogo de la razón que debate sobre valores, convicciones y sabidurías. Les toca entonces a los “hombres de cultura” —preocupados por la integralidad existencial e histórica de la vida humana— invitar a una auto-superación del debate político 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— a preguntas más difíciles, más 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”⁶⁹. Reinsertada,

⁶⁸ *LP*, p. 409, n. 3. Propio de la *obra*, en efecto, es la elaboración de 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 todo lo que tienen y son (y hacen)” (Canivez, P., *Le politique et sa logique*, o.c., p. 66). Se notará la agudeza de Weil en aproximar así, sin confusión, los mitos “comunistas” (Stalin) y “fascistas” (Hitler).

⁶⁹ *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*.

pues, en su medio vital —la historia de las comunidades culturales—, 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, p. 423) del sentido. Sin mitologización ni ontologización o sustancialización indebida y sospechosa, el sentido aparece aquí como la simple condición de toda inteligibilidad y de todo “entendimiento”, 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—, 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 I, 136). Entre las significaciones histórica y poéticamente inventadas y el sentido pensado como 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 I, p. 319). A partir de las significaciones ya forjadas y en miras a nuevas significaciones todavía por inventar y crear es como puede surgir este pensar del sentido, 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”⁷⁰.

Pero este esfuerzo teórico —pensar del sentido en tanto pura forma dialógica— no es sino *un* aspecto de la filosofía; más profundo y más

⁷⁰ 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) socio-histórico(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 es saber que no podemos leer el *sentido* del devenir del mundo en el 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 queda a nivel de 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”.

fundamental todavía es en ésta 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 ni el mundo ni la historia, ni la condición ni la acción ni el discurso, el “sabio” weiliano, “hombre del sentido, hombre de la presencia” (*LP*, p. 434) —del sentido presente y/o 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, a la verdad del mundo y al sentido de la acción. Sabiduría de vida finita y razonable, que no se somete servilmente (al destino) ni se impone soberanamente (al objeto), 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” viva⁷¹, pensable sí, pero radicalmente irreductible a todas las construcciones del entendimiento.

5. *Envío*

“Necesitamos de 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 de los modernos (que produce tendencialmente 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

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

enfrentar un pensamiento que se quiere efectivamente razonable y responsable.

Dentro de este contexto general, el desarrollo y los avances de las ciencias —y particularmente de las ciencias socio-políticas— han de considerarse como instrumentos teóricos valiosos e indispensables para medir mejor —más lúcida y realistamente— 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 puede rechazar, sino acoger, criticar y orientar *de otro modo*. Re-descubrir las dimensiones a la vez éticas e históricas, políticas y culturales, de una razón 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, le toca al filósofo *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, para terminar, subrayar simplemente tres aspectos fundamentales. 1) A 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) A 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 del mundo. 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 la actualidad, se esfuerza en presentarla como una *fuerza ético-política* con la que hay que contar. Y, para contribuir a darle más peso efectivo, participará especialmente —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 E. Weil: 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.