



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

**LA CONSCIENCIA HISTÓRICA EN EL PENSAMIENTO Y EN LA
ACCIÓN. RAYMOND ARON Y LA *FILOSOFÍA DE LA DECISIÓN*.**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN HISTORIA**

PRESENTA:

DANIEL LÓPEZ BÁRCENAS

**DIRECTOR DE TESIS:
MARTÍN FEDERICO RÍOS SALOMA**

MÉXICO, CIUDAD UNIVERSITARIA, ABRIL DE 2011.





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradezco, encarecidamente, la invaluable ayuda y el preciado tiempo que, para la corrección de este trabajo, me brindaron el Dr. Fernando Betancourt Martínez, el Dr. Roberto Fernández Castro, la Dra. Pilar Gilardi González y el Dr. Javier Rico Moreno.

Agradezco, primordialmente, al Dr. Martín Ríos Saloma por haberse convertido, a lo largo de estos meses, en un verdadero amigo sin dejar de ser el maestro del oficio de historiar que requerimos todos aquellos que aspiramos a ejercerlo con dignidad. Para él, mi sentido reconocimiento.

Agradezco, finalmente, a mi familia, porque, con el silencioso esfuerzo cotidiano, me han permitido decidir la historia que he de forjar.

*En materia de ciencias ninguna lentitud es suficiente;
en materia de lo práctico, no se puede esperar.*

Marcel Mauss.*

* Marcel Mauss. *Oeuvres*. T. III. Paris. Éditions de Minuit. 1969. P. 579.

Índice

Introducción	7
Capítulo I. El compromiso de Aron frente al espectáculo de las ideologías	15
1. El siglo de las ideologías	16
2. La forja de un intelectual independiente	30
3. Historia, política e intelectuales	45
Capítulo II. La dimensión fenoménica	53
1. La consciencia histórica	54
2. La consciencia política	70
3. El <i>ser-en-la-historia</i>	77
Capítulo III. La dimensión epistemológica	87
1. Los límites del conocimiento histórico: <i>la disolución del objeto</i>	89
2. La filosofía crítica de la historia	102
3. Del conocimiento histórico a la acción en la historia	118
Capítulo IV. La dimensión moral	133
1. El carácter ideológico de la historia	134
2. La moral política del historiador: la <i>equidad</i>	140
3. La fenomenología del poder: el <i>realismo</i> como fundamento de una moral política de la sabiduría	151
Conclusiones	162
Bibliografía	170

Introducción

Las ideas no engendran la realidad histórica como tampoco son segregadas por ella, están en la historia.

Marcel Gauchet.¹

1. En el siglo XIX, Europa imaginó la libertad moderna. En el siglo XX, engendró conflictos planetarios y totalitarismos que no sólo pusieron en peligro tan magnífico legado, sino que anularon su poderío e identidad. El siglo XXI se vislumbra no menos tortuoso para el viejo continente, que habrá de hacer frente a múltiples vacíos que amenazan su papel en la historia: un serio vacío demográfico; un peligroso vacío estratégico (producto del debilitamiento de su socio norteamericano y de la ausencia de un sistema defensivo europeo respetable), y un no menos alarmante vacío económico (resultado de la creciente preponderancia asiática, y, en un futuro no tan lejano, de Rusia y Brasil). Así, a partir de aquella soleada mañana del 11 de septiembre de 2001, impávidos ante la abrupta disolución de la estabilidad unipolar de once años resultante de la conclusión pacífica de la guerra fría, los intelectuales liberales europeos se han volcado hacia la prolífica obra de Raymond Aron –que permaneció en el olvido mientras el citado equilibrio perduró – buscando en sus geniales páginas el utillaje necesario para hacer frente a los envites contemporáneos.²

¹ Marcel Gauchet. “Changement du paradigme en sciences politiques”. Citado en *Le Débat*. Paris. 1994. Citado por François Dosse. *La Marcha de las Ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia. Publicacions de la Universitat de València. 2006. p. 278.

² Para percibir la vigencia de Aron en la escena intelectual europea contemporánea, basta referirse a la obra coordinada por José María Lasalle. *Raymond Aron. Un liberal resistente*. Madrid. Fundación para el análisis y los estudios sociales. 2005.

2. Filósofo, sociólogo, politólogo, periodista, liberal, espectador comprometido del llamado siglo de las ideologías, Raymond Claude Ferdinand Aron (1905 – 1983) desarrolló a partir de 1938 una prolífica obra intelectual que se prolongaría por poco más de cuarenta años. Usualmente marginado por la intelligentsia francesa de la posguerra que, bajo el influjo de un personaje tan carismático como lo fue Jean-Paul Sartre, había sucumbido al fascinante embrujo del existencialismo marxista y pro-comunista, Aron prosiguió un itinerario sumamente singular cuyo rasgo esencial fue el intento por determinar el conocimiento válido accesible a los hombres que, situados en la historia, son ellos mismos historia e intentan hacer una [historia] propia. Pretendió eludir los extremos del determinismo ideológico y del relativismo nihilista de su época proponiendo, en su lugar, una estructura social determinada por las realidades económicas y políticas, pero siempre susceptible de ser transformada mediante esfuerzo colectivo de los hombres, subrayando, con ello, la necesidad del ejercicio de la razón. Tal es, en resumen, la lección que Aron nos legó.

3. Esta tesis tiene por objetivo la exposición y elucidación de la relación proyectada en la obra de Raymond Aron entre el saber histórico y la acción política. Se intentará demostrar cómo el análisis de la conciencia histórica de las sociedades industriales, o sea, la forma en que los individuos de dichas colectividades asumieron su relación con el pasado y el futuro, permitió al francés comprender el vínculo fundamental que existe entre la historia que viven los hombres, la historia que aprenden y la historia que pretenden hacer. Imagen que reposa sobre un

análisis fenoménico de la historia, una crítica del conocimiento científico del pasado y una concepción existencialista de la política en-la-historia, y que puede ser asimilada a una *filosofía de la decisión*: porque “*L'existence humaine est dialectique, c'est-à-dire dramatique, puisqu'elle agit dans un monde incohérent, s'engage en dépit de la durée, recherche une vérité qui fuit, sans autre assurance qu'une science fragmentaire et une réflexion formelle*”³, los sujetos históricos – siendo el historiador uno más de entre ellos – están condenados a *decidir*, a comprometerse con alguna de las opciones históricas que se postran ante ellos. Compromiso que, fundado en la ciencia y en la filosofía, puede resultar cuando menos razonable y que subraya al mismo tiempo el imperioso carácter de la acción.

4. Es evidente que la verificación de los objetivos asumidos en este trabajo precisa del contacto directo con el pensamiento de Raymond Aron, condición que sólo es posible mediante la lectura analítica de sus obras, preferentemente en la lengua en que éstas fueron escritas (lo cual, sin embargo, solo podrá efectuarse en función de su disponibilidad en los repositorios locales). Por esta razón, se han consultado cerca de una decena de sus libros y artículos, cuya fecha de edición oscila entre

³ “La existencia humana es dialéctica, es decir, dramática, porque los hombres actúan en un mundo incoherente, se comprometen a pesar de su condición temporal, buscan una verdad huidiza, sin más recursos que una ciencia fragmentaria y una reflexión formal...”. Raymond Aron. *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris. Gallimard. 1938. 353 pp. En lo sucesivo, las citas serán traducidas por el autor de este trabajo en las notas de pie de página respectivas. El término de “filosofía de la decisión” se ha inspirado abiertamente en el de la “*philosophie du choix*”, empleado por Aron para resumir el pensamiento de Max Weber en torno al nexo entre la objetividad de la ciencia histórica y sus implicaciones para el hombre de acción. Ahora bien, tal como será explicado en el desarrollo del trabajo, a diferencia del sociólogo alemán, que concebía como irresoluble la antinomia entre los valores implicados por la política y la objetividad de la labor científica, el pensador francés recurrirá a la reflexión formal, a la filosofía, para mediar entre ellos. Así, a la elección weberiana de un Dios propio, Aron opone la decisión racional en la historia. cf. Aron. “Les limites de l'objectivité historique et la philosophie du choix” en *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*. Paris. Vrin. 1938. p. 219 – 273.

1938 y 1982, suponiendo que se trata de un corpus cuyas proposiciones esenciales son susceptibles de ser estructuradas en torno a lo que se ha denominado la *filosofía de la decisión*, antes que de un conjunto homogéneo. Tales son las fuentes primarias de esta tesis. Por otra parte, el interés por restituir con precisión la dimensión histórica del quehacer de Aron, ha requerido de la consulta de múltiples fuentes secundarias, entre las que cabe destacar el magnífico acervo digital consagrado al francés por la École de Hautes Études en Sciences Sociales.

5. La reflexión de Aron en torno a la historia aconteció, básicamente, en tres momentos. El primero de ellos, fraguado durante la incertidumbre del periodo entreguerras, corresponde a la *Introduction a la philosophie de l'histoire* de 1938, tesis doctoral que se acompañó de una obra suplementaria, el *Essai sur la théorie de l'histoire l'Allemagne contemporaine*. El asunto lo ocupó frecuentemente durante las dos décadas siguientes, como lo acreditan los ensayos recogidos en el genial libro sobre las *Dimensions de la consciencia historique* (1961), encarnación de una segunda etapa caracterizada por el intento de incrustar las tesis de la década de 1930 al contexto de las sociedades industriales de la guerra fría. Finalmente, con motivo de una cátedra para el Colegio de Francia en 1970, Aron intentó actualizar las conclusiones de sus trabajos anteriores recurriendo a la entonces fresca filosofía analítica anglosajona. Aún cuando su compendio, *Les Cours du Collège de France*, carece del rigor sistemático de una tesis acabada, expresa con fidelidad la riqueza conceptual generada por el encuentro entre la tradición historicista alemana y la mencionada escuela lógica. Por otra parte, debemos tener presente que, siendo el pilar de su visión realista de la política, la demostración de los límites del conocimiento histórico se convirtió en un

argumento que con frecuencia arguyó en los distintos envites de la época, como lo prueba el célebre *L'opium des intellectuels*.

6. Si bien es cierto que son dos los propósitos animando claramente tal estructura – el examen histórico y el análisis filosófico –, sería erróneo concebirlos como absolutamente independientes; por el contrario, la cabal comprensión de la idea sostenida en esta tesis requiere de la constante dialéctica entre las distintas partes que la conforman. Así pues, es éste un trabajo de *historia intelectual*, entendiendo a ésta tal como lo hace François Dosse, esto es, como “un proyecto de elucidar las obras de los pensadores en su historicidad.”⁴ Se trata de una perspectiva que pretende superar la clásica antinomia entre los enfoques intrínsecos y extrínsecos en relación al texto en que tradicionalmente se ha inscrito el estudio histórico de las obras intelectuales, buscando, en cambio, la interacción de ambos, porque “la historia intelectual sólo es posible a partir del momento en que se piensa al mismo tiempo los dos polos, superando esta falsa alternativa.”⁵

7. El examen histórico ha sido emprendido recurriendo a ciertas proposiciones contenidas en la obra de Dominick Lacapra, quien señala que el contexto debe ser una herramienta de comprensión definida en función de objetivos precisos.⁶ De esta suerte, en la búsqueda de un “contexto útil”, se han indagado las intenciones y motivaciones de Aron, la sociedad y la cultura en que se desarrolló, así como la originalidad discursiva de su obra. Subsidiariamente, se recurrirán a otros autores

⁴ Dosse. *La marcha de las ideas*. Op. Cit. p. 14.

⁵ *Ibid.* p. 222.

⁶ Lacapra, Dominick. “Rethinking intellectual history and reading texts” en *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*. New York. Cornell University. 1983. p. 23- 71.

para esclarecer cada uno de estos aspectos, como quedará de manifiesto en el desarrollo del trabajo. En lo que respecta al análisis filosófico, se ha apelado al método y objetivos descritos por Yves Charles Zarka en su intento por hacer una historia de la filosofía política no estrictamente historicista, porque, pensamos, las implicaciones hermenéuticas de su reflexión permiten mantener cierto equilibrio entre el análisis rigurosamente histórico y la interpretación propiamente filosófica.⁷ Se ha buscado, pues, un acercamiento al texto basado en una serie de preguntas originales con el doble cometido de evidenciar la originalidad de las respuestas ofrecidas por Aron a una interrogación perenne (la relación entre la historia y la política) y de encontrar el utillaje teórico necesario para examinar los retos presentes.

8. Nuestra exposición está dividida en cuatro partes. La primera de ellas se consagra al análisis estrictamente histórico de la filosofía de la decisión, o sea, a la puesta en evidencia del vínculo existente entre el contexto del siglo de las ideologías y la singular postura de Aron en torno al nexo que ata al conocimiento histórico con la labor del hombre de acción. Los tres apartados siguientes, en cambio, se dedicarán al ejercicio interpretativo y crítico del sentido específico de las proposiciones teóricas y filosóficas contenidas en el fragmento de la obra aroniana que se ocupa de dicho asunto, recurriendo para ello a tres dimensiones heurísticas. Así, en el segundo capítulo, se revisará la interpretación fenomenológica que el francés se forjó de la historia y de la política, apreciación que conduciría a la importante noción de consciencia histórica. Enseguida, se

⁷ Zarka, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona. Herder. 1997. 355 pp.

examinarán las implicaciones epistemológicas del enraizamiento en la sociedad del conocimiento histórico y sus consecuencias para una teoría de la acción en la historia. Finalmente, en el cuarto capítulo, se intenta demostrar que, ajena a una ética universal, la decisión en la historia no deja por ello de suponer imperativos morales tanto para el historiador como para el hombre de acción producto de la esencia misma de ambas prácticas.

9. En Europa, se ha vuelto a la obra de Aron para buscar en ella las claves que permitan comprender el panorama contemporáneo. ¿Que justificaría el acercamiento a este autor en México? Temáticamente, resulta casi una perogrullada tener que justificar tal encuentro. Si bien es cierto que la obra del francés converge casi exclusivamente en asuntos relativos al viejo continente, basta advertir la compleja interacción existente a todos los niveles entre las distintas regiones del orbe – particularmente evidente en ésta, la era digital –, para reparar que comprender el mundo en que viven aquellos es comprender el mundo en que vivimos nosotros. Oponerse a tal evidencia equivaldría a sostener el lamentable provincianismo intelectual que aún persiste en el ámbito académico nacional. Por otro lado, sería injusto esperar de Aron sólo el utillaje heurístico necesario para comprender nuestro tiempo. El quehacer del francés es también vigente porque atañe a cuestiones fundamentales, pretendiendo enseñar a los hombres que la auténtica libertad corresponde a una decisión razonable en la historia. Lección renovadora del vínculo entre el conocimiento y la acción, que, en un país donde se recurre al pasado tan sólo para buscar en él a *la maestra de la*

vida, podría servir para forjar un porvenir y dejar de simplemente padecer la historia.

I

**El compromiso de Aron
frente al espectáculo de las ideologías**

Nous autres, civilisations, savons maintenant que nous sommes mortelles.

Paul Valéry. *La crise de l'esprit*.¹

1. El siglo de las ideologías

Reflexionando en torno a la función del historiador, Walter Benjamin escribía en 1940 que ésta consistía en “hacer ver cómo la vida entera de un individuo está presente en una de sus obras, en uno de sus hechos [y] cómo en esa vida está presente una época entera.”² Suguiendo esta lógica, resultaría imposible concebir el trabajo intelectual de Raymond Aron como aislado tanto de los grandes acontecimientos que transformaron la sociedad en que vivió como de su propia vida. La tarea consiste en interpolar los tres ámbitos, como si de textos se tratase, de modo que podamos formular una imagen lo suficientemente coherente de la compleja y dinámica red que conforman dando el justo valor a cada uno de ellos.

Es necesario precisar que esos textos son la expresión de realidades acontecidas en un lapso borneado de tiempo, la existencia biológica del francés, y que nuestra interpolación conformará otro cuyos límites hemos fijado en 1924 (fecha en que ingresa a la ENS) y 1981 (publicación del *Spectateur Engagé*, última expresión formulada en torno a nuestro objeto de estudio). La tesis consiste en que la postura de Aron a favor de autonomía entre los lineamientos del análisis social y la responsabilidad política, concebida en el turbulento periodo entreguerras, se mantendrá, aplicará y actualizará durante la prosperidad de las *treinta gloriosas*.

¹ “Nosotros, la civilización, sabemos ahora que somos mortales.”. Paul Valéry. “La crise de l'esprit” en *Europes de l'antiquité au XXe siècle* . Collections Bouquins. Robert Laffont. 2000. p. 405- 414. Consultado en: [http : //bibliotheque.uqac.ca/](http://bibliotheque.uqac.ca/)

² Benjamin, Walter. *Sur le concept d'histoire*. Paris. Gallimard. 1991. p. 342. Citado en François Dosse. *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*. México. Universidad Iberoamericana. 2007. p. 15.

Raymond Claude Ferdinand Aron nació en Lorraine, Francia, el catorce de marzo de 1905 en el seno de una familia judía perteneciente a la burguesía media de aquel país. Tras una trayectoria escolar brillante en el Liceo Hoches de Versailles y en el Liceo Condorcet de Paris, ingresó en 1924 a la acreditada Escuela Normal Superior (ENS) para estudiar filosofía al lado de otras futuras personalidades de la *intelligentsia* francesa. A su generación, la “de 1905”³, corresponderá sufrir los efectos diferidos de la primera guerra mundial y confrontar el colapso definitivo del mundo burgués edificado a lo largo del siglo XIX, aquel al que Paul Valéry dedicara el célebre epitafio “ ... *Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles...*”⁴ Todas las hecatombes de esa era de desastres concernieron a Aron en su juventud y se convirtieron, por lo tanto, en el caldo de cultivo de su trayectoria intelectual.

El primer síntoma de la decadencia de la época, y probablemente el que afectó a una mayor parte de la humanidad, fue la crisis en que la economía mundial se fue hundiendo paulatinamente a lo largo de la década iniciada en 1920. El engranaje del capitalismo internacional, que tan excepcionalmente había trabajado a lo largo del siglo anterior, comenzó a mostrar diversas deficiencias estructurales: las limitaciones del imperialismo europeo, el amplio margen para la especulación, la excesiva preponderancia de la industria estadounidense. Aquél martes negro en Wall Street de 1929 sólo fue el último clavo en el ataúd. El hecho de que los efectos fueran aún mayores en los Estados Unidos, cuyo triunfo en la primera gran guerra se obtuvo a muy bajos costes, debe servir como prueba de que algo no funcionaba correctamente en el *laissez-faire*. Pese a todo, es necesario señalar que la envergadura de los daños producidos en Europa por aquél gran terremoto económico sólo

³ Generación a la que también pertenecen Jean Paul Sartre, Paul Nizan, Daniel Lagache y Georges Canguilhem, y hacia la cual volcaremos nuestra atención líneas más adelante.

⁴ “...Nosotros, civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales...”. Cf. cap. I, nota 8.

es comprensible teniendo en cuenta la ruina postguerra existente en las tierras por las que se propagó.

En el caso de Francia, el punto de partida ya era de por sí endeble. Pese a lo mucho que se añoraban los días de la *belle époque*⁵, lo cierto es que en dicho periodo el imperio francés fue incapaz de situar su agricultura, su industria o su demografía al nivel, por ejemplo, de las de Alemania, su rival en la lucha por la hegemonía en el corazón del continente. Después vino la guerra y empeoró la situación con sus enormes pérdidas materiales y humanas (1,4 millones de muertos y 400 mil inválidos).⁶ El optimismo causado por los altos niveles de producción alcanzados entre 1929 y 1930 pronto cedió su lugar a la amarga realidad de una economía minada en sus cimientos. En 1931, las exportaciones muestran niveles sumamente bajos, mientras que la devaluación de la libra esterlina entierra la competitividad de los productos franceses. Dos sectores fueron los principales afectados: los rubros cuyos intereses estaban vinculados al extranjero y las clases medias, para quienes la posibilidad de ascenso social sencillamente se esfumó. La familia de Aron, perteneciente a ambas facciones, no debió esperar tanto: en 1929 su padre se declaró en quiebra, causándole un profundo malestar moral.

Sin embargo, pese a haber vivido en carne propia la crudeza de la crisis económica, lo que más preocupó a Aron fueron sus implicaciones políticas. Aquélla, por supuesto, no era la primera crisis a la que el capitalismo debía enfrentarse; por el contrario, los ciclos de expansión – recesión forman parte de su naturaleza y el mundo había aprendido a sobrellevarlos. Lo que convertía a la *gran depresión* en un potencial asesino de civilizaciones era el complicado escenario político establecido al final de la primera guerra mundial. Europa

⁵ El término “*belle époque*” se empleó a partir del periodo entreguerras para designar, de manera nostálgica, a los años de prosperidad económica, social, tecnológica y estabilidad política que tuvieron lugar entre el fin de la depresión de 1870- 1895 y el inicio de la primera guerra mundial.

⁶ Según Guillaume Bourel. *Histoire. 1Ère S.* Paris. Hatier. 2003. p. 95.

estaba convertida en un auténtico polvorín y la mecha, situada una vez más en el Rhin, había sido encendida.

La recesión debe entenderse como una expresión del desajuste político pactado en 1919 y no sólo como el desajuste de abstractos mecanismos económicos. Francia, en su condición de vencedora, y temerosa de un eventual revanchismo germano, impuso onerosas sanciones a su vecino oriental con el fin de evitar su resurgimiento económico y así consolidar la posición que había ganado en el campo de batalla.⁷ La medida tuvo éxito y Alemania se vio abatida por las compensaciones que debía pagar. El problema fue que Europa, despojada del que había su pulmón industrial durante las últimas décadas, estaba condenada a la asfixia financiera, y el resultado en un sistema de intercambios comerciales que se había extendido a la escala planetaria fue letal. La paradoja resulta aún mayor si consideramos que aquella imprudencia francesa causó la pauperización del pueblo teutón que en la década de 1930 propiciaría su presta adhesión al nacional socialismo.

La contundencia de los hechos permitía vislumbrar el curso de la historia incluso años antes de la emergencia del Reich. Ya en 1920, Norman Angell sentenciaba que *“La nation allemande n’est guère faite pour cette sorte de bolchevisme tel qu’il s’est manifesté en Russie, mais il n’est pas moins vrai que les Allemands sont disposés à se soumettre à une forte personnalité et qu’ils accepteraient volontiers toute espèce de dictature pourvu qu’elle leur procure, en même temps, des vivres.”*⁸ Para Aron, el peligro era doble toda vez que a la

⁷ En Versalles, los vencedores de la primera guerra mundial dictaminaron que Alemania había sido el único responsable del conflicto y que su sanción consistiría en la reparación de los daños infringidos a Francia y a Bélgica. Tras múltiples complicaciones a lo largo de ochenta años, en octubre de 2010 la deuda quedó por fin saldada con el pago de los intereses generados a lo largo de dicho tiempo. *cf.* “Alemania paga sus últimas deudas desde la primera guerra mundial” en *Público*. Edición digital. 3 de octubre de 2010. Consultado en <http://www.publico.es/internacional/339704/alemania-paga-sus-ultimas-deudas-de-la-primeraguerra-mundial>

⁸ “La nación alemana no está hecha para este tipo bolchevismo que se ha manifestado en Rusia, pero no es menos verdadero que los alemanes están dispuestos a someterse a una personalidad fuerte y que aceptarían de buena gana toda especie de dictadura siempre que ésta le procure, al mismo tiempo, lo

creciente amenaza germana había que sumar la inoperancia vivida en Francia, temerosa de un nuevo conflicto pero demasiado inmersa en las pugnas políticas internas para percatarse de su inminencia.

Un juicio con tintes de *realpolitik* sobre las relaciones franco-germanas determinó que Aron se inclinara por el liberalismo. Precisemos. Tres eran los fundamentos de su pensamiento político hacia 1930: el socialismo, el pacifismo (ambos aprendidos en la ENS) y la admiración por los ideales emanados de la ilustración.⁹ El primero, dividido en múltiples facciones, estaba relegado al estatismo frente a los distintos envites del momento. El segundo, surgido en Francia como reacción espontánea ante el riesgo de que se repitieran los horrores de la guerra (cuyo más cruel recordatorio, los *gueules-cassés*, se contaban por miles)¹⁰, se había transformado en auténtico pánico que imposibilitaba preparar lo que era una inminente guerra. Los dos, socialismo y pacifismo, en sus aspiraciones idílicas, excluían el sentido trágico de la historia y no se adecuaban al drama que se vivía. El riesgo de la vacilación era grande pues en juego estaban los más preciados legados del iluminismo: la democracia, los derechos civiles, la posibilidad de alcanzar la plenitud a través de la ciudadanía. En aquella frágil época, la determinación parecía ser la más grande de las virtudes y Aron optó por la defensa del liberalismo como garante de los valores que tanto

necesario para vivir". Angell, Norman. *Le Chaos européen*. Paris. Gasset. 1920. p. 50.

⁹ La derecha no fue nunca una alternativa para Aron por dos razones. La primera de ellas era la profunda intolerancia que sentía hacia la grandilocuencia nacionalista de su discurso. La segunda, el carácter antisemita que había caracterizado a esta facción desde el affaire Dreyfus. Se denomina *affaire Dreyfus* a la polémica suscitada en Francia a causa del juicio por espionaje llevado a cabo en contra del capitán judío del ejército Alfred Dreyfus en 1894. La derrota en la guerra contra el Imperio Prusiano suscitó la exaltación de un antisemitismo siempre presente en la sociedad francesa, mezclándose pronto con pasiones nacionalistas. Zolá, autor del *J'accuse*, encabezó a un grupo de hombres de cultura de la época (escritores, funcionarios, religiosos) que señalaron el carácter antisemita del proceso y se opusieron a él. El maniqueísmo imperante puso en jaque a la sociedad francesa hasta 1906, cuando se reincorporó al inculcado a las filas de la milicia.

¹⁰ Ciertamente es que había otro antecedente reciente: en 1870 franceses y alemanes se habían enfrentado en una terrible guerra cuyo resultado fue senda derrota para los galos; sin embargo, el nacionalismo revanchista surgido a inicios del siglo XX, sustento de la movilización pro guerra, es prueba suficiente de que el pacifismo de la década de 1920 tiene su génesis en los horrores del primer gran conflicto internacional.

apreciaba. La incendiaria coyuntura le enseñó que la política se rige por una lógica que le es propia: la de los hechos mismos.

La hecatombe se propagó de los ámbitos económico y político a los terrenos aún mas peligrosos de la cultura. El cosmopolitismo que hizo de París la capital artística de Europa a finales del siglo XIX simplemente se desvaneció cediendo su lugar al provincianismo y al antigermanismo. Al mismo tiempo, la incapacidad de hacer frente a los peligros del momento provocó una creciente incertidumbre en torno al futuro de la nación. El resultado fue una auténtica crisis de civilización que propicio la búsqueda de nuevos horizontes en Inglaterra o en Alemania. Aron, consciente de que su idealismo universitario no estaba acorde con los tiempos que se vivían, optó por cruzar el Rhin. El impacto de su estadía en aquél país (1930-1933) debe ser analizado.

Si bien es verdad que durante sus años en Alemania Aron pudo presenciar la irracionalidad nazi, lo cierto es que, como hemos visto, su percepción del sentido trágico de la historia brotó antes de la emergencia del Reich. El consecuente descontento con el pacifismo francés en relación al peligro teutón también era algo ya fuertemente arraigado en él; de hecho, los dos años previos los pasó en el Fuerte de Saint-Cyr prestando servicio militar. De igual forma es necesario establecer que, aunque durante este lapso comenzó su estudio de la filosofía alemana de la historia, sería erróneo suponer que ello solo pudo acontecer estando en aquél país.¹¹ Lo que sí encontró en tierras germánicas, y que no pudo haber encontrado en ninguna otra parte, fue la combinación de ambas cosas: “...*il a trouvé la philosophie [de l’histoire] et l’histoire en train de se faire...*”¹² Aquélla condición propició el

¹¹ Los estudios sobre Rickert o Weber, por ejemplo, aunque escasos, existían en Francia. La originalidad del pensamiento de Aron en el contexto de la Francia de entreguerras será establecida con precisión en el siguiente inciso del capítulo.

¹² “...encontró la filosofía de la historia y la historia que se hacia...” Georges Canguilhem. “Raymond Aron et la philosophie critique de l’histoire” en *Enquêtes. Cahiers du Cercom*. Junio de 1992. Consultado en:

viraje definitivo del pensamiento aroniano¹³, lo cual hace de su obra un extraordinario producto histórico de la cultura.

En la filosofía alemana de la historia Aron encontró los conceptos e ideas necesarios para edificar las bases de todo su trabajo posterior. Concentrándose en la noción de “valor”, que retoma esencialmente de Weber, establece el carácter relativo de las explicaciones históricas y anula, por consiguiente, la pertinencia de cualquiera de sus teleologías. Del reconocimiento de la historicidad del hombre, de la toma de consciencia de que todo es *trágico* y nada está hecho, surge la necesidad de un conocimiento social que persiga exclusivamente la verdad y de una política que confronte la responsabilidad de la acción. La crítica a los valores del liberalismo que emprendió el Reich, pretendiendo sustituir una concepción humanista del hombre basada en su razón por una falsa mitología, se convirtió en el principal blanco de su poderosa formulación. La singularidad de su obra en el contexto de la intelectualidad francesa lo condenaría a la marginalidad.

Cuando la segunda guerra mundial estalló, y Francia fue derrotada con muy pocas balas gastadas, Aron se desplazó a Londres para participar en la Resistencia. Tras un intento fallido para formar parte de una división armada, debió conformarse con ingresar a las filas de la revista *La France Libre*, cuyo primer número incluía un artículo suyo apelando a la adhesión a la causa. Ello supuso su ulterior identificación como gaulista, condición que en 1968 le reprocharían con vehemencia sus opositores; paradójicamente, el tono crítico de la publicación, y en concreto el de los artículos de su autoría (en uno comparaba a De Gaulle con Napoleón), le mereció el desprecio de los seguidores del General. Aron antepuso siempre el papel del intelectual crítico que dice sus verdades al poder, juzgando

<http://enquete.revues.org/document138.html>

¹³ Es necesario mencionar que, como tesis doctoral, Aron consideraba analizar el sentido histórico del mendelismo. Durante su estadía en Alemania, cambió de opinión y optó por un análisis de la filosofía de la historia.

frecuentemente las pretensiones y modos grandilocuentes del padre de la Resistencia. Y no solo su papel en el movimiento es controvertido; también sus posteriores interpretaciones levantaron ámpula al denunciar que la colaboración de franceses con los nazis fue más importante de lo que suele pretenderse.

El legado de la segunda guerra mundial fue significativamente opuesto al que heredó la primera. Mientras en Versalles los problemas simplemente se aplazaron, en Yalta se acordaron soluciones que durarían por al menos algunas décadas. Con el fascismo prácticamente aniquilado, capitalistas y comunistas quedaron en condiciones de enfriar el mundo y repartírselo. Aprovechando el vigor de un liberalismo “reajustado”, se iniciaron en Francia *les trente glorieuses*, treinta años de sostenido desarrollo económico y social. Todo ello no significó, no obstante, que las implicaciones de la tesis de Aron desaparecieran.

La reconstrucción en Francia comenzó bajo el mando del artífice de la resistencia, el general De Gaulle. El RPF (*Rassemblement du Peuple Français*) sirvió a partir de 1947 como laboratorio para definir los lineamientos del futuro gobierno y a Aron para asignarse, desde ya, dos propósitos para los tiempos de la post-guerra: combatir la decadencia en que el país se había hundido durante las últimas tres décadas y denunciar las atrocidades comunistas en Europa.¹⁴ Ello se mezclaba, respectivamente, con las implicaciones de la responsabilidad política y de la crítica de las filosofías de la historia de la tesis de 1938.

La apremiante necesidad de crear instituciones sólidas formaba parte de una tarea más grande: la de determinar cuál habría de ser el proyecto de nación. Lo primero se logró en 1958 con la fundación de la V República. Lo segundo era bastante más complicado pues no existía consenso al respecto. En el contexto del orden internacional de la postguerra, el proyecto imperialista-nacionalista parecía caduco; sin embargo, un amplio sector de la

¹⁴ Baverez, Nicolas. “Aron et de Gaulle” en *Revue de Politique Française*. No. 2. junio de 1999. p. 67 – 77. Consultado en: <http://www.parutions.com/pages/1-4-7-1598.html>.

derecha tradicional se aferró a la posibilidad de continuar ejerciendo el papel de una potencia de primer orden y en el discurso grandilocuente de De Gaulle encontró un blasón. Por su parte, la izquierda vio gravemente disminuido su arsenal político; en el marco de las continuas mejoras laborales y del estado de bienestar, las organizaciones obreras se sintieron cada vez más a gusto en el proyecto neoliberal, mientras que el comunismo vio limitada su área de influencia a los sectores intelectuales. El mapa político lo completaba un *renovado* liberalismo que, con los ajustes efectuados por el excepcional John Maynard Keynes, parecía demostrar que un *laissez faire* vigilado por el estado permitiría continuar por la ruta del progreso. La coyuntura propiciaría que Aron se decantara por esta última opción.

Cuando hubo concluido la segunda guerra mundial, el mundo quedó dividido en dos áreas de influencia bajo el control de las superpotencias triunfadoras, la U.R.S.S. y los Estados Unidos. Aunque en realidad ambas estaban de acuerdo con la repartición del planeta acordada en Yalta, fue necesario montar una *fría guerra* ideológica para perpetuar lo conseguido por cada una y establecer condiciones de equilibrio en función del temor a un eventual enfrentamiento atómico.¹⁵ El maniqueísmo que caracterizó la postura de ambas facciones propició que Europa occidental, ideológicamente incompatible con el comunismo soviético, se viera ineludiblemente circunscrita al bando norteamericano. El beneficio, no obstante, fue para ambas partes, pues sólo con la ayuda del Plan Marshall fue posible la reconstrucción de la economía europea.

La situación resultó sumamente favorable para Francia, que entró en una excepcional fase de desarrollo financiero y social que duraría por *treinta gloriosos* años. Pese a todo, los sectores público y político se mostraron reacios al acercamiento con los Estados Unidos. La

¹⁵ No obstante, es necesario subrayar que, en las periferias, el conflicto muchas veces se tornó bastante *caliente*. Corea, Vietnam, medio oriente e incluso Latinoamérica, fueron los verdaderos campos de batalla de la guerra fría. *cf.* Hobsbawm. *Historia del siglo XX*. Barcelona. Editorial Grijalbo. 1997.

izquierda rechazaba el capitalismo; la derecha veía aplastados sus proyectos de grandeza nacionales por el papel secundario que el país jugaba en dicha relación y la juventud detestaba el materialismo de la sociedad estadounidense.

El primer episodio conflictivo fue consecuencia de los *acontecimientos de Argelia*. Los elevados costos de la guerra por la independencia de aquella colonia (en francos y en sangre) y la incapacidad de acción de la IV República predispusieron a la sociedad francesa al cambio. Se trató de un momento de decisión política, de elegir entre las alternativas imperialista y europeísta. La coyuntura permitía vislumbrar el triunfo de la segunda opción: en el mundo, el movimiento descolonizador se propagaba con gran vigor y ya existían las bases institucionales para el establecimiento de vínculos estrechos entre las distintas naciones del continente.¹⁶ Con el advenimiento de la V República, De Gaulle llegó al poder y se convirtió no sólo en la figura que resolvería la crisis argelina, sino también en el artífice del proyecto europeizante. Aron, en *La tragédie algérienne* (1957), tomó postura a favor de la independencia de la colonia africana, sin que ello significará su simpatía hacia el proyecto gaullista.

Aron y De Gaulle compartían el deseo de situar a Francia en una posición preponderante dentro de la política europea (siendo el arma atómica un recurso admisible), pero divergían profundamente en cuanto al rol que habría de jugar en el orden mundial. El ilustre militar pensaba que era urgente deshacerse de la tutela estadounidense y desempeñar con completa autonomía el liderazgo europeo; con este propósito, renuncia a la OTAN en 1966.¹⁷ Lo que De Gaulle pretendía era prolongar una añeja rivalidad ideológica

¹⁶ La Comunidad Europea del Acero y del carbón se creó en 1951, aunque sólo reagrupó a Francia y a Alemania. Los avances fueron rápidos, pues en 1957 se firmó en Roma el tratado que constituyó la Comunidad Económica Europea.

¹⁷ La tensión en las relaciones entre Francia y Estados Unidos no eran, empero, responsabilidad exclusiva de de Gaulle. También un amplio sector de la política estadounidense se mostraba dubitativo sobre los

que enfrentaba al defensor de los derechos humanos con el campeón de las democracias¹⁸, confrontación que suponía igualdad entre los contendientes. Aron era más realista; entendía que en el nuevo orden internacional, confrontado por el maniqueísmo de las ideologías, la capacidad de maniobra era limitada y que la mejor opción para Francia era convertirse en el pivote que articulara el proyecto atlántico. Los beneficios económicos y militares que se habían obtenido del partenariado eran evidentes¹⁹, pero había más que simple pragmatismo bajo aquella decisión; se trataba, de hecho, del mismo principio de responsabilidad política que fue formulado en 1938. Su elección por el atlantismo liberal consistía en la determinación de aquello, que en los hechos, era la mejor alternativa. El cometido político no era establecer qué era lo bueno y qué lo malo, sino qué era lo “menos malo” y actuar en función de ello.

El núcleo de su pensamiento político era un realismo absoluto que se oponía tajantemente a toda clase de sectarismo. Su confrontación con el amplio sector de la intelectualidad pro-comunista era entonces inevitable; lo que sí era impredecible fue la magnitud que adquirió. Acorde con Aron, el marxismo-leninismo cometía la falta de pretender saber cuál es el curso de la historia; lo grave era que, en nombre del futuro idílico que vaticinaba, se permitía arremeter atrozmente contra todo aquel que fuese un peligro para la realización de su proyecto; y lo realmente inadmisibles era que los intelectuales franceses no sólo callaban ante semejantes vejaciones sino que reaccionaban virulentamente contra aquellos que cuestionaban el proceder soviético. La esencia filosófica de la rivalidad (*grosso*

beneficios de una cooperación cercana con el país europeo, entre ellos, el propio Roosevelt. Al respecto, cf. Heisbourg, François. “La France, L'Europe et les États Unis”. Consultado en www.diplomatie.gouv.fr/fr/actions-france_830/.../FD001340.pdf

¹⁸ Aquella ambigua relación de aliados/enemigos puede perfectamente sintetizarse en el popular adagio norteamericano “*we love to hate the french*”.

¹⁹ Sandrine Dauchelle sostiene, incluso, que la ayuda militar proporcionada por los Estados Unidos a Francia durante la IV República permitió la fortaleza bélica necesaria para el éxito de su sucesora. cf. *Le rearmement français après la seconde guerre mondiale. Le rôle des États Unis dans la reconstruction d'une industrie française d'armement*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Historia Europea Contemporánea por la Université Sorbonne- Paris IV. Consultado en: www.cesa.air.defense.gouv.fr/IMG/pdf/DAUCHELLE..pdf -.

modo, el enfrentamiento de una teleología con su relatividad) será abordada más adelante. No debemos olvidar, empero, que en mayo de 1968 el asunto pasó del plano intelectual a la realidad social y política.

Aquél complejo momento puede ser entendido como la convergencia de procesos de tendencia opuesta. La generación del *baby boom*, la primera en gozar del confort de las treinta gloriosas, urbana y liberal, se sintió espontáneamente oprimida por una sociedad estancada en sus modos y costumbres. El modernismo se estrelló contra la tradición, asimilada con el gaullismo. El suceso que provocó el dislocamiento fue la democratización universitaria, o, mejor dicho, sus contrastes: de poco servía que un mayor número de jóvenes se vieran en las condiciones materiales de recibir instrucción superior si el acceso a las instituciones seguía siendo restringido. Los estudiantes se organizaron, cerraron la Sorbona y apelaron al apoyo social; obtuvieron éxito y vieron cómo en Berkeley y Praga surgían otros movimientos estudiantiles. Ello los llevó a identificar la coyuntura con la revolución de la que sus *gurús* izquierdistas hablaban en sus discursos.

Aron simplemente *no encontró tal revolución* y se declaró decididamente en contra del movimiento. Los estudiantes le dieron motivos suficientes para reaccionar de aquella manera: saquearon la placa conmemorativa de su amigo Jean Cavallés (antiguo héroe de la resistencia); en lugar de reformarla, cerraron la universidad; pretendieron, a través del nihilismo de Cohn-Bendit, arruinar a un régimen legítimo como el de De Gaulle e incluso se mostraron simpatizantes con una izquierda que quería hacerse mediante el caos de aquello que los sufragios le habían negado.²⁰ Pero lo que movía realmente a Aron fue el ejercicio crítico hacia un proceder que sustituía los proyectos políticos por discursos y que, a través de

²⁰ Nicolas Baverez. "L'effort pour comprendre la passion d'agir: Raymond Aron face à mai 1968" en *Le Figaro*. 14 de mayo de 1998. Reproducido en *Le Journal Français*. Septiembre de 1998. p. 12- 13. Consultado en: http://www.catallaxia.org/w/index.php?title=Raymond_Aron:face_%C3%A0_mai_68

aquello que definió como un “psicodrama” , se limitaba simplemente a disputar la gracia de la opinión pública. Y lo más irritante era el insensato uso que hacían del concepto de “revolución”. La frialdad de los hechos mostraba que, además de caduco²¹, el término era incapaz de englobar a movimientos sociales cuya naturaleza era sumamente diferente; los checoslovacos, por ejemplo, luchaban por sus derechos civiles, o sea, por aquélla libertad de la que ahora renegaban los jóvenes franceses. El tiempo probaría la especificidad nacional de los sucesos. Se trataba, a final de cuentas, de una expresión de la fragilidad del modelo democrático cuya existencia pende siempre del delicado hilo del consenso.

Curiosamente, uno de los argumentos que empleó la izquierda en contra de Aron fue su supuesta adscripción al ideario gaullista. Como se señaló anteriormente, ello era imposible incluso desde los días de la resistencia. El juicio es doblemente incorrecto si consideramos que, apenas un año antes, se había producido la ruptura definitiva entre ambas figuras a propósito de la “guerra de los seis días” que enfrentó al estado israelí con las naciones árabes del medio oriente. A una fórmula claramente antisemita del general²², Aron respondió con un inédito enfado en *De Gaulle, Israël et les juifs* (1967). Ello nos invita a pensar un último aspecto de su biografía, el semitismo.

Si “la biografía puede ser una manera privilegiada de empezar a restituir una época dada con sus sueños y sus angustias”²³, la biografía del judaísmo de Aron debe ser entendida como la sinécdoque de la historia del semitismo a lo largo del siglo XX. La intriga de ambos relatos es la paradoja de una entidad cultural (casi espiritual) cuya existencia

²¹ La revolución de 1917 fue el gran acontecimiento histórico para la generación que la vivió; sin embargo, muy pronto (incluso desde 1920) quedó claro que la Unión Soviética era capaz tan solo de sostenerla dentro de sus fronteras. El ideal de expandirla por el mundo quedó reservado, cuando mucho, a los discursos o a las discretas muestras de apoyo moral en otros países. El orden internacional de la guerra fría simplemente reforzó la tendencia, aunque claro, el campo de maniobra soviética se había dilatado por Europa Oriental. cf. Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX. Op. Cit.* p. 76.

²² “...peuple d'élite, sûr de soi et dominatuer...”. “...pueblo de elite, seguro de sí mismo y dominador...”. Citado en Bavez. “Aron et de Gaulle”. *Op. Cit.*

²³ Dosse. *El arte de la biografía. op. Cit.* p. 15.

dependía de condiciones netamente históricas. Criado en una familia judía pero agnóstica, educado conforme a los valores patrióticos de la III República y perteneciente a una sociedad donde el antisemitismo se manifestaba violentamente con frecuencia, el joven Aron intentó someter su origen semita a los intereses nacionalistas. La situación dio un giro radical a partir del ascenso del nazismo, pues, como Sartre afirmara, el antisemitismo haría al judío. Al respecto, y no sin cierta ironía, Aron confesaría que *Hitler le había impuesto su judaísmo*.²⁴ En el marco del análisis sobre el genocidio, emprendido a inicios de la década de 1950, comenzó a mostrar cierta empatía con la comunidad hebrea que evolucionaría hacia marcadas muestras de solidaridad sionista en episodios relativos al estado israelita (como el referido con de Gaulle). Todo ello no impidió, sin embargo, que llevara a cabo un puntual y preciso análisis geopolítico de la situación.

No tendría sentido cuestionar la veracidad de la célebre fórmula en que afirmó haber hecho sus juicios como francés [y no como judío]²⁵; en cambio, un intento por comprender su dimensión podría servir como conclusión del apartado. Aquella declaración es mucho más que el epílogo a una obra de cincuenta años; es una vívida expresión de la tensión existente en el esfuerzo por anteponer la razón a la pasión. La delimitación de las esferas propias de la política y del conocimiento social permitió a Aron formular una tercera alternativa, sumamente original en el siglo de las ideologías: la comprensión. Su postura frente al semitismo, resignación frente a la aporía, engloba los principios que rigen su obra intelectual: el realismo político y la conciencia de los límites de la objetividad humana.

²⁴ Al respecto, Aron se expresaba en los siguientes términos: “...*Hitler m'a révélé mon judaïsme...*” (“...Hitler reveló mi judaísmo...”). Citado en Dieckhoff, Alain. “Raymond Aron. Essais sur la condition juïve contemporaine” en *Revue Française de Science Politique*. Vol. 39. no. 6. 1989. p. 907- 909.

²⁵ Expresada en la célebre entrevista recopilada bajo el título de *Le spectateur engagé* (Paris. Le Livre de Poche. 2005) y retomada, por ejemplo, por Soledad Loaeza en la introducción de las *Lecciones sobre la historia*. *Op. Cit.*

2. La forja de un intelectual independiente

Un célebre historiador imaginó a las ideas como ondas hertzianas que se propagan a través del medio de que disponen²⁶; la física precisaría que la “elasticidad” de ese medio determina las condiciones en que el fenómeno se produce. De este modo, la historia intelectual no podría fijar los límites de su campo de estudio alrededor de las ideas, sino que debe incluir el análisis del entorno cultural en que éstas surgieron y se difundieron. Ello implica dos niveles de análisis. Por un lado, surge la necesidad de proyectar el mundo de las ideas vigente en la época estudiada, los paradigmas predominantes y su relación con el tema en cuestión. Por el otro, existe el imperativo de aclarar las condiciones sociales e institucionales en que las obras son producidas, es decir, de formular una historia propiamente de los intelectuales.

Es bien sabido que el trabajo intelectual no surge por generación espontánea; por el contrario, constituye un esfuerzo por reinterpretar la cultura existente en un momento determinado. Al menos tres modelos (cada uno con sus respectivos matices) son claramente distinguibles: la continuidad, la ruptura y la síntesis. Tratar de identificar el patrón del pensamiento de un autor con alguna de estas tendencias permite establecer su posición relativa en un imaginario plano cartesiano de las ideas y, eventualmente, discutir su originalidad a partir, por ejemplo, del análisis del utillaje conceptual movilizado. En lo concerniente al fragmento de la obra de Raymond Aron del que nos ocupamos, es necesario articular el análisis en torno a dos parámetros: la filosofía de la historia y la teoría política.

El término “filosofía de la historia” puede sugerir dos ideas completamente diferentes. La primera implica una concepción teleológica de la historia. Aún si la idea del sentido final de la historia estaba ya presente en el pensamiento judeo-cristiano, fue Voltaire quien acuñó

²⁶ John Greeville Pocock “El trabajo sobre las ideas en el tiempo”, en Lewis Perry. Curtis Jr. *El taller del historiador*. México. Fondo de Cultura Económica. 1975. p. 171-185.

el término para designar, en un contexto ateo, el trayecto que supuestamente describía el devenir humano hacia el progreso; paradójicamente, fue Hegel quien, a partir de su trabajo de inspiración cristiana, difundió esta acepción del término. La segunda idea, por el contrario, tiene que ver con los fundamentos teóricos de la historiografía: “*The philosophy of history must be a critical discussion of [...] its presuppositions and its implications: an attempt to discover its place in human experience as a whole, its relation to other forms of experience, its origin, and its validity.*”²⁷

El vínculo lógico-histórico que une a ambas concepciones es el de la negación. A partir de la segunda mitad del siglo XIX surgió en Alemania una nueva corriente de pensamiento articulada alrededor de la crítica al idealismo hegeliano. El ataque estaba dirigido concretamente a la posibilidad que esta doctrina abre para la existencia de leyes o modelos absolutos rigiendo el curso de la historia. El conjunto de las distintas reflexiones elaboradas en esta dirección, la corriente historicista, proclamó la relativización de los valores, de las filosofías y del propio conocimiento histórico, negando con ello la existencia de cualquier teleología. Paralelamente, acontecieron la profesionalización del otrora oficio del historiador y la adopción de los cada vez más refinados recursos metodológicos empleados por la historiografía positivista. En estas condiciones surge la moderna acepción de la filosofía de la historia.

Raymond Aron hizo de esta ruptura el pilar de su obra. La introducción *del Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine* comienza afirmando que “*La philosophie traditionnelle de l'histoire trouve son achèvement dans le système de Hegel. La philosophie*

²⁷ “La filosofía de la historia debe ser una discusión crítica [...] de sus presupuestos y de sus implicaciones: un intento por descubrir su lugar en el conjunto de la experiencia humana, su relación hacia las otras formas de experiencia, su origen, y su validez.”. Robin George Collingwood. “The nature and aims of a philosophy of History” en *Essay in the philosophy of history*. Austin. University of Texas Press. 1965. p. 44.

moderne de l'histoire commence par le refus de l'hégélianisme."²⁸ Dos principios de corte claramente historicista son el núcleo de la filosofía aroniana de la historia: primero, la afirmación del pluralismo de las interpretaciones de las acciones humanas: "...*Il n'existe pas une réalité historique, toute faite avant la science, qu'il convient de reproduire avec fidélité. La réalité historique, parce qu'elle est humaine, est équivoque et inépuisable...*"²⁹ Segundo, la negación de todo determinismo histórico: "...*Les causes naturelles n'impliquent jamais aux sociétés humaines...[...] le déterminisme parcellaire ne se déroule régulièrement que dans une constellation singulière qui ne se reproduit jamais exactement...*"³⁰

En la obra de Weber encontró el arsenal conceptual necesario para confrontar la agitación social y moral de la década de 1920:

Grâce à Max Weber, je crus à la possibilité de joindre, sans le confondre, curiosité scientifique et souci politique, réflexion détachée et action résolue...[...] Privé de toute vision totalisatrice, au milieu du tumulte des événements, incapable d'adhérer à aucune faction, je voulais vivre en toute lucidité la condition historique de l'homme, dont l'expérience personnelle et philosophique de Weber me donnait à la fois un exemple et une théorie.³¹

²⁸ "La filosofía tradicional de la historia encuentra su fin en el sistema de Hegel. La filosofía moderna de la historia comienza con el rechazo del hegelianismo." Raymond Aron. *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*. Paris. Vrin. 1938. p. 13.

²⁹ "...no existe una realidad histórica, determinada frente a la ciencia, que convenga simplemente reproducir con fidelidad. La realidad histórica, porque es humana, es equívoca e inagotable...". Raymond Aron. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris. Gallimard. 1938. p. 147.

³⁰ "...las causas naturales no implican jamás a las sociedades humanas... el determinismo parcelario no tiene lugar regularmente mas que en una constelación singular que no se produce jamás exactamente...". *Ibid.* p. 316.

³¹ "Gracias a Max Weber, creí en la posibilidad de conjuntar, sin confundirlos, curiosidad científica e interés político, reflexión indiferente y acción resuelta... Privado de toda visión totalizadora, en medio de un tumulto de acontecimientos, incapaz de adherir a ninguna facción, quería vivir con toda lucidez la condición histórica del hombre, para lo cual la experiencia personal y filosófica de Weber me daba a la vez un ejemplo y una teoría..." Raymond Aron. *De la condition historique du sociologue*. Paris. Gallimard. 1971.

Sin embargo, a pesar de la riqueza del patrimonio analítico que legó a la práctica historiográfica, el historicismo alemán (su prolongación aroniana incluida) no encontró terrenos fértiles en la campiña intelectual francesa. No cabe duda de que hubo razones mundanas para ello, como el antigermanismo surgido a partir de la derrota en la guerra franco-prusiana de 1870; pero la causa de mayor peso fue de naturaleza filosófica. Podemos afirmar que prácticamente no hubo historicismo en Francia porque el idealismo apenas existió en ese país. Al inicio del siglo XX, las filosofías alemana y francesa eran ontológicamente incompatibles: mientras la primera partía de la premisa hegeliana de la preponderancia de la historia, la segunda, de Descartes a Bergson, se estructuraba en torno a su negación.³² Una explicaba la razón a partir de la historia, la otra la interiorizaba.

Cierto es que Aron no debió esperar hasta su estadía en Alemania (1930– 33) para conocer el pensamiento alemán. El antagonismo entre las tradiciones filosóficas de ambos países no impidió que surgieran en Francia esporádicos trabajos sobre Hegel, Simmel, Rickert e incluso Weber. Victor Cousin, a finales del siglo XIX, llevó a cabo sin mucho éxito el intento de introducir a Hegel en el ámbito académico francés; con mayor fortuna, Alexandre Kojève enseñó el idealismo alemán y brevemente la obra weberiana a sus alumnos de la Escuela Normal Superior, entre quienes se encontraba Raymond Aron. Empero, se trataron de esfuerzos con frutos inmediatos inexistentes, a causa, esencialmente, de la vigencia del paradigma epistemológico positivista. La preponderancia que este último otorgaba al raciocinio científico se oponía de manera ineludible a la psicologización que de la historia llevaba a cabo el historicismo: el estructuralismo que se estableció en el siglo XIX con Durkheim, se impuso a la sociología comprensiva de los alemanes.³³ Las temáticas de ambas tradiciones tampoco coincidieron pues mientras el positivismo logró volcar la mirada

³² Canguilhem, Georges. "Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire". *Op. Cit.*

³³ Dosse. *La marcha de las ideas. Op. Cit.* p. 155.

de los estudiosos hacia los frescos asuntos sociales, el historicismo continuó dedicando sus esfuerzos a los tradicionales sujetos políticos formulados en torno al estado.

La filosofía francesa, incluido el pacifismo de Alain (pseudónimo de Émile-Auguste Chartier), obtenía de la negación de la historia su fortaleza y su debilidad, quedando relegada a la abstracción. El historicismo alemán proporcionó a Aron el utillaje mental necesario para la praxis; ello permite hablar, como hemos señalado, de la naturaleza histórica de su encuentro. El hecho de que su *Introducción a la filosofía de la historia* motivara la aparición del *Ser y la nada* de Sartre, cimiento de la filosofía francesa de los siguientes años, obliga a enfatizar su trascendencia histórica.³⁴ Ahora bien, ello no significó que la obra aroniana conociera la continuidad; por el contrario, el panorama intelectual surgido en la postguerra perpetuó la hostilidad hacia el pensamiento de Aron.

Tras concluir la liberación, la segunda generación de la escuela de Annales, con Fernand Braudel a la cabeza, se erigió como una fuerza intelectual de primer orden, lo cual significó la preservación del paradigma epistemológico de raíz durkheimiana defendido en el pasado por Marc Bloch, Lucien Febvre y antes que ellos por Henri Berr. El raciocinio formal se impuso, nuevamente, a la comprensión. Su objetivo globalizador los motivó a destruir en el análisis los límites tradicionales del estado, de la religión, de la literatura y de la economía para fusionarlos a todos en un amplísimo concepto de cultura que lo abarcaría todo. Para abordarla, era necesario conjuntar a la historia con la economía, la sociología y la antropología, y hacerlas actuar conforme a una concepción novedosa del tiempo: *la longue durée*; fijaron entonces su atención en los “complejos”, “procesos” y/o “estructuras” que

³⁴ Aron comentó en sus cursos del Colegio de Francia que, habiendo regresado de Alemania, sugirió a Sartre viajar a aquel país y adentrarse en el estudio de la fenomenología, pues consideró que aquélla filosofía le permitiría expresar su modo de ver el mundo. El acontecimiento quedó registrado en la obra de Simone de Beauvoir *Le pouvoir des choses*. cf. Aron. *Lecciones sobre la historia*. p. 44.

regulaban el comportamiento social.³⁵ Trabajos de inspiración weberiana, como el de Aron, basados en una concepción tradicional de la historia, articulados en torno a una concepción lineal del tiempo y centrados en los asuntos políticos, representaban una especie de “pasado superado” para los Annales.

En cualquier caso, la “hostilidad conceptual” operaba en ambos sentidos. Primero, porque los mencionados “procesos” sencillamente aniquilaban la libertad y la capacidad de acción individuales pregonadas en la obra aroniana; segundo, en función de la incompatibilidad entre la cultura entendida como un amplio conjunto homogéneo y el reconocimiento de la autonomía de los distintos ámbitos en que acontece la acción del hombre. La hegemonía que jugaron los Annales en la historiografía francesa hasta el último cuarto del siglo XX, mantuvo a distancia a Aron de los historiadores.

El existencialismo se convirtió en el otro polo de la vida intelectual francesa tras el final de la segunda gran guerra. Su peculiaridad fue la capacidad mostrada para traspasar el ambiente meramente académico y convertirse en una doctrina asequible a un amplio sector de la población, acontecimiento sin parangón en la historia intelectual francesa. Se trató, sencillamente, de oferta y demanda: una filosofía humanista desglosada a través del poliformismo de la obra sartreana ofrecida a una sociedad que demandaba resarcir el perjuicio moral causado por las atrocidades de la guerra. Los nexos que vincularon al pensamiento aroniano con el de Sartre, o la relación entre la filosofía de la historia del primero y la fenomenología del segundo, se tejían en torno a la distinción entre los objetos fenoménicos y sus correspondencias metafenoménicas³⁶, condición que permitía postular la libertad del individuo y descalificar todo tipo de determinismo. Sin embargo, los principios

³⁵ Iggers, Georges C. *La ciencia histórica en el siglo XX: las tendencias actuales: una visión panorámica y crítica del debate actual*. Barcelona. Idea Books. 1998. p. 52.

³⁶ Siguiendo la distinción hecha por José Gaos en “Notas sobre la historiografía” en Álvaro Matute. *La teoría de la historia en México. 1940 – 1973*. México. 1974. p. 66 – 93.

existencialistas del intelectual comprometido y de la literatura *engagée* (comprometida), que tan bien fueron acogidos por la creciente comunidad universitaria, determinaron la irresoluble ruptura entre ambos sistemas de pensamiento.

El apetito libertario existencialista presuponía la oposición a cualquier tipo de totalitarismo; sin embargo, la admiración sartreana (compartida por sus compañeros de bando: Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty...) hacia el marxismo (“...*horizon philosophique indépassable de notre temps...*”³⁷) como forma de emancipación colectiva, provocó que centrara sus críticas casi exclusivamente sobre el capitalismo. El resultado de ello fue la célebre confrontación con Aron, cuyo momento más álgido llegó en 1968. Las sutilezas del conflicto se narrarán más adelante; basta por ahora señalar que la asociación Sartre– marxismo sirvió como ejemplo para un importante sector de la izquierda intelectual que, en la década de los sesenta, tratará de emular al maestro acercándose aún más al comunismo. Esta nueva generación, más *comunisante* que el propio mentor, veía en Aron el símbolo del liberalismo capitalista que se extendía, cual tentáculo de monstruoso pulpo, desde la Casa Blanca hasta el Eliseo.

A diferencia de los Annales, cuyo influjo se mantuvo vigente en el ámbito académico a lo largo del siglo, el poder seductor del existencialismo se fue desvaneciendo progresivamente en la década de 1960 para ceder su lugar hegemónico al estructuralismo. Posiblemente surgidos de la misma agitación intelectual (el azar es una probabilidad sumamente dudosa), la nueva escuela dominante y la actualización de la filosofía de la historia de Aron acontecida en la década de 1970 emergieron a partir del interés en el lenguaje. Ello no significó, no obstante, que ambos esfuerzos convergieran. El

³⁷ “...horizonte filosófico insuperable de nuestro tiempo...”. Kimball, Roger. “Raymond Aron and the power of ideas” En *New Criterion*. Vol. 19. no. 9. mayo de 2001. Consultado en: <http://www.newcriterion.com/articles.cfm/aron-kimball-2179>

estructuralismo intentó revelar las estructuras elementales predefinidas que originan los fenómenos sociales a partir de la transposición de la lingüística de Saussure. Sin embargo, como había ocurrido tiempo atrás con los historiadores de la flamante EHES, el determinismo implícito de este proyecto mantuvo a cierta distancia a Aron, quien debió buscar inspiración una vez más fuera de Francia.

La filosofía analítica anglosajona, en la versión de Danto y de Morton White, fue la sabia que nutrió la única revisión a la filosofía historicista que rigió el pensamiento de Aron por tres décadas a partir de 1938.³⁸ La concibió como una poderosa herramienta de análisis del lenguaje científico y procedió a emplearla para actualizar las conjeturas epistemológicas esbozadas en la *Introducción a la filosofía crítica de la historia*. “Quisiera representar uno de los papeles posibles para un francés: traducir del inglés al alemán, y del alemán al inglés”, comentó a sus alumnos del Colegio de Francia.³⁹ Gracias a esta audaz aventura, la filosofía de la historia aroniana volvió a ser un excepcional trabajo de vanguardia que conjuntó con notable éxito dos tradiciones aparentemente opuestas. En la segunda parte de este trabajo detallaremos cómo los nuevos presupuestos filosóficos simplemente reforzaron las implicaciones políticas y científicas esbozadas ya en el trabajo de 1938.

En resumen, la reflexión de Aron en torno a la historia constituyó un original esfuerzo por integrar corrientes de pensamiento siempre extrañas en los distintos contextos intelectuales en que surgió, lo cual la condenó a una posición siempre marginal. Las otras dos grandes temáticas de su obra, las relaciones internacionales de la postguerra y la sociología de los estados industriales, perdieron vigencia con la caída del muro de Berlín haciendo de los libros a ellas dedicadas testimonios de tiempos pasados. Su filosofía de la

³⁸ En concreto, los libros *Analytical Philosophy of History* (1965) de Arthur C. Danto y *The Foundations of Historical Knowledge* (1965) de Morton White.

³⁹ Aron. *Lecciones sobre la historia*. *Op. Cit.* p. 45.

historia, justamente por ocuparse de temas perennes, trasciende su tiempo y nos ofrece un rico utillaje mental para la reflexión presente.

Fraguado durante el momento más álgido de la confrontación entre las ideologías que caracterizó al siglo XX, el pensamiento político de Aron resultó tan disidente en el contexto francés como lo había sido su filosofía de la historia. Ello produjo su acercamiento con filosofías y teorías políticas que poco o nada tenían que ver con la realidad de aquel país.

Dos son los fundamentos de la determinación política de Aron. El primero de ellos es el reconocimiento del sentido trágico del curso de la historia, realismo surgido frente a los peligros palpables. del periodo entreguerras. Ello supuso la determinación de la autonomía de la praxis del hombre de estado, cuya tarea se ejerce en circunstancias que superan cualquier idealismo filosófico.⁴⁰ El segundo es la reflexión sistemática emanada de la filosofía de la historia, cuya relativización del conocimiento intentó anular cualquier determinismo subyacente en el curso del acontecer humano. La capacidad de acción y la voluntad puestas en primer plano, el político debe confrontar la responsabilidad de la acción. Su deber es elegir la mejor alternativa de entre las múltiples opciones posibles en una coyuntura dada y su criterio es el pragmatismo matemático (su selección busca aquello que en los hechos significa el menor de los males).

Todo lo anterior hacía de su trabajo una auténtica teoría política, alternativa no poco original en el siglo de las ideologías. Si bien es cierto que ambas surgen de la dialéctica

⁴⁰ A propósito del sentido trágico de la historia, Aron señalaba en 1960 ante la Sociedad de Amigos de la Universidad hebrea de Jerusalén que “Los hombres nunca han tenido tantas razones para no matarse entre ellos. Nunca han tenido tantos motivos para sentirse asociados en una misma y única empresa. No saco de ello la conclusión de que la era de la historia universal será pacífica. Sabemos que el hombre es un ser razonable, pero, ¿lo son los hombres?”. Citado en Nicolas Baverez. “Pensar la libertad a la luz de las guerras y las Revoluciones del siglo XX: Raymond Aron”. En José María Lasalle. *Raymond Aron. Un liberal resistente*. Madrid. Fundación para el análisis y los estudios sociales. 2005. p. 66.

existente entre las ideas y las necesidades sociales, debemos tener en mente que "...en contraste con la filosofía y la teoría [políticas], que se ocupan del conocimiento y de la comprensión, las ideologías se relacionan con el comportamiento y la acción social y política. Incitan a la gente a la acción política y proporcionan el marco básico para ello. Infunden pasión y llaman al sacrificio..."⁴¹

Son dos tipos de discurso distintos mediando entre determinadas lecturas de la sociedad y los proyectos en torno a ella elaborados. La labor intelectual es una "actividad histórica real con sus acontecimientos y sus estructuras discursivas que están vinculados a través de vías complejas con la forma de acción social."⁴² El modo discursivo corresponde, en un solo tiempo, a la selección de los enfrentamientos de la época en que se participará y del arma que en ellos se empleará: "los modos de lenguaje que se le ofrecen [al autor] le imponen sus intenciones potenciales, dándole los medios para ponerlos en acción."⁴³ El poder de la formulación de Aron residía en la oposición de la razón y la responsabilidad a la pasión ciega del discurso ideológico dominante.

Es preciso aclarar la naturaleza de su preferencia por la democracia liberal pues sería incorrecto suponer que ello lo predisponía de antemano en contra del cambio. Aron estaba consciente de cuán lejos estaba el liberalismo de convertirse en el remedio definitivo a los males sociales; sin embargo, los hechos habían demostrado que ningún modelo podía hacerlo. La panacea universal era un producto exclusivo de las páginas de los manuales ideológicos. Ahora bien, toda vez que lo que sí había demostrado el liberalismo era su capacidad para garantizar los derechos civiles, toda reforma deseable debía producirse

⁴¹ Roy C Macridis. *Las ideologías políticas contemporáneas*. Madrid. Alianza. 1998. p. 22.

⁴² David A. Hoolinger *In the american Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*. Indiana. s.e.1985. p. 904. Citado en Dosse. *La marcha de las ideas*. Op. Cit. p. 199.

⁴³ John Greeville Pocock. *Vertu, commerce et histoire. Essais sur la pensée et l'histoire politique au XVIII siècle*. Paris. PUF. 1988. p. 19. citado en Dosse. *La marcha de las ideas*. Op. Cit. p. 216.

dentro de su marco. El conjunto de las voluntades individuales, a través del consenso democrático, podía como entidad colectiva acordar el rumbo que la sociedad habría de seguir. Tanto como se es liberal, se es ciudadano y no sólo productor o consumidor.⁴⁴ El liberalismo de Aron, situado en el extremo opuesto del doctrinarismo, se convirtió en una renovadora tarea constructiva y humanista.

Para Aron, la revolución que presuntamente aniquilaría la opresión del capital sólo podía sustituirla por la del partido o la del jefe de estado, juicio que lo condujo a una irresoluble confrontación con el amplio sector de la comunidad intelectual francesa que se empeñaba en defender dicha alternativa. Como pocos, fue capaz de observar la contradicción del papel de la Unión Soviética en las relaciones internacionales, nación portadora de los valores revolucionarios pero maniatada por sus intereses estatales. Tampoco la derecha recibió de buena manera su trabajo; la polivalencia de su liberalismo, conservador y propositivo al mismo tiempo, lo condenó al aislamiento en el ámbito nacional. Sin embargo, el juicio resulta completamente distinto si ampliamos el límite del análisis a la escala continental y atlántica. Un ejercicio de esta índole servirá para observar cómo Aron se convirtió en una de las bisagras que articuló el pensamiento liberal anticomunista entre Europa oriental y el mundo anglosajón.

La crítica al comunismo en los países sometidos al yugo de la cortina de hierro cobró gran vigor en la segunda mitad de la década de 1950. Las crisis políticas de Polonia y Hungría en 1956 engendraron una profunda reprobación no sólo a los modos del régimen (el culto a la personalidad, por ejemplo), sino incluso a la propia ideología marxista-leninista. Y mientras algunos autores se limitaron a señalar la incongruencia ética del régimen estalinista

⁴⁴ François Fejto. *Souvenirs de Raymond Aron*. Conferencia pronunciada en honor de Raymond Aron en el Colegio de Budapest el cinco de octubre de 2000. Consultado en: http://www.catallaxia.org/w/index.php?title=Raymond_Aron:Souvenirs_de_Fran%C3%A7ois_Fejto.

con los tiempos que se vivían, otros, como el polaco Leszek Kolakowski, centraron sus ataques en el determinismo histórico de aquella ideología y lo sustituyeron por el criterio de la sensibilidad moral.⁴⁵ La oleada revisionista fue abruptamente detenida por el gobierno de la U.R.S.S., pero el silencio al que quedaron condenadas las voces de aquéllos intelectuales les mereció la solidaridad de Aron.⁴⁶ El régimen estalinista perdió la batalla de las ideas y oriente cada vez se mostró más ávido de occidente, como observó excepcionalmente nuestro autor en 1968.

Mientras la solidaridad vinculó a Aron con el este, la afinidad intelectual lo acercó al mundo anglo-sajón. Trabajos como los de Russel Kirk o los de Clinton Rossiter habían significado en la tradición política estadounidense auténticos parangones a su intento renovador del liberalismo. Posteriormente, en el contexto de la estrategia de la guerra fría, se desarrolló en los Estados Unidos una corriente de pensamiento liberal auspiciada por el gobierno cuyo principal rasgo fue el anticomunismo; la incorporación de intelectuales europeos (Aron uno de ellos) a este movimiento sirvió a éste para expandir su influencia en el viejo continente y a aquellos para encontrar una tribuna importante desde la cual dar a conocer sus ideas. Los pormenores logísticos de este acercamiento, el Congreso por la Libertad de la Cultura (1950)⁴⁷, serán abordados más adelante; basta por ahora señalar la

⁴⁵ “...*Il n'est pas vrai que la philosophie de l'histoire détermine les principaux choix de notre vie. C'est notre sensibilité morale qui les détermine...*”. “...No es verdad que la filosofía de la historia determine las principales elecciones de nuestra vida. Es nuestra sensibilidad moral la que las determina.”. Leszek Kolakowski. *Responsabilité et histoire*. Citado por Jean Touchard. *Histoire des idées politiques*. Paris. Presses Universitaires de France. 1959.

⁴⁶ “*Quand Aron a disparu, les intellectuels de l'autre Europe savaient qu'ils avaient perdu en lui un grand occidental qui avait suivi leurs combats avec une sympathie fraternelle.*”. “Cuando Aron desapareció, los intelectuales de la otra Europa sabían que habían perdido en él a un occidental que había seguido sus combates con una simpatía fraternal.”. Fejto. *Souvenirs de Raymond Aron*. Op. Cit. p. 15.

⁴⁷ Surgido en la Europa de la guerra fría como medio de contrarrestar la propaganda comunista del Movimiento por la Paz, el Congreso por la Libertad de la Cultura promovió toda una serie de revistas de análisis social y político (*Der Monat, Preuves, Encounter, Tempo Presente...*) caracterizadas por su clara línea antitotalitaria y su rigor intelectual. Financiado por la CIA, el congreso aglutinó a un importante grupo de intelectuales, entre los que se destacaron Michel Crozier y, por supuesto, Raymond Aron.

influencia del pragmatismo político aroniano en figuras diplomáticas de la talla de Henri Kissinger o George F. Kennan. El legado conjunto de este grupo liberal (que, entre otros, comprendía aparte de Aron a Daniel Bell, a Karl Polanyi y a Edward Shils) será retomado en la década de los ochenta por sociólogos como Raymond Boudon.

La reconstitución del mundo de las ideas en que Raymond Aron desarrolló su obra, ha permitido establecer su posición relativa en él; la reconstitución de las estructuras sociales de la cultura de la época, permitirá precisar su *lugar de enunciación*.⁴⁸ El objetivo es *fijar las ideas en el mantillo de su sociedad*⁴⁹ a través de la puesta en evidencia de dos aspectos que exaltan la complejidad de su relación: los vínculos generacionales y las redes de sociabilidad.

El concepto de “generación” sirve como un marco de referencia que permite percibir lo “único” en el “conjunto”. Reúne a un grupo de individuos que “...están vinculados en un todo homogéneo por el hecho de que dependen de los mismos grandes acontecimientos y cambios sobrevenidos durante su periodo de receptividad.”⁵⁰ La conducta, por su historicidad, deja comprender la lógica individual frente a la misma serie de inquietudes. El caso de Raymond Aron es sumamente ilustrativo al respecto. Perteneciente a la generación de 1905, debió sufrir las catástrofes ocurridas durante dos entreguerras al lado de sus contemporáneos de la ENS, convertida entonces en un verdadero microambiente intelectual fermentando las alternativas que ulteriormente ofrecerán el propio Aron, Sartre, Georges Canguilhem y Paul Nizan. Los valores heredados de las luces se tambalean y surge la necesidad de forjar unos nuevos, situación históricamente favorable para la emergencia de

⁴⁸ Siguiendo a Michel De Certeau. *La escritura de la historia*. 3a. ed. México. Universidad Iberoamericana – Departamento de Historia. 1993. p. 68. La distinción obedece al objetivo de un análisis más preciso, mas no debemos suponer poder identificarla en los hechos.

⁴⁹ Jean François Sirinelli. “Éloge de la complexité” en *Pour une histoire culturelle*. Paris. Seuil. 1997. p. 433-442. Citado en Dosse. *La marcha de las ideas*. Op. Cit. p. 45.

⁵⁰ Dilthey, Wilhelm. *Le monde de l'esprit*. T.1. Paris. Aubier- Montagne. 1947. p. 42. Citado en Dosse. *La marcha de las ideas*. Op. Cit. p. 47.

intelectuales que devendrán auténticos maestros del pensamiento. Dos propuestas destacan por su trascendencia, el compromiso sartreano y la responsabilidad aroniana. Las diferencias doctrinarias que llevaron a la confrontación a ambos pensadores fueron ya precisadas, más no así las incidencias de la batalla en el campo de la sociabilidad intelectual.

La “sociabilidad” intelectual es la aptitud para trabajar en grupo y para consolidarlo a través de la constitución de asociaciones voluntarias.⁵¹ Ello implica la concentración de los intelectuales en torno a entidades institucionales capaces de posibilitar la producción de obras transmisoras de los principios compartidos por los miembros de la asociación.

El espacio universitario representa para todo intelectual una vitrina excepcional para difundir su obra; el acceso a las plazas académicas se lleva a cabo mediante un complejo proceso de *reclutamiento* en el que frecuentemente intervienen asuntos que nada tienen que ver con las ideas y las capacidades intelectuales. La brillante escolaridad de Aron suponía un futuro exitoso en alguna de las instituciones educativas de prestigio de la capital francesa; sin embargo, la singular naturaleza historicista de su trabajo y sus disidentes posiciones políticas, cambiaron el curso de los hechos. Incapaz de echar raíces en la Sorbona⁵², deberá esperar hasta 1960 (una vez que ha cobrado notoriedad gracias a *El opio de los intelectuales*) para comenzar a forjar una carrera como catedrático en la École Pratique des Hautes Études. Diez años más tarde se incorporó al Collège de France, donde llevó a cabo

⁵¹ Maurice Agulhon. *La République au village*. Paris. Seuil. 1979. Citado en Dosse. *La marcha de las ideas*. Op. Cit. p. 57. La definición propuesta por Agulhon se erige como una mejor alternativa para rendir cuentas de la complejidad que aquella ofrecida por Pierre Bordieu, para quien el ámbito intelectual constituye un campo de batalla en búsqueda de legitimación y beneficios a ella vinculados. Son dos alternativas de entre otras tantas posibles que han abordado el aspecto sociológico de la producción intelectual. La propuesta de Agulhon, por la amplitud conceptual que presupone, nos permite acercarnos a la sociabilidad intelectual a través de los que consideramos son los tres procesos que la conforman: el reclutamiento, el reconocimiento y la estratificación.

⁵² En 1948 fue rechazada su candidatura para un puesto como profesor en esta institución. En 1955 recibe la oportunidad de impartir su cátedra de sociología, para lo cual deberá hacer frente a un ambiente hostil por parte de las comunidades estudiantil, docente y hasta administrativa. No logrará dejar ningún legado de importancia, pues su inconformidad con el funcionamiento del proceso de agregación lo llevó a renunciar en 1967.

la incorporación de la filosofía analítica a su reflexión sobre la práctica historiográfica. Con todo, lo más adecuado es guardar prudencia en cuanto a los límites de su legado magisterial.

Debieron ser otras las tribunas importantes para la difusión del pensamiento de Aron. Una de las primeras a las que tuvo acceso fue *Le Figaro*, diario conservador en el que laboró como editorialista por más de treinta años a partir de 1946. Tras haber roto de manera definitiva con Sartre (la figura en la cima de la *estratificación* intelectual francesa) en 1946 y quedar por ello marginado de las publicaciones de mayor influencia (*Les Temps Modernes*, *Combat*), aquel periódico significó una amplísima ventana para sus determinaciones. No obstante, la labor periodística acotaba su trabajo a los asuntos de actualidad. En cambio, el Congreso por la libertad de la cultura (1950) se convirtió en un escaparate que no sólo permitió obras de mayor envergadura, sino que lo posicionó como una figura hegemónica en la contracorriente liberal que se propagaba con vigor creciente de Washington a Budapest. Y ni aún el escándalo provocado por el descubrimiento del financiamiento de la CIA al organismo alteró su nueva posición⁵³ (aunque sirve, eso sí, como ejemplo hiperbólico de la naturaleza social e histórica de las ideas). El éxito de aquella entidad le permitió importar su notoriedad en el plano atlántico al ámbito nacional, gracias a la sucesiva aparición de *Preuves*, *Contrepoint* (1970) y *Commentaire* (1978), publicaciones que seguían su modo de pensar.

El alto porcentaje de certeza que los hechos concedieron a su análisis de los grandes asuntos de la época, antítesis de la aventura sartreana en el plano político e ideológico, permitió a Aron explotar al máximo el apoyo institucional y gozar, tras décadas de soledad intelectual, el reconocimiento como una de las máximas figuras del pensamiento francés.

⁵³ Aron se limitó a ponderar, en un tono claramente maquiavélico, los logros obtenidos por el organismo desarrollados en un ambiente de completa libertad intelectual, por oposición a sus contrapartes de Europa Oriental. cf. Bell, Daniel. "Souvenirs, Paris, 1956 – 1957" en *Letras Libres*. Versión electrónica. Consultado en <http://www.letraslibres.com/index.php?art=6662>.

Cuando debió recordar aquellos lúgubres años a la sombra del autor de *L'Être et le néant* y de sus eufóricos seguidores, sencillamente se interrogó: “*Est-ce ma faute si j'ai toujours eu raison?*”⁵⁴

3. Historia, política e intelectuales

La querrela iniciada en 1946 en las páginas de *Les Temps Modernes* había llegado a su fin, pero no con el triunfo de una doctrina filosófica o política sobre otra, sino con la imposición de un modelo del intelectual, acontecimiento posible casi exclusivamente en el contexto francés.

En aquel país, la acepción sustancialista que definía a los intelectuales como un grupo social particular (aquél que no realiza trabajos manuales) había sido remplazada, a partir del *affaire Dreyfus*, por una concepción puramente nominalista basada en el compromiso ideológico. El *engagement intellectuel* sartreano significó la prolongación de una tradición iniciada por el *J'accuse* de Zola que situaba a “un hombre de lo cultural ...[...] en situación de hombre de lo político.”⁵⁵ El autor de *La náusea* concebía a este grupo como “...*personnes qui ayant acquis quelque notoriété par des travaux qui relèvent de l'intelligence, abusent de cette notoriété pour sortir de leur domaine et se mêler de ce qui ne les regarde pas.*”⁵⁶

⁵⁴ “...¿es mi culpa haber tenido siempre la razón?”. Citado en Fejto. *Souvenirs de Raymond Aron. Op. Cit.* p. 16.

⁵⁵ Pascual Ory. *Dernières questions aux intellectuels*. Paris. Olivier Orban. 1990. p. 24. Citado en Dosse. *La marcha de las ideas. Op. Cit.* p. 24.

⁵⁶ “...personas que habiendo adquirido cierta notoriedad por trabajos que revelan inteligencia, abusan de esta notoriedad para salir de su dominio y mezclarse de aquéllo que no le compete.”. Jean Paul Sartre. Citado por Patrick Warner. “La notion d'intellectuel engagé chez sartré” en *Le Portique. Archives des Cahiers de la*

Es indispensable comprender que el *compromiso* en el existencialismo de Sartre es una condición *de facto*, ligada a la condición naturalmente libre del hombre. Se está condenado al compromiso en la misma medida en que se está condenado a la libertad. No se trata, pues, de una elección consciente, sino de la realización de la esencia humana: todos estamos comprometidos porque todos estamos obligados a tomar decisiones (aunque ésta sea la inactividad). La noción de “situación”, sin la cual no es posible la libertad, provoca: a) la irreductibilidad de la relación pensamiento– acción, b) la preocupación por expandir el campo de las posibilidades y luchar por la libertad según la ética del compromiso y c) la necesidad de desenmascarar las alienaciones que alteren y limiten la libertad colectiva (no estamos solos).

En el caso de los intelectuales, individuos que han rechazado el confort de la actitud contemplativa o de la fe y que poseen la facultad de revelar el mundo, la condición *del compromiso* deviene un deber moral. Al igual que Aron, Sartre entendió el aprisionamiento del intelectual entre la escritura de la historia y la historia misma, mas asumió que su rol no podía limitarse al de comentarista del mundo. El verbo debía ser la expresión de la crisis de una consciencia a la vez objeto y sujeto.⁵⁷ De ello se desprendía la distinción entre el intelectual y el político, ocupados de lo universal y de lo contingente respectivamente, y enfrentados ineludiblemente por la vocación del primero para señalar al poder la distancia entre los ideales y su realización. En *Plaidoyer pour les intellectuels* (1965), Sartre añadía el malestar del auténtico intelectual frente a la función legitimadora y conservadora del orden establecido llevada a cabo por su antítesis burguesa, falso intelectual (*chien de garde*, como lo nombró Nizan) que juega un papel similar a la del clérigo en el pasado: “El intelectual es alguien que se mezcla con lo que no le atañe y que pretende contestar al conjunto de

⁵⁷ recherche, Cahier no. 1. 2003. consultado en: <http://leportique.revues.org/index381.html>
Ídem.

verdades recibidas y de las conductas que se inspiran en ellas, en nombre de una concepción global del hombre y de la sociedad.”⁵⁸

La relación con el marxismo surgía a partir del reconocimiento de la libertad de los otros como condición necesaria para la realización de la libertad propia, situación que, en la práctica, podía tener lugar únicamente en el seno de una sociedad donde el saber se hubiese democratizado. Este ideal suponía la desaparición de los dirigentes intelectuales pues las condiciones históricas que propiciaban su monopolio del conocimiento desaparecerían. La sapiencia individual del dirigente daría paso a la razón práctica en marcha, expresión de la colectividad y, por ende, única forma auténtica de pensamiento; el objetivo final era una sociedad fraternal donde el intelectual y el estado mismo se habrían fundido con el grupo. Se trató, pues, de una reinterpretación particular del socialismo donde el intelectual de estos tiempos quedaba ineludiblemente relegado al papel del ingeniero del cambio y toda su labor subordinada al servicio de esta empresa.

La causa última se convirtió en un vector que homogeneizó la actividad de la izquierda, permitiendo el establecimiento de una relación de naturaleza simbiótica entre el comunismo y los intelectuales franceses. El primero obtenía de los segundos la pantalla necesaria para cubrir las atrocidades llevadas a cabo en los países que se encontraban sometidos a la opresión *del hierro*, lo cual permitió prolongar la arrogante mentira de su papel emancipador. Cómo olvidar, por ejemplo, el pesar de Aragón cuando Stalin hubo muerto (“What we owe to Stalin”, en *Les Lettres Francaises*, 1953). El Partido Comunista de la Unión Soviética pudo extender su influencia en Francia gracias a la sumisión de su homólogo de aquel país, pero aún más importante para ello fue el rol de los comunistas

⁵⁸ Jean Paul Sartre. *Plaidoyer pour les intellectuels*. Paris. Gallimard. 1972. p. 12. Citado en Dosse. *La marcha de las ideas*. Op. Cit. p. 24.

posicionados en el mundo editorial, en el de las letras, el teatro, el arte, en las casas de cultura, en la universidad e incluso a veces en el psicoanálisis.

Por su parte, los intelectuales hicieron suya la fuerza que emanaba del comunismo, mas no sólo aquélla que le procuraba al Partido el apoyo de una fracción de la clase obrera, sino la que proviene de su capacidad de utilizar o de aceptar el uso de la violencia sin remordimientos, la fuerza de experimentar una convicción profunda y de despreciar "... a los indecisos y a los pusilánimes."⁵⁹ De su pertenencia al partido de la clase obrera, se granjearon el sentimiento de ser actores de la historia, y también, en muchos casos, la ventaja de construir un entorno aparte, una elite cuyos miembros eran conminados a ayudarse mutuamente en el cuidado de su buena conciencia de clase.

En la práctica, la presunción marxista de conocer el curso de los hechos engendró el rechazo iracundo y sistemático de cualquier acepción diferente del intelectual.⁶⁰ La coyuntura histórica, que permitía adecuar esta lógica como un blasón en los tiempos maniqueos de la guerra fría, y la hegemonía de una figura como Sartre, carismático profesor y escritor en la cima de la estratificación intelectual⁶¹, significaron la preeminencia de este modelo por al menos un par de décadas.

El sometimiento de la actividad intelectual y de la resolución política a una ideología no podía sino comprometer el ejercicio de ambas. Su subordinación a una *ilusión* que sólo

⁵⁹ Claude Lefort. *La complication. Retour sur le comunisme*. Paris. Fayard. 1999. Citado en "El mito de la URSS en Occidente" en *Letras Libres*. Marzo de 2004. Versión electrónica consultada en: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=9424>

⁶⁰ Recordemos, por ejemplo, la rabiosa reacción sartreana a la posición de Aron en torno a los acontecimientos de 1968, llamando, incluso, a destruir "sus bastillas".

⁶¹ Sin querer sobrestimar el papel de Sartre, puede decirse que fue ejemplar. Aunque sus proezas dialécticas ya no sorprenden a nuestros contemporáneos, no puede olvidarse que fue un maestro del pensamiento, quizá no para toda una generación, pero sí para todos los que deseaban seguir siendo o volverse "políticamente correctos" de izquierda.

encubría los intereses nacionales rusos, pensaba Aron, constituía una verdadera *monstruosidad moral*.⁶²

La paulatina emergencia de pruebas irrefutables sobre las atrocidades llevadas a cabo bajo el *telón de hierro* sirvió para evidenciar el peligro de un régimen fundado en una filosofía de la historia, y a los intelectuales para percatarse de la ceguera en que habían incurrido: “La íntima tragedia para nosotros los comunistas fue darnos cuenta de que, en diversos aspectos del problema Stalin, el enemigo tenía la razón. A esta dolorosa revelación que sacudió el alma, siguió un doloroso estado de consciencia...”⁶³ El error no era el radicalismo ético sartreano *per se*, sino la peligrosa mezcla que formó al conjuntarse con la ignorancia sobre la complejidad de las estructuras sociales; el revolucionarismo verbal resultante se convirtió en un nocivo tóxico que ofuscó y envileció el trabajo del intelectual: “*Celui qui porte en lui la partialité d’un espoir ou d’une haine déforme ce qu’il voit et il est arrivé plus d’une fois que des anticommunistes, relatant des faits de l’histoire soviétique, aient dit des vérités que repoussaient, a l’étranger, ceux qui auraient déjà voulu que tout fût dans les pays de leurs espérances à l’image de leurs rêves.*”⁶⁴

En la práctica, la presunción marxista de conocer el curso de los hechos engendró el rechazo iracundo y sistemático de cualquier acepción diferente del intelectual.⁶⁵ La coyuntura histórica, que permitía adecuar esta lógica como un blasón en los tiempos maniqueos de la guerra fría, y la hegemonía de una figura como Sartre, carismático profesor y escritor en la

⁶² Fejto. *Souvenirs de Raymond Aron. Op. Cit.* p. 13.

⁶³ Pablo Neruda. *Confieso que he vivido*. Santiago. Pehuén Editores. 2005. p. 433.

⁶⁴ “Aquél que porta en sí la parcialidad de una esperanza o de un odio deforma lo que ve y más de una vez ha ocurrido que anticomunistas, relatando hechos de la historia soviética, hayan dicho verdades que repelían, en el extranjero, a aquéllos que habrían querido que todo fuera en los países de sus esperanzas a imagen y semejanza de sus sueños.” Louis Aragón. *Histoire Parallèle URSS / USA*. 1962. p. 348.

⁶⁵ Recordemos, por ejemplo, la rabiosa reacción sartreana a la posición de Aron en torno a los acontecimientos de 1968, llamando, incluso, a destruir “sus bastillas”.

cima de la estratificación intelectual⁶⁶, significaron la preeminencia de este modelo por al menos un par de décadas.

Las distintas crisis y tragedias que determinaron el rumbo de la historia europea durante la primera mitad del siglo XX enseñaron a Aron la complejidad de un mundo heterogéneo, en todo momento cambiante y rara vez previsible. Ello no suponía, empero, el enclaustramiento temeroso en la caverna de la resignación contemplativa; se trataba, simplemente, de la premisa que habría de orientar el esfuerzo cognitivo de la realidad. Éste debía forzosamente consistir en una labor comprensiva, toda vez que el abigarramiento del fenómeno social escapa a las posibilidades simplificadoras de los modelos y leyes generales empleados por las ciencias naturales (y/o las ideologías). La comprensión, en cambio, permite dar cuenta de la enredada y a veces ambigua interacción entre los distintos actores y factores que conforman una coyuntura determinada. El realismo de la filosofía aroniana determinó que el único carácter posible del intento comprensivo sería el crítico, concretamente en lo referente al análisis de las intenciones y posibilidades existentes en un momento dado.

La vocación por encontrar la verdad en la maraña de hechos que constituyen la realidad es lo propio del intelectual. Y es justamente en cumplimiento con este deber que surge la necesidad de establecer las dimensiones del conocimiento social, imperativo epistemológico no sin grandes implicaciones relativas a los hechos. El reconocimiento de la dualidad del hombre, objeto y sujeto del entendimiento, se traduce en Aron en sensatez, en un llamado a respetar la integridad de los hechos sin esperar obtener de su observación mayor conclusión que lo estrictamente evidente. La constatación de la pluralidad de las

⁶⁶ Sin querer sobrestimar el papel de Sartre, puede decirse que fue ejemplar. Aunque sus proezas dialécticas ya no sorprenden a nuestros contemporáneos, no puede olvidarse que fue un maestro del pensamiento, quizá no para toda una generación, pero sí para todos los que deseaban seguir siendo o volverse “políticamente correctos” de izquierda.

opiniones, el análisis del papel de la noción de valor en la formulación de las teorías y la disputabilidad de todo determinismo social, deben servir como argumentos para estrechar los límites del conocimiento a la escala propiamente humana.

La complejidad de la realidad legitimaba el esfuerzo intelectual llevado a cabo para comprenderla e imponía, al mismo tiempo, la necesidad de la resolución. Eso fue algo que Aron supo incluso desde los días en que el nazismo era apenas una amenaza; el *realismo político*, pensaba, debía ser suficiente para motivar la acción en el seno de una historia siempre trágica. Sin embargo, jamás concibió su ejercicio del mismo modo en que lo hicieron sus coetáneos. De hecho, entendió que la razón es posible dentro de la praxis y que el insalvable pragmatismo de que se reviste en el contexto político será siempre preferible a la pasión desbordada por falsas utopías. La asunción de la exclusividad de su lógica, habría de ser suficiente para desligar a la acción del conocimiento social y con ello “*faire descendre la poésie de l’idéologie au niveau de la prose de la réalité.*”⁶⁷

Por oposición a la doctrina existencialista, que vinculaba ineludiblemente a las ideas con el *compromiso* de la acción, Aron retomó a Weber (*le Savant et le politique*) para pugnar por el respeto a la autonomía de las dos prácticas en base al reconocimiento de las divergencias entre los objetos y los medios de ambas. Mientras el intelectual se ocupa de un conjunto de posibilidades tan amplio como la propia complejidad de la realidad, armado con el limitado pero no poco poderoso alcance de su razón, la praxis del político debe acotarse al estrecho marco de lo que efectivamente existe y no procede más que a partir de la menos efectiva vía de la decisión. Se desprende entonces una tercera distinción relativa a las responsabilidades. La única guía posible para el trabajo del pensador es la lógica del

⁶⁷ “...rebajar la poesía de la ideología al nivel de la prosa de la realidad.”. Raymond Aron. *L’Opium des intellectuels*. Paris. Calmann Lévy. 1968. p. 35.

conocimiento construida sobre la búsqueda de la verdad; la política, en cambio, debe atender la ética de la acción cimentada sobre la responsabilidad de la resolución.

La toma de consciencia de las diferencias ontológicas entre las dos prácticas supone respeto mutuo y propio. El intelectual debe reconocer que la labor política es por naturaleza maniquea y que no puede jamás satisfacer de manera simultánea los diversos ideales formulados a su alrededor, sin que esto signifique su absolución del deber de imaginar siempre otras alternativas y sin que ello permita olvidar el poder de las ideas. Por su parte, el político debe admitir que es imposible desprender la política de la historia y proceder conforme a los medios con que efectivamente cuenta. A diferencia de la utopía del sabio-dirigente o del ideal existencialista del entendimiento colectivo, Aron concibió a la distancia como la única manera de salvar la dignidad de ambos oficios. Éste, el compromiso de su obra frente al espectáculo de las ideologías, puede resumirse en las siguientes palabras de Malraux:

Le grand intellectuel est l'homme de la nuance du degré, de la qualité, de la vérité en soi, de la complexité. Il est par définition, par essence, antimanichéen. Or les moyens de l'action sont manichéens parce que toute action est manichéenne. A l'état aigu dès qu'elle touche les masses mais même si elle ne les touche pas. Tout vrai révolutionnaire est un manichéen-né. Et tout politique.⁶⁸

⁶⁸ “El gran intelectual es el hombre del matiz de grado, de la calidad, de la verdad en sí, de la complejidad. Es por definición, por esencia, anti-maniqueo. Ahora bien, los medios de la acción son maniqueos porque toda acción es maniquea. En su estado agudo cuando concierne a las masas pero incluso si no lo hace. Todo verdadero revolucionario nació maniqueo. Y totalmente político.”. André Malraux. Citado por Nicolas Baverez. *Aron et de Gaulle. Op. Cit.*

II

La dimensión fenoménica

*Nosotros, hombres de las sociedades científicas y de la era atómica,
sabemos que estamos comprometidos en la
historia.*

Raymond Aron.¹

Analizando en 1946 el concepto de “filosofía de la historia” para la *Chamber's Encyclopaedia*, Aron afirmaba que “*L'homme n'a vraiment un passé que s'il a conscience d'en avoir un, car seule cette conscience introduit la possibilité du dialogue et du choix...*”² En este segundo capítulo retomaremos las proposiciones que conforman dicha sentencia para precisar cómo, a través de un original análisis de la dimensión fenoménica de la historia, el francés buscó evidenciar los rasgos esenciales de la historicidad de la existencia, a saber, el diálogo con el pasado y la elección en la historia. En otros términos, buscaremos exponer cómo *consciencia histórica* y *consciencia política* se funden en lo que bien podríamos denominar el *ser-en-la-historia*.

1. La consciencia histórica

La palabra “historia” sirve, ora para referirse a la realidad concreta conformada por las acciones de los hombres del pasado, ora para designar el conocimiento formal que los hombres del presente elaboran en torno a dicha realidad³. La resolución semántica de la

¹ Raymond Aron. “Syllabus de las Conferencias Gifford. Primera serie (1965)” en *Lecciones sobre la historia*. México. Fondo de Cultura Económica. p. 387.

² “El hombre no tiene verdaderamente pasado a menos de que tenga consciencia de poseer uno, pues solo esta consciencia introduce la posibilidad del diálogo y la elección...”. Raymond Aron. *Dimensions de la Conscience Historique*. Paris. Librairie Plon. 1961. p. 5.

³ Raymond Aron. *Introduction a la philosophie de l'histoire*. Paris. Gallimard.1938. p. 19. La ambivalencia,

ambivalencia mediante el empleo de un segundo término (en concreto, el de “historiografía” para distinguir al segundo significado), no disuelve el problema que sugiere: el hombre es, al mismo tiempo, el sujeto y el objeto de la historia. En las siguientes líneas explicaremos cómo, de acuerdo con Aron, la convergencia surge en el ámbito de la consciencia. Para ello, advertiremos su postura en relación con la fenomenología husserliana, intentando fijar menos el emplazamiento de su quehacer en la historia de la filosofía del siglo XX que la originalidad de su proceder, cualidad cuya correcta determinación resulta indispensable para comprender el carácter quiditativo que la “elección en la historia” adquiere en su obra.⁴ Es importante señalar que, a pesar de su relevancia, nos encontramos frente a una cuestión hasta ahora escasamente atendida por la literatura correspondiente, carencia que ha intentado explicarse en los siguientes términos:

Throughout his life, Raymond Aron frequently acknowledged his intellectual indebtedness to Max Weber and Edmund Husserl. Of Aron's 'elective affinity' for Weber, much has been written. Of his interest in Husserl, however, almost nothing has been said. This is partly Aron's fault. Although Aron wrote a great deal about Weber, he wrote nothing, really, about Husserl. Moreover, the work in which Husserl's phenomenology figures most prominently, *Introduction to the philosophy of history*, is so obscure and difficult that few understand it. In fact, Henri Marrou, the eminent French Historian, once complained that he set aside an entire summer to read the book but could only wade through it twice.⁵

precisa Aron en *Les dimensions de la conscience historique* (Op. Cit. p. 5), es la misma en francés (“histoire”), en inglés (“history”) y en alemán (“Geschichte”).

⁴ Objetivo importante de este trabajo es la correcta delimitación del trabajo de Aron en relación con aquellos de Weber y de Husserl. Empero, conviene reiterar que la tarea no equivale a la simple revelación de la genética del pensamiento aroniano, pues tal cometido se opone a la concepción general de este estudio, esfuerzo de historia intelectual que, sin desatender las determinaciones históricas vinculadas a su objeto de estudio, busca la esencia del quehacer filosófico en sí mismo y no en pretendidas síntesis de las ideas de otros autores porque, en última instancia, éstas no pueden resultar sino superficiales. Sostenemos, por el contrario, que la filosofía de la historia esgrimida por el autor del *Opio de los intelectuales* constituye una postura resueltamente original frente a la sociología comprensiva weberiana y la fenomenología husserliana, erigiéndose como la réplica de Aron en el eterno diálogo que supone la filosofía.

⁵ “A través de su vida, Raymond Aron frecuentemente reconoció su deuda intelectual hacia Max Weber y Edmund Husserl. De su 'afinidad electiva' por Weber, mucho se ha escrito. De su interés en Husserl, no obstante, casi nada se ha dicho. Esto es, en parte, culpa de Aron. A pesar de que Aron escribió mucho sobre Weber, no escribió nada, realmente, sobre Husserl. Además, el trabajo en el que la fenomenología de

En el primer capítulo de este trabajo, es cierto, se incidió en la misma omisión; ahora bien, haber expuesto de manera aislada la influencia del pensamiento de Weber en el trabajo de Aron permitió enfatizar el papel que históricamente se ha adjudicado a este último como introductor de la tradición historicista alemana en Francia y su preocupación por vincular el quehacer intelectual a los grandes envites de su época; en otras palabras, permitió evidenciar la dimensión histórica de la filosofía de la decisión (cf. p.31).

Sin embargo, si lo que se busca es analizar el sentido filosófico de la obra de Aron, resulta imperioso adoptar una postura significativamente más analítica frente a su interpretación de la obra weberiana, particularmente a la luz de las investigaciones más recientes sobre el tema, cuyos resultados han evidenciado, entre otras cosas, cómo las grandes síntesis que del pensamiento sociológico efectuara el francés en diversos momentos de su trayectoria constituyen, en realidad, originales edificios intelectuales en los cuales las grandes nociones de la sociología política frecuentemente aparecen estructuradas bajo un orden que le permite subrayar su propia idea de lo que aquella debería ser. Edificios intelectuales que no debemos, por lo tanto, seguir considerando como meras prolongaciones de la sociología comprensiva del alemán. Por el contrario,

Because so many persist in seeing Aron as a direct descendant of Weber, it is important to begin by presenting Aron's critique of Weber in some detail. If the scope and character of this criticism is not understood, then the dialectical character of Aron's theory of historical

Husserl figura con mayor prominencia, la *Introducción a la Filosofía de la Historia*, es tan oscura y difícil que pocos la entienden. De hecho, Henri Marrou, el eminente historiador francés, alguna vez se quejó de haber dedicado un verano entero a la lectura del libro consiguiendo hacerlo apenas un par de veces.". Reed Davis. "The phenomenology of Raymond Aron" en *European Journal of Political Theory*. Vol. 2 no. 4. Londres. SAGE Publications Ltd. Octubre 2003. Consultado en <http://online.sagepub.com/>. Es importante subrayar que es este artículo el único esfuerzo que se ha consagrado exclusivamente a la elucidación de la relación del pensamiento de Aron con la fenomenología de Husserl; ahora, si bien seguimos sus postulados hasta cierto punto, lo cierto es que nuestra investigación sigue su propio curso por haber sido circunscrita desde un inicio al ámbito de la filosofía de la historia, mientras que Davis concentró sus esfuerzos en evidenciar las repercusiones del mentado vínculo en el campo de la sociología política. Hemos trabajado, por lo tanto, con distintas fuentes aparte de la *Introducción a la filosofía de la historia*.

knowledge cannot be properly assessed, for the weberian moment in Aron's thinking is but one part of his philosophy of history.⁶

Intentaremos demostrar que la fenomenología, junto con la sociología de Weber, constituyó la dialéctica de la filosofía de la historia de Aron.⁷ Será importante evidenciar que el carácter existencial de ésta emana de la postura crítica de su autor frente a ambas corrientes de pensamiento. La cuestión tiene implicaciones en el ámbito epistemológico y moral que serán tratadas en capítulos posteriores, lo cual nos permitirá aplazar cuestiones esenciales, como la propia crítica de Aron a Weber y el cómo ésta lo condujo hacia la fenomenología, para páginas posteriores. De momento, discutiremos el análisis de la dimensión fenoménica de la historia efectuado por el francés, para lo cual expondremos, en el mismo orden, cómo es entendida en esta argumentación la fenomenología, cómo la entendió el propio Husserl y, finalmente, como lo hizo el autor del *Opio de los intelectuales*, tarea que debe permitirnos mostrar la génesis y la esencia de la noción más importante en su reflexión sobre la historia: la consciencia histórica.⁸

⁶ “Porque muchos persisten en ver a Aron como un descendiente directo de Weber, es importante empezar presentando la crítica del primero hacia el segundo con cierta profundidad. Si los alcances y el carácter de esta crítica no son entendidos, entonces el carácter dialéctico de la teoría aroniana del conocimiento histórico no puede ser propiamente evaluada, porque el momento weberiano en su pensamiento no es más que una parte de su filosofía de la historia.”. *Ídem*.

⁷ No olvidemos que los límites temporales de nuestra investigación son lo suficientemente amplios como para poder revisar la incorporación de la filosofía analítica anglosajona y de otras tradiciones filosóficas al pensamiento de Aron, sin que ello modifique en modo alguno la tesis planteada.

⁸ Aunque quizá la distinción resulte más clara conforme avance nuestra exposición, conviene especificar nuestro empleo de los términos “fenoménico” y “fenomenológico”. El término *fenómeno* designa, literalmente, lo que aparece ante la consciencia; en Husserl, se trata de un dato inmediato de la intuición, el objeto pensado tal y como se ofrece a la consciencia bajo la forma de una realidad inteligible. Por su parte, la fenomenología es el análisis racional de las leyes que rigen los fenómenos, expresado en Husserl como una interrogación directa sobre los objetos en tanto que intencionados por la consciencia, sobre lo que se manifiesta de sí mismos como fenómenos. Fenoménico y fenomenológico son los adjetivos que califican, respectivamente, lo relativo a ambos conceptos. *cf.* Thinés, Georges. “Fenómeno, fenoménico” y “Fenomenología de Husserl” en *Diccionario General de Ciencias Humanas*. Madrid. Cátedra. 1978. p. 367 – 371.

Nuestro razonamiento supone la existencia de un “principio de todos los principios” fenomenológicos, definido por Edmund Husserl pero asimilado tan sólo como punto de partida por las diversas empresas fenomenológicas surgidas tras su enunciación, incluida la suya propia. Ya en 1911, el alemán precisaba que “no de las filosofías, sino de las cosas y problemas debe surgir el impulso para la investigación”⁹, exigencia fundamental de la fenomenología que enunciaría en las *Investigaciones Lógicas* como un “Retroceder a las cosas mismas” (*Zu den Sachen selbst!*). “Juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir dirigirse por las cosas mismas, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan a sí mismas y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas”¹⁰. Principio que significa, pues, ver las cosas como tales, despojadas de las perspectivas teóricas u opiniones que suelen encubrirlas. En otras palabras, implica “que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.”¹¹

Es menester señalar que el principio fundamental muestra dos caracteres referidos a la investigación fenomenológica. El primero de ellos, indicativo, preceptúa referirse únicamente a suposiciones que puedan realizarse fenomenológicamente; el segundo, repulsivo, dispone el apartarse de intuiciones remotas, confusas y de toda suposición que no pueda ser realizada fenomenológicamente con entera plenitud. En consecuencia, podemos establecer que este principio remite sólo al modo de proceder, o sea, al modo de tratamiento

⁹ Edmund Husserl. *Logos*. I. p. 340. Citado en: Citado en Ángel Xolocotzi Yáñez. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México. Plaza y Valdés. 2004. p. 65.

¹⁰ Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Buch: Allgemeine einföhrung in die reine Phänomenologie*. K. Schuhmann (ed). 1976. p. 24. Citado en Xolocotzi. *Op. Cit.* p. 66.

¹¹ *Íbid.* p. 67.

de los fenómenos. No expone, en realidad, ningún qué quiditativo; debe, por lo tanto, ser entendido en un sentido formal, pues sólo refiere el modo cómo puede mostrarse lo quiditativo del objeto correspondiente, lo cual insinúa la posibilidad de una desformalización en función del de objeto que se investiga. Es “esta posibilidad de desformalización de lo formal de la máxima [la que] permite un espacio libre en el marco de la investigación fenomenológica y, a su vez, es la que permite hablar de fenomenología en varios sentidos y no sólo en el marco del planteamiento husserliano”.¹²

En tales términos, la intuición reflexiva filosófica, elemento determinante del carácter trascendental de la fenomenología de Husserl, resulta tan sólo una modalidad, entre otras posibles, de desformalización del principio fenomenológico. Recordemos que a la primera etapa del trabajo filosófico del alemán, caracterizada por el interés en la fenomenología en tanto que "método" y "modo de ver" los fenómenos en el marco de la actividad intencional de la consciencia, sucedió otra cuyo rasgo esencial era una idea egológica de esta última.¹³ Intentó fundar la intencionalidad de la consciencia en el “yo trascendental”, insistiendo en que de no llegarse al último residuo de éste la fenomenología misma carece de sentido. El

¹² *Íbid.* p. 66. Conviene señalar que la validez de la determinación del “principio de principios” como lo determinante de la fenomenología, tesis propuesta por Ángel Xolocotzi Yáñez para explicar la fenomenología hermenéutica de Heidegger como esencialmente fenomenológica (*sic!*), y que en nuestra exposición tan sólo hemos reproducido, no es unánimemente aceptada. Entre sus opositores se encuentra, por ejemplo, el Dr. Antonio Zirión, autor del magnífico *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos* (Cf. Ángel Xolocotzi. *Op. Cit.* p. 65). En este trabajo recurrimos a ella en tanto que utillaje conceptual capaz de brindarnos los elementos necesarios para establecer un puente sólido -que no definitivo- entre el pensamiento de Husserl y la obra de Aron, admitiendo que una crítica exhaustiva de la cuestión rebasa los límites y los objetivos de este trabajo.

¹³ De acuerdo con los trabajos de la primera fase del pensamiento de Husserl, la *intencionalidad* muestra el modo en qué existen, en la consciencia, los objetos; éstos no son nada real, sino que existen de un modo intencional; existen como polo-objeto necesario de determinados actos que surgen del sujeto. Para el alemán, se trató del ser mismo de la consciencia, y no ya de una de sus propiedades, como sí lo fue para Franz Brentano (1938- 1917), de quien Husserl a su vez había retomado el concepto. Sacerdote y filósofo católico, el propósito de Brentano fue indagar el modo de ser de la consciencia a través de nociones independientes de las ciencias de su época, nociones que tenían su origen en el pensamiento escolástico. En cualquier caso, es conveniente señalar que la *intencionalidad* sirvió a ambos para establecer un modo propio de dar cuenta del fenómeno en la consciencia desprendiéndose de las explicaciones psicológicas o, en general, de aquellas derivadas de las ciencias naturales, “que buscaban reducirla al orden de las ciencias de la naturaleza”. cf. Eduardo Pastor Osswald. “Husserl y Heidegger” en *Hologramática literaria*. Facultad de Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Año II.Nº 3. vol. 2. 2006. p. 104- 115.

propósito de este proyecto era la legitimación de las diversas empresas científicas, como quedó señalado en el artículo escrito en 1927 para la *Encyclopaedia Britannica*:

All positive sciences are sciences in transcendental naiveté. Without realizing it, they do their research with a one-sided orientation in which the entire life that transcendently constitutes the real unities of experience and knowledge remains hidden to these sciences. [...] Only transcendental phenomenology (and its transcendental idealism consists in nothing other than this) makes possible sciences that deal with the fully concrete, comprehensive sciences, which implies: sciences that thoroughly understand and justify themselves. The theme of transcendental phenomenology has to do with any and every possible subjectivity as such, in whose conscious life and constitutive experiences and cognitions a possible objective world comes to consciousness.¹⁴

Raymond Aron comprendió que la fenomenología trascendental husserliana, estipulada en los términos arriba señalados, representaba una alternativa filosófica para fundamentar su determinación de los límites del conocimiento histórico, toda vez que posibilitaba la progresiva cimentación de la pluralidad de las vivencias de la historia en el “yo trascendental”. Al respecto, señalaba en la *Introducción a la filosofía de la historia* que

Tout idéalisme doit, à partir d'un moi, découvrir les moi: démarche nécessaire et peut être difficile, puisqu'il prétend de saisir d'abord la pensée et qu'il n'aperçoit ensuite que des pensées. Bien plus, dans une doctrine comme celle de Husserl la reconnaissance de l'alter ego a une portée décisive. La réalité objective ne se distingue de la réalité imaginée ou feinte que

¹⁴ “Todas las ciencias positivas son ciencias [que funcionan] en candidez trascendental. Sin darse cuenta de ello, efectúan su investigación con una orientación unilateral en la cual la vida entera, que constituye transcendentalmente a las unidades reales de experiencia y conocimiento, permanece oculta para estas ciencias. [...] Sólo la fenomenología trascendental (y su idealismo trascendental no consiste en otra cosa que esto) hace posibles ciencias que tratan con lo completamente concreto, ciencias comprensivas, que implican: ciencias que se entienden y justifican enteramente a sí mismas. El tema de la fenomenología trascendental tiene que ver con todas y cada una de las subjetividades posibles en cuanto tal, en cuyas vida consciente y experiencias constitutivas y cogniciones, un mundo objetivo posible viene a la consciencia.”. Edmund Husserl. “The Encyclopaedia Britannica Article” en Rudolf Bernet (ed.), *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927-1931)*. Boston-London. Kluwer Academics Publishers. S/a. Consultado en: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan.bak/TSbookcontents.html>

par le témoignage accordé des monades. [...] Par l'épochée, nous avons mis entre parenthèses toutes les affirmations d'existence. Le moi transcendantal dont la phénoménologie poursuit l'exploration contient en lui toutes les significations au milieu desquelles se déroule la vie naïve.¹⁵

Sin embargo, Aron no buscaba filosofar sobre la historia; pretendía hacerlo en ella. Para dicho propósito, pensaba, había que preservar en el análisis todo aquello que Husserl habría sugerido desechar, pues las suposiciones, los prejuicios y las teorías, son en realidad materia constitutiva de la experiencia histórica entendida en su vasta complejidad. Consideraba, en cambio, que estas vivencias deben ser el punto de partida para toda indagación sobre los alcances del saber histórico, pues ellas permiten fundarlo en la historicidad del sujeto y no ya en la trascendentalidad del *ego*, objetivo que resulta asequible admitiendo que es a partir del reconocimiento de sí mismos como los hombres presentes conocen a sus homólogos pretéritos. Por todo ello, Aron no podía sino distanciarse de la fenomenología trascendental de Husserl; primero, en lo relativo al conocimiento de “los otros”:

Les analyses qui suivent ne se placent ni au niveau de la phénoménologie transcendantale, ni au niveau de la psychologie empirique. Nous laissons de côté les questions d'origine, la découverte des autres par l'enfant qui ne se connaît lui-même qu'au fur et à mesure que lui apparaît le monde humain. Les autres consciences nous sont données, leur existence nous est certaine : de quelle manière, jusqu'à quel point arrivons-nous à saisir les expériences vécues par autrui ?¹⁶

¹⁵ “Todo idealismo debe, a partir de “un” yo, descubrir “los” yo: procedimiento necesario y probablemente difícil, porque pretende inicialmente capturar “el” pensamiento pero después no percibe sino “varios” pensamientos. Además, en una doctrina como la de Husserl el reconocimiento del alter ego tiene un alcance decisivo. [...] Mediante la epojé, no hemos rechazado, sino puesto entre paréntesis todas las afirmaciones de existencia. El yo trascendental, cuya exploración persigue la fenomenología, contiene en sí todas las significaciones en medio de las cuales se desarrolla la vida cándida.”. Aron. *Introduction à la philosophie de l'histoire. Op. Cit.* p. 62.

¹⁶ “Los análisis que siguen no se sitúan ni al nivel de la fenomenología trascendental, ni al nivel de la psicología empírica. Dejamos de lado las cuestiones de origen, el descubrimiento del *alter ego* por el yo de la meditación filosófica, el descubrimiento de de los otros por el niño que no se conoce a sí mismo mas que en

Y, enseguida, en lo que referido al conocimiento de “uno mismo”:

L' introspection au service de la psychologie serait une réflexion qui, au lieu de se fixer sur telle ou telle singularité de notre expérience, viserait les processus psychiques. La phénoménologie serait l'usage de cette réflexion en vue d'une exploration totale de l'homme et du monde, car, dans l'ego *transcendental*, séparé par l'épochè de toute autre existence, les essences restent présentes. Et l'univers intégral pourrait être saisi à la racine de sa constitution. [...] Il convient donc de préciser que seule nous intéresse ici la connaissance que je prends de moi-même. Celle du moi transcendantal ne devrait être envisagée que dans la mesure où elle apparaît comme la condition de la connaissance par chacun de son individualité.¹⁷

A hora bien, la distancia establecida con relación a la empresa trascendental de Husserl no impidió que Aron definiera su investigación como fenomenológica, como puede apreciarse desde las primeras líneas de la *Introducción a la filosofía de la historia*:

Remarquons d'abord que notre propos n'est pas de mesurer le savoir historique à un critère *a priori*. Nous ne tâchons pas de le ramener à un type de science proclamé à l'avance seul véritablement scientifique. Tout au contraire, nous suivons le mouvement naturel qui va de la connaissance de soi à celle du devenir collectif. Nous utilisons une méthode descriptive ou, si l'on veut, phénoménologique. Nous n'isolons jamais la science de la réalité, puisqu'aussi bien la conscience que l'homme prend du passé est un des caractères essentiels de l'histoire elle-même.¹⁸

la medida que el mundo humano aparece frente a él. Las otras consciencias nos son dadas, su existencia nos es cierta: de qué manera, hasta qué punto llegamos a comprender las experiencias vividas por el prójimo?”. *Íbid.* p. 64.

¹⁷ “La introspección al servicio de la psicología sería una reflexión que, en lugar de fijarse sobre tal o cual singularidad de nuestra experiencia, apuntaría a los procesos psíquicos. La fenomenología sería el uso de esta reflexión en vista de una exploración total del hombre y del mundo, porque, en el “ego trascendental”, separado por la “epojé” de cualquier otra existencia, las esencias permanecen presentes. Y el universo podría ser comprendido desde la raíz de su constitución. [...] Conviene entonces precisar que sólo nos interesa aquí el conocimiento que tomo de mí mismo. Aquel del yo trascendental de debería ser considerado mas que en la medida en que aparezca como la condición del conocimiento que efectúa cada quien de su individualidad.”. *Íbid.* p. 54.

¹⁸ “Hagamos notar, desde un principio, que nuestro propósito no es medir el saber histórico desde un criterio *a priori*. No pretendemos reducirlo a un tipo de ciencia proclamado de antemano como el único verdaderamente científico. Al contrario, seguimos el movimiento natural que va del conocimiento de sí a aquel del devenir colectivo. Utilizamos un método descriptivo o, si se quiere, fenomenológico. No aislamos jamás la ciencia de la realidad, puesto que también la consciencia que el hombre adquiere toma del pasado es uno de los rasgos esenciales de la propia historia.”. *Íbid.* p. 9.

Llegados a este punto, nos encontramos ante dos posibilidades. Una de ellas es suponer que el trabajo de Aron, al ir en dirección contraria a la fenomenología trascendental de Husserl, no es en realidad fenomenológico. La otra alternativa es concebir el quehacer del francés como basado en una desformalización del “principio de todos los principios” fenomenológicos y concentrarnos en cómo ésta le permitió sentar las bases para una concepción existencial de la política en la historia. Como se habrá ya advertido, a lo largo de las páginas precedentes hemos sentado las bases necesarias para defender esta última hipótesis.

Sostenemos, pues, que la filosofía de la historia enunciada por Aron emana de una desformalización del principio fundamental de la fenomenología cuyo rasgo distintivo fue anular el carácter repulsivo de dicho fundamento, incorporando al objeto de su investigación todos los prejuicios, creencias y teorías formulados en torno al pasado. En tanto que fenómenos, es decir, en tanto que manifestaciones de la historia en el ámbito de la consciencia, estas vivencias constituyen la dimensión fenoménica de la historia, la cual, dentro de las acotaciones señaladas por la metodología fenomenológica de Aron, debía ser descrita y no reducida, pues su simple “darse en la consciencia” basta para evidenciar el inalienable vínculo entre objeto – la historia – y sujeto – los hombres –. En otras palabras, el francés intentó simplemente considerar aquello que, de la historia, se da en la consciencia, tal como se da, dentro de los límites que se da.

Como ya hemos sugerido, Aron buscó definir cómo, en el ámbito de la consciencia, el fenómeno de la historia vivida por el individuo se relaciona con aquel que viven las colectividades. Proceso sumamente complejo porque, pensaba, *“connaissance de soi et d’autrui sont en un sens complémentaires, en un autre antinomiques ou, pour mieux dire,*

*dialectiquement opposées*¹⁹. En efecto, nos explica, la imagen que el individuo se forja de sus congéneres obedece al conocimiento que de sí mismo ha elaborado; pero, al mismo tiempo, la manera en que objetiva a los otros y aquella en que éstos lo objetivan influyen en la manera en que se piensa a sí mismo. Trasladando este esquema al conocimiento histórico, descubre en el centro de éste el problema hermenéutico fundamental, concluyendo que la idea desarrollada por los hombres sobre su pasado depende de la manera en que éste determina su presente, mientras que, en el nivel de la consciencia, el pasado depende del presente del sujeto cognoscente. Además de interrogaciones epistemológicas, este corolario engendra una cuestión existencial: ¿cómo viven los hombres la historia que piensan? O, lo que es lo mismo, ¿cómo piensan los hombres la historia que viven?

Para responder a esta cuestión, es necesario introducir la noción de consciencia histórica, el pilar de la filosofía de la historia de Raymond Aron. La determinación de ésta comienza en torno a la historicidad, concepto que puede entenderse en tres direcciones. La primera remite a la socialización histórica del individuo: las colectividades se organizan en sociedades conformadas por una compleja red de relaciones entre sus miembros que han sido heredadas (con mayor o menor fidelidad a lo largo del tiempo) de generación en generación. El resultado es una cuasi-naturaleza²⁰ fuera de la cual la acción del individuo resulta inconcebible. En este sentido, afirmar que el hombre es un ser social equivale a afirmar que es histórico.

La segunda acepción de la historicidad sitúa la historia en el individuo: el espíritu humano está marcado por su tiempo, y, entonces, por el pasado, según lo afirmado en el

¹⁹ “El conocimiento de sí mismo y aquel del otro son en un sentido complementarios, en otro antinómicos o, por decirlo mejor, dialécticamente opuestos.”. *Íbid.* p. 71.

²⁰ Aron, Raymond. *Lecciones sobre la historia. Op. Cit.* p. 215.

párrafo anterior²¹. Nuestra visión del mundo, nuestras costumbres y creencias, se erigen a partir del patrimonio histórico-cultural depositado en cada uno de nosotros. Las primeras serían la expresión individualizada del segundo tal como el fenotipo lo es del genotipo. La historia que explora el hombre no es un objeto exterior a él, sino una parte intrínseca de su esencia, aseveración que será de vital importancia epistemológica ulteriormente.

Socialización histórica e historicidad del espíritu son nociones complementarias y constituyen los elementos de una primera fase de la experiencia histórica caracterizada por la ingenuidad con que es vivida, pues no necesita de la participación intencional de los individuos. El hombre, que es él mismo historia, vive en ella de manera ineludible. Ahora bien, si es correcto concluir que ambos procesos son inalienables de la vida en colectividad, no lo es el concebir al hombre como irremediabilmente sometido a sus efectos. De hecho, el tercer sentido de la historicidad franquea el candor y el fatalismo por la vía de la *consciencia*: el concepto remite, en última instancia a “la capacidad para pensar el pasado, desvincularse de él y forjarse un porvenir.”²² Llegamos, por este medio, a la *consciencia histórica*, la piedra angular de la filosofía de la historia de Aron.

Entendida en su sentido más amplio, todos los pueblos han poseído consciencia histórica “*Chaque collectivité a une conscience historique, je veux dire une idée de ce que signifient pour elle humanité, civilisation, nation, le passé et l'avenir, les changements auxquels sont soumises à travers le temps les œuvres et les cités.*”²³ Sin embargo, el desarrollo científico (con sus importantes efectos en el conocimiento que elaboramos del pasado) y tecnológico que tuvieron lugar el seno de la civilización occidental forjada a partir

²¹ *Ibid.* p. 46.

²² *Ídem.*

²³ “Cada colectividad tiene una consciencia histórica, es decir, una idea de lo que significan para ella humanidad, civilización, nación, el pasado y el porvenir, los cambios a los cuales están sometidos, a través del tiempo, las obras y las ciudades.”. Aron. “De l'objet de l'histoire” en *Les dimensions de la conscience historique. Op. Cit.* p. 95.

del siglo XIX, la dotaron de una consciencia histórica sumamente singular. Hablamos, en este caso, del sentido fuerte de la expresión:

La conscience historique, au sens étroit et fort de l'expression, comporte [...] trois éléments spécifiques: la conscience d'une dialectique entre tradition et liberté, l'effort pour saisir la réalité ou la vérité du passé, le sentiment que la suite des organisations sociales et des créations humaines à travers le temps n'est pas quelconque ou indifférente, qu'elle concerne l'homme en ce qu'il a d'essentiel.²⁴

La consciencia histórica confronta, en primer lugar, el sentido concreto de la relación entre la sociedad y el sujeto histórico. Engloba la transposición de las interrogantes kantianas “¿qué debo hacer?”, “¿qué puedo saber?” y “¿qué debo esperar?” a la historia, en cuyo marco se transforman en: ¿qué debo hacer en una sociedad a la que conozco mal, ante un porvenir que no puedo prever?; ¿qué puedo saber de manera válida sobre la sociedad en la que vivo, que me hace ser lo que soy, de la que no puedo desprenderme?; ¿qué puedo esperar, en este mundo, de la sociedad que será la de mi porvenir y el de mis hijos? Se trata de la materia que, en boca del propio Aron, constituyó el objeto de su prolífica obra²⁵.

La dialéctica tradición- libertad define el carácter prometeico de la aventura histórica. Los hombres no se someten pasivamente al destino, no se contentan con recibir las tradiciones que la educación ha depositado en ellos; por el contrario, son capaces de comprenderlas y, en base a ello, aceptarlas o rechazarlas. Se trata de la relación del individuo en la cuasi-naturaleza histórica social a la que referimos en la primera acepción de la historicidad. Se plantea, aquí, la relación entre la historia y la política desde la perspectiva de

²⁴ “La consciencia histórica, en el sentido fuerte de la expresión, consta [...] de tres elementos específicos: la consciencia de una dialéctica entre tradición y libertad, el esfuerzo por comprender la realidad o la verdad del pasado, el sentimiento de que la serie de las organizaciones sociales y de las creaciones humanas a través del tiempo no es cualquiera o indiferente, que ella concierne al hombre en lo que tiene de esencial.”. *Ídem*.

²⁵ Aron. *Lecciones sobre la historia*. Op. Cit. p. 41.

la dialéctica individuo-sociedad, o sea, dentro del marco del pensamiento concreto, terreno de expresión de la realidad material y de las pasiones.

El segundo elemento es el conocimiento histórico que las distintas sociedades adquieren de sí y de las otras, y que, en la sociedad industrial, se ha revestido de una resuelta cientificidad. Comprensión y conocimiento científico no se confunden; es más, ni siquiera se implican lógicamente. Y sin embargo, el hombre de acción que se quiere libre en los hechos, también habrá de serlo en el pensamiento, pues sólo a partir de éste se puede actuar con lucidez. Llevaríamos, así, la relación entre la historia y la política al terreno epistemológico.

La doble liberación, por el saber y por la acción, carecería de todo significado si no se le sitúa al interior de un conjunto de valores. La historia que el hombre hace no es un objeto exterior a él, es su propia esencia; es, por lo tanto, significativa. El hombre se confunde con su devenir; los hombres, con su historia. Surge, por supuesto, la necesidad de interrogar el esquema de valores en el que incrustamos a la historia: ¿la aventura humana tiende hacia lo eterno o hacia el cumplimiento de una vocación universal? Los papeles del sabio y del político en esta tarea, desprovista ya de sus implicaciones materiales y epistemológicas, pueden ser juzgados a partir de este momento desde una perspectiva moral.

Anclado en la perspectiva de las sociedades industriales de la guerra fría, Aron supone que la consciencia histórica del moderno occidente se expandirá, junto con sus herramientas técnicas y científicas, al resto del planeta. Como prueba de ello, observaba que civilizaciones milenarias como la India, Japón o China, cuya relación con el pasado es innegable, han incorporado a su consciencia histórica rasgos fundamentales de la civilización europea: la libertad en la historia, la reconstrucción científica del pasado y la significación

humanamente esencial del devenir. La consciencia histórica de los europeos, el modo en que se conciben a sí mismos en la historia, pronto lo sería de la humanidad entera.

Los ya casi treinta años que han transcurrido desde la muerte de Aron muestran que, aunque no sin grandes resistencias en ciertas regiones del mundo, la tendencia ha persistido. Sin embargo, la verdadera importancia de la consciencia histórica en tanto herramienta conceptual, no se limita a las demostraciones históricas que de su pertinencia podamos esbozar (pese a que el concepto surge, precisamente, de una observación de lo concreto). Antes bien, su riqueza consiste en aglutinar, en constituir una auténtica alegoría de una experiencia tan vasta y compleja como lo es la histórica. La idea nos conduce a una acepción de la historia que antecede, y se compone al mismo tiempo, de la historia-conocimiento y de la historia-realidad: la consciencia histórica señala el camino hacia la comprensión de la historia como esencia misma del hombre, idea que pretendemos esclarecer a lo largo de este apartado a través de la puesta en evidencia de la naturaleza fenoménica de la noción.

Finalmente, para llegar al meollo de la primera parte de nuestra reflexión, debemos enfocar todo lo hasta ahora dicho hacia la cuestión de la temporalidad, circunscribiéndonos siempre al marco de la fenomenología. El rasgo esencial de la temporalidad de la consciencia es su continuo fluir del presente al pasado, manteniéndose el pasado en el presente y pre-teniendo el futuro. El tiempo subjetivo es vivo (*lebendige Gegenwart - presencia viviente-*), es como un palpitar que mantiene lo que fue (o sea, lo retiene) y pre-tiene lo que será. Es una presencia que está constituida a la vez por una retención y una pre-tenición. El tiempo de la consciencia se caracteriza por implicar lo que no es él mismo: el

presente implica el pasado y el futuro, los lleva en sí mismos. El presente viviente, en resumen, es una *unidad de implicación*²⁶.

En *Les dimensions de la conscience historique*, Aron señala que "*L'homme d'occident, pris pour modèle, même quand il est détesté par les hommes des autres cultures, est à la fois curieux de son passé tel qu'il fut et tendu vers un avenir radicalement neuf...*"²⁷

Debemos, por lo tanto, considerar a la consciencia histórica como unidad de implicación: es la toma de consciencia sobre lo que ya no es y sobre lo que apenas será; pasado y futuro existen únicamente en tanto actos de consciencia, en tanto vivencias. La historia es reconstrucción de lo que ha sido a partir de lo que es; la planificación política es proyección en el tiempo de aspiraciones o predicciones presentes. La consciencia histórica implica, desde el presente, al pasado y al futuro.

Presente viviente y consciencia histórica son ambos unidades de implicación, pero hay entrambos una relación más íntima que un simple paralelismo. La segunda es, de hecho, equivalente al primero referido a la historia. La consciencia histórica es el presente viviente en la historia; dota de sentido y entreteje en una unidad significativa a las acciones de los hombres pretéritos, actuales y del mañana. La consciencia histórica desborda los límites de un simple concepto; es la percepción de los hombres modernos que se saben viviendo en la historia.

²⁶ Javier San Martín. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona. Editorial Anthropos. 1987. p. 52- 53.

²⁷ "El hombre de occidente, considerado como modelo, aún cuando es detestado por los hombres de otras culturas, es a la vez curioso de su pasado tal como éste fue y volcado hacia un porvenir radicalmente nuevo...". Aron. *Dimensions de la conscience historique*. Op. Cit. p. 99.

2. La consciencia política

Hemos definido a la *consciencia histórica* cómo la capacidad de los hombres para definirse a sí mismos a partir de la comprensión de su pasado y de la concepción de su futuro. Ahora bien, en la obra de Aron, esta condición está vinculada de manera inexorable a la acción, toda vez que, señalaba, “el hombre, en la historia, no se pregunta si es esclavo de su herencia o de su educación, sino si es capaz de dejar la huella de su paso sobre esta tierra...”²⁸ Por lo tanto, para comprender cómo se imbrican política e historia en la filosofía del francés, debemos enunciar una segunda noción, la consciencia política, análoga a la histórica en tanto que estructurante y posibilitadora, complementaria y antagónica en tanto que enfocada al ámbito de la acción y no al del pensamiento. En las siguientes líneas consideraremos a ambas nociones como autónomas con el fin de examinar los principales rasgos de la consciencia política. Imaginaremos que los hombres no requieren del saber histórico o de la previsión sociológica para asumir el ejercicio de la libertad que la política les confiere; el presente y su relación con el individuo serían el objeto de una percepción que no necesita, para su existencia, imbricarse en un relato que lo vinculó a un pasado explicado o a un futuro planeado. Advertamos, no obstante, que se trata tan sólo de una perspectiva analítica; ya en el tercer y último apartado de este capítulo estableceremos que, en el marco de la existencia histórica de los hombres, esta separación resulta inadmisibile.

Puesto que todos los grupos de hombres se organizan en torno a sociedades, la política es una categoría permanente de la existencia humana. Además, al ocuparse de organizar al conjunto, posee cierta preeminencia sobre el resto de las actividades que conciernen a la colectividad. Tal es la idea que puede desprenderse de las obras sociológicas

²⁸ Aron, Raymond. *L'opium des intellectuels*. Paris. Calmann - Lèvy. 1955. p. 168.

de Aron.²⁹ Desvinculada de su proyección hacia el futuro, la *acción política* consistiría, “simplemente”, en estructurar el presente. En una idea que retoma de Weber, el francés la define como “...el esfuerzo, realizado en circunstancias que no hemos elegido, para promover [ciertos] valores, constitutivos de nuestra comunidad y de nuestro mismo ser.”³⁰

Por ahora, lo que nos interesa de esta breve definición es la proposición principal, la que refiere a la promoción de valores (la complejidad de la coyuntura nos llevará, en el tercer capítulo, a abordar la problemática desde la perspectiva epistemológica). Cuando nos referimos a éstos, hablamos de categorías mentales: los valores no son sino la determinación de las características que el individuo supone debe poseer la sociedad en la que vive. Y al decretar la “promoción” de valores, establecemos que éstos no están dados *per se*, sino que, mediante el esfuerzo político, hay que difundirlos en la sociedad. Ahora bien, es evidente que ambas tareas son parte de una reflexión posterior a un primer acto, la representación que de la sociedad tienen los individuos. Todo juicio sobre la sociedad, toda acción concebida en ella, parten de su vivencia. Llegamos, de manera más evidente que en el caso de su homóloga histórica, a la *consciencia política*, la vivencia que cada individuo tiene de su sociedad y de su relación con ella.

Aron establecía el paralelismo entre consciencia histórica y consciencia política señalando que ambas nociones poseen una doble acepción: por un lado, son la designación de realidades concretas; por otro, el conocimiento que de ellas elaboran los hombres. Además, ambas consciencias poseen un carácter formal – estructural en tanto que facultan el acceso de la inteligencia humana a los ámbitos histórico y político, y un carácter posibilitador, en tanto que permiten la acción. En palabras del propio Aron,

²⁹ cf. Vallespín, Fernando. *Historia de la teoría política*. Madrid. Alianza. 1990- 1995. T. VI. p. 40- 59.

³⁰ Raymond Aron. “Introducción” en Max Weber. *El político y el científico*. 5a. ed. Marid. Alianza. 1979. p. 13.

designamos con el mismo vocablo la realidad y la consciencia que de la misma tenemos: con el término política indicamos el conflicto de partidos y el conocimiento de ello. También hallamos este equívoco con respecto a la palabra *historia*: el mismo término alude a la sucesión de sociedades o épocas y al conocimiento que de ello tenemos. Lo político designa a la vez un ámbito y su capacitación y me parece que en ambos casos el origen equívoco es el mismo. *La consciencia de la realidad es parte de la realidad misma*. Existe historia, en el sentido radical de la palabra, en la medida en que los hombres tienen consciencia de su pasado, de la diferencia entre éste y el presente y en cuanto reconocen la diversidad de tiempos históricos. De igual forma, la política-campo supone una consciencia mínima de éste. En toda colectividad, los hombres deben saber más o menos quiénes mandan, cómo han sido elegidos y de qué manera se ejerce la autoridad. Todo régimen político supone ser conocido por los individuos que lo integran. No podríamos vivir democráticamente, tal y como practicamos la democracia en Francia, si los ciudadanos no tuviesen un conocimiento, una consciencia mínimos de las reglas por las que se rige el régimen. La política-conocimiento es el conocimiento es el desarrollo de esta consciencia política espontánea. Por ello en todo conocimiento político se da cita la posible oposición entre la política vivida y las demás política factibles; en cuando excede de la defensa e ilustración del régimen establecido, tiende, bien a suprimir toda referencia a los valores, bien a encontrar un criterio para determinar el régimen mejor. La integración de la consciencia política con la realidad política plantea el problema de la relación existente entre el juicio fáctico y el juicio de valor, lo cual no ocurre cuando se trata de realidades naturales en las que la consciencia no forma parte de la realidad misma.

La percepción de la sociedad, a la que nos hemos referido hasta ahora como una cuasi-naturaleza, es modificada mediante la toma de consciencia de la acción transformadora ejercida por los hombres, tal como el mundo natural es transformado por la técnica. Una vez satisfecha esta condición, la sociedad aparecerá ya no sólo cómo el escenario o el medio de la existencia humana, sino que se convierte en materia prima que la acción colectiva modelará conforme a sus cánones. El hombre, escribe, “es un animal social y cultural; [...] en cada sociedad, los hombres tienen cierta representación de sí mismos y de lo que deberían ser o de lo que deben ser, y , por consiguiente, una de las formas de

socialización o uno de los aspectos de todo hombre integrado a una sociedad, consiste en apuntar a ciertos objetivos, en poseer cierto número de valores.”³¹

Al igual que en el caso de la consciencia histórica, es conveniente señalar, primero, que todas las colectividades han tenido una *consciencia política* entendida en un sentido amplio, pues todas han tenido una idea de cómo organizarse en tanto grupos humanos; y segundo, que la de los occidentales modernos posee rasgos que la sitúan aparte de todas las hasta ahora conocidas. Estas características, al menos en la época en que Aron escribió, eran tres: su carácter evidentemente científico y técnico, la preponderancia del cálculo económico y la aspiración a la ciudadanía burguesa³².

El primer elemento hace referencia a la pretensión del hombre occidental de adoptar, para su acción social, medios no sólo racionales sino incluso con validez científica o cuando menos con demostrable eficacia técnica. Las sociedades occidentales han permitido, en su seno, la existencia de verdaderos técnicos de lo social. El presente, en este sentido, es asimilado de manera estrecha al mundo natural, manipulable mediante el utillaje científico.

Por su parte, la preponderancia del “cálculo económico” en la consciencia política de las sociedades contemporáneas obedecía, según Aron, a tres condiciones. La primera ha existido siempre; hablamos del papel que juega la economía como mecanismo que garantiza la subsistencia de la colectividad. La segunda, en cambio, era relativamente reciente y se vincula al criterio científicista antes mencionado: la economía, como la ciencia social que en mayor grado ha sido capaz de objetivar matemáticamente los fenómenos que estudia, se convirtió en el medio de los hombres occidentales para expresar, en números, sus cálculos sociales. Finalmente, la tercera razón es coyuntural. En el contexto de un mundo que se recuperaba de la segunda guerra mundial, un mundo caracterizado por el enfrentamiento

³¹ *Íbid.* p. 118.

³² Raymond Aron. *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. Paris. Gallimard. 1963. p. 166.

entre las dos superpotencias vencedoras, el cálculo económico adquirió gran relevancia, se convirtió en una verdadera herramienta ideológica e hizo olvidar, por momentos, a la propia actividad económica.

Finalmente, la aspiración a la ciudadanía burguesa debe ser entendida como el anhelo de las sociedades por existir u organizarse, de la manera más efectiva posible, conforme a los principios liberales derivados de las grandes revoluciones que echaron por tierra al *ancien régime*. El respeto por los derechos humanos y civiles se convirtió en el eje que articulaba a la colectividades en el mundo occidental, mientras los habitantes (no siempre ciudadanos) de aquellas naciones donde esto no ocurría, comenzaban a apetecer que ello ocurriera en su realidad (lo expuesto en el primer capítulo sobre la situación del mundo comunista en 1968 es apenas un ejemplo).

Como mencionamos en el primer capítulo, la sociología de Aron se limitó al análisis de las sociedades industriales y, por lo tanto, la pertinencia de sus conclusiones deben valorarse en base a ello. De aquella consciencia política occidental que describía en la década de los años setenta del siglo pasado, en este mundo en el que las acererías -con su grandes chimeneas- han sido reemplazadas por empresas virtuales, probablemente sea el carácter liberal el que persiste con mayor vigor. La intempestiva oleada pro-democrática del mundo árabe, acontecida en pleno 2011, podrían ser una prueba fehaciente de ello.

En cualquier caso, es preciso que dejemos de lado la realidad concreta a la que la consciencia política puede referir para concentrarnos, nuevamente, en su dimensión fenoménica. Las múltiples consciencias políticas que podríamos enumerar, cada una anclada en su contexto -aun cuando haya sido para reformarlo-, son prueba de la necesidad para forjar la propia que han experimentado los individuos de todos los grupos humanos. ¿Cómo explicar su omnipresencia cultural y temporal? La respuesta sólo puede salir a la luz

poniendo entre paréntesis todo aquello que ha determinado su pluralidad, todo aquello que, desde la realidad concreta o del propio entendimiento, ha afectado las vivencia de los individuos en torno a su sociabilidad. Por este conducto, es posible llegar a *la esencia política del hombre en sociedad*.

La consciencia política parte de la percepción social del individuo; sobre ella reposará la *elección*, verdadero núcleo de la acción política. Ésta implica dos operaciones lógicas distintas que deben ser claramente discernidas: por un lado, la *elección* de una política; y por el otro, la adhesión a un partido, la *decisión*. La primera, señala Aron, “...*exige que je reconnaisse, à l'intérieur de la société actuelle, les objectifs accessibles et désirables ou encore le régime autre que pourrait succéder au régime présent.*”³³ La segunda “...*suppose que j'accepte les membres d'un parti ou d'une classe pour compagnons, que je m'engage entièrement, au lieu de formuler un souhait ou d'exprimer une préférence*”³⁴ Lo que importa es, “...*avant tout, d'accepter ou non l'ordre existant: pour ou contre ce qui est, telle serait l'alternative première.*”³⁵

Tal proceder fundamenta la actitud política de los individuos. ¿Qué es lo que habría que poner entre paréntesis para llegar a lo esencial? El mecanismo de la *elección* parece, en primera instancia, completamente sometido a los factores sociales, pues el objeto electo resulta ininteligible fuera de la realidad del individuo. Aun cuando la elección haya sido la revolución, ésta pretenderá derribar lo existente y dar paso a algo que, por nuevo que parezca, habrá sido engendrado en la observación de lo posible, es decir, en la observación del presente. Por otra parte, la *decisión*, a través del compromiso como su principal

³³ “Exige que reconozca, al interior de la sociedad actual, los objetivos accesibles y deseables, o incluso el régimen nuevo que podría suceder al régimen presente.”. Aron. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Op. Cit. p. 328.

³⁴ La segunda “supone que acepte a los miembros de un partido o de una clase por compañeros, que me comprometa enteramente, en lugar de simplemente formular un deseo o expresar una preferencia.”. *Ídem*.

³⁵ Lo que importa es, “antes que otra cosa, aceptar o rechazar el orden existente: a favor o en contra de lo que es, tal sería la primera alternativa.”. *Íbid*. p. 329.

componente, parece eludir la dependencia del contexto. En efecto, el compromiso, al afectar a mi ser, al exigir de él la adhesión total, adquiere un carácter incondicional. La *decisión* no depende de condición alguna: es la deliberación de mi ser auténtico.

Ahora bien, resulta evidente que la elección y la decisión no son conductas completamente autónomas: la primera está encaminada a la segunda y ésta parte forzosamente de aquella. Con base en esta íntima e inalienable relación, podemos sostener que la elección transmite a la decisión su carácter relativo, pero también que ésta transfiere a aquella su incondicionalidad. Llegamos entonces a la conclusión de que, la elección, en su sentido amplio (que comprende a la elección política y a la decisión), *“...n'est pas une activité extérieure a mon être authentique, c'est l'acte décisif par lequel je m'engage et fixe le milieu social que je reconnâitrais pour mien. Le choix se confond en réalité avec une décision sur moi, puisqu'elle a pour origine et pour objet ma propre existence.”*³⁶

En resumen, la consciencia política, la perspectiva que cada individuo tiene de su sociedad y de su relación con ella, sugiere la existencia de un sujeto político en sociedad, un sujeto cuya esencia es, precisamente, la elección; el individuo no reconoce a su presente como una realidad impuesta sino como la materia prima que habrá de transformar para hacer de ella el medio que reconozca por suyo. La elección política es, en este sentido, una elección sobre nosotros mismos.

³⁶ La elección “...no es una actividad exterior a mi ser auténtico, es el acto decisivo por el cual me comprometo y fijo el medio social que reconocería por mío. La elección se confunde en realidad con una decisión sobre mí, puesto que ella tiene por origen y por objeto mi propia existencia.”. Aron. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Op. Cit. p. 333.

3. El *ser-en-la-historia*

La precisión de los rasgos esenciales de las consciencias histórica y política, consideradas tal como aparecen en la obra de Aron, nos ha permitido definir al individuo que vive en sociedad como un sujeto ineludiblemente histórico y político. En la tercera parte de nuestro razonamiento, dejaremos de considerar a estos principios como autónomos y mostraremos que la dialéctica entrambos define la historicidad de la existencia de los hombres. O, lo que es lo mismo, expondremos que el antagonismo y la complementariedad entre la vocación política de la consciencia histórica y la historicidad de su homóloga política son los fundamentos el *ser-en-la-historia*.

En primer lugar, como se habrá ya advertido, es necesario evidenciar el carácter histórico de la consciencia política. Debemos comenzar interrogándonos si realmente es posible la existencia de una consciencia política independiente de la consciencia histórica, tal como asumimos en nuestro intento por ponerla en evidencia. La búsqueda de una respuesta nos remite, forzosamente, a la dimensión fenoménica de ambas. La principal característica de la consciencia histórica es su calidad como unidad de implicación, mientras que la de su equivalente político es la incondicionalidad; sin embargo, ello no significa que sea legítimo desproveer a la segunda de su elemento temporal. En tanto acto de consciencia presente, la consciencia política también implica el pasado y el futuro.

En el plano de la realidad concreta, la actitud política está determinadamente volcada hacia el futuro. No es demasiado complicado demostrarlo; basta con señalar que la acción es el recurso del sujeto que está dispuesto a hacer de su sociedad el mundo que desea, un mundo que no puede existir sino en el futuro. Si éste existiera en el presente, aquélla no

sería necesaria. Debemos, por lo tanto, vincular la consciencia política con el ámbito de la consciencia, pues el futuro, en el presente, no existe mas que como fenómeno. Por otra parte, la acción política no puede referirse al pasado en su dimensión concreta, pues si bien es cierto que éste posee una (está constituido por las acciones de los hombres pretéritos), también lo es la imposibilidad de los hombres presentes para influir en ella. En consecuencia, la consciencia política no puede referirse al pasado más que en su dimensión fenoménica.

A partir de todo lo anterior, pretendemos subrayar que una indagación en torno al carácter temporal de la consciencia política versa sobre una unidad fundamentalmente homogénea conformada por las vivencias del presente, del pasado y del futuro,³⁷ idéntica en esencia al flujo temporal característico del *presente viviente* y de la consciencia histórica. ¿Cuál es, entonces, la relación de la consciencia política con esta temporalidad que implica?

Retomemos los distintos sentidos de la historicidad que desglosamos en la obra de Aron. En un primer momento, la definimos como el carácter netamente histórico de la sociedad en que vive el individuo. Ésta no es en modo alguno distinta de aquélla a la que el sujeto político pretende transformar (o preservar). Por lo tanto, la elección tiene lugar en el marco de una sociedad histórica, y las posibilidades a las que hará frente están determinadas por la época en que acontece. En otras palabras, es relativa al momento histórico en que es efectuada. Al mismo tiempo, debemos tener presente que la acción que engendrará esta orientada a estructurar el mañana, y por consiguiente, “...*consent à l'incertitude du futur. Que l'on adhère à un système social ou que l'on prenne une mesure financière, il y a des risques à courir, parce que les réactions humaines ne sont jamais*

³⁷ Aron. *Lecciones sobre la historia*. Op. Cit. p. 293.

entièrement prévisibles, parce que l'on connaît seulement une partie du réel et que tout le réel est efficace."³⁸ Tal es el primer sentido de la historicidad de la consciencia política.

La segunda definición de historicidad refería a la presencia del legado histórico-cultural de la colectividad en el espíritu de un individuo. De igual modo, establecimos que la decisión transfería en cierto modo su carácter incondicional a la elección. Una vez que hemos establecido la relatividad de ésta última, debemos señalar la validez de la reciprocidad de la relación: también la elección trasladada a la decisión su naturaleza relativa. Ello se hace evidente en el momento en que, a partir de nuestros valores culturales, históricos por definición, juzgamos el presente y soñamos con el futuro. Sobre este, el segundo sentido de la historicidad de la consciencia política, Aron apunta que "*Le choix est historique encore, parce que les valeurs au noms desquelles je juge le présent, viennent de l'histoire, [... des valeurs] que j'ai assimilé[s] au fur et à mesure que je m'élevais à la conscience personnelle.*"³⁹

Las dos ideas sobre la historicidad del individuo social que hemos invocado suponen, hemos explicado, una relación pasiva con la historia; sin embargo, desde el momento en que el sujeto cobra consciencia de su esencia profundamente histórica, adquiere un rol activo y la conexión deviene transitiva. Las condiciones de "vivir en la historia" y de "ser historia" son reemplazadas por la determinación de "vivir la historia". Y el principal rasgo de esta convicción es la dotación de sentido al carácter temporal de su existencia. La actitud histórica supone la referencia al pasado y al futuro, mas no únicamente como referencias

³⁸ La acción "...conciene a la incertidumbre del futuro. Sea que adhiramos a un sistema social o que tomemos una medida financiera, siempre hay riesgos por correr, pues las reacciones humanas nunca son enteramente previsibles, porque conocemos tan sólo una parte de lo real y porque lo real es eficiente." *Íbid.* p. 332.

³⁹ "La elección es histórica, porque los valores en nombres de los cuales juzgo el presente vienen de la historia, [valores] que he asimilado en la medida en que me elevaba a la consciencia personal." *Íbid.* p. 333.

momentáneas. Para que éstos sean auténticamente históricos, deben ser afectados con un determinado coeficiente de significación.

Tal proceso de significación ocurre también en la consciencia política, conformándose así su historicidad en un tercer sentido. El sujeto político no sólo sueña con un mañana diferente del presente según ciertos valores culturales, sino que incrusta a ambos en una unidad homogénea y trascendental que incluye también al pasado. A partir de este momento, su consciencia como individuo se funde con la de la colectividad: pasado, presente y futuro sólo pueden asimilarse en un movimiento que, sin importar aún hacia dónde esté orientado, concierne a los miembros de la sociedad, una sociedad consciente de su relación con quienes los precedieron y con aquellos que los sucederán. Aron añade que “*La politique est à la fois l'art des choix sans retour et des long desseins. [...] Il n'est pas d'action instantanée qui n'obéisse à un souci lointain.*”⁴⁰

Triple historicidad de la consciencia política que corresponde a la triple exigencia de “*tendre vers un avenir que l'on ignore, recueillir un héritage, se situer dans un mouvement qui dépasse les individus*”⁴¹. La cuestión debe ser entendida como parte de una profunda polémica que tenía lugar en el periodo entreguerras. En el caso concreto de Francia, cientistas, racionalistas y pseudo-realistas se oponían al punto de vista sostenido por Aron. Los primeros asumían que la política era susceptible de ser objetivada conforme al modelo de las ciencias naturales. Los esfuerzos de quienes admitían tal punto de partida se encaminaban, ora hacia una ciencia de la sociedad, ora hacia la moral. El objetivo de ambos era proporcionar bases sólidas a las cuáles anclar la acción. Aron no estaba en contra de este cometido, pero no creía en la posibilidad de importar a la política -la actividad maniquea

⁴⁰ “La política es a la vez el arte de las elecciones sin retorno y de los grandes propósitos. No hay acción instantánea que no obedezca a algún deseo lejano...”. *Íbid.* p. 331.

⁴¹ “...tender hacia un porvenir que se ignora, recoger una herencia y situarse en un movimiento que sobrepasa a los individuos...”. *Íbid.* p. 332.

por excelencia- los esquemas de la técnica. La moral, por su parte, abría la peligrosa posibilidad del conformismo político; “... *a la rigueur, elle confirmerait des évidences communes, mais sans donner à personne les moyens de décider entre les partis.*”⁴²

Por otro lado, los racionalistas sostenían la idea de una sola vocación para todos los hombres, y en una imagen claramente influida por el dogma cristiano, asumían que ello conduciría en último término a su reconciliación. Dicho bosquejo se sustentaba en argumentos y ejemplos supuestamente racionales que ofrecían una imagen bondadosa del hombre. Sin embargo, este proyecto negaría todo valor y fin de la política. ¿Cuál sería el papel de la libertad del hombre dentro de un mundo cuyo destino está trazado de antemano? Falto de toda piedad, Aron refutaba que “...*c'est une illusion singulière, d'autant plus enracinée qu'elle résiste moins à l'examen, de supposer qu'à partir du désintéressement, de la générosité ou de la liberté, on arrive à composer, selon la raison, l'image d'une société conforme aux règles éternelles.*”⁴³

Los últimos adversarios a la idea de Aron se apoyaban, sorprendentemente, en la experiencia del pasado. Sin embargo, recurrían a él para buscar regularidades (que no dejaban de ser fragmentarias) o necesidades eternas. Pese a las críticas que sostenían en contra de racionalistas y moralistas por no extraer a la política de su dimensión ideal, su aproximación a los tiempos pretéritos no podía ser entendida como propiamente histórica -al menos no en el sentido aroniano que hemos descrito-. Su recurso a la temporalidad se daba en el marco de un intento por establecer una causalidad formal, la cual pasaría por alto (o incluso anularía) la imprevisibilidad y la capacidad de innovación de la acción, uno de los rasgos esenciales de la política. A propósito de esta idea, el autor del *Opio de los*

⁴² “...en última instancia, confirmaría evidencias comunes, pero sin proporcionar los medios para decidir entre los partidos...”. *Íbid.* p. 325.

⁴³ “...es una ilusión, tanto más enraizada que se presta menos al examen, el suponer que a partir del desinterés, de la generosidad o de la libertad, podamos llegar a conformar, según la razón, la imagen de una sociedad conforme a las reglas eternas...”. *Íbid.* p. 326.

*intelectuales precisaba que “Il est facile d'invoquer l'expérience, plus difficile de l'utiliser, plus difficile encore de l'oublier. Pourtant, l'action efficace, insoucieuse du destin, saisirait les occasions, capable d'embrasser les situations, faites d'éléments déjà vus, dans leur nouveauté.”*⁴⁴

A partir de esta última afirmación podemos concluir nuestro análisis sobre la historicidad de la consciencia política y dar paso a la segunda parte de nuestra exposición, la cual buscará precisar en qué medida la consciencia histórica está impregnada del carácter trascendental de aquella. La acción, precedida esencialmente por una elección que comunica a la decisión su carácter relativo, es histórica. Sin embargo, al mismo tiempo, Aron sostiene la capacidad del individuo para innovar, para reformar su tiempo. Surge la necesidad de interrogarnos sobre su rango de maniobra; es preciso, pues, que discutamos los alcances de la libertad que, al menos implícitamente, establecimos como condición inicial.

La consciencia política es la capacidad de los individuos para pensar su sociabilidad conforme a los valores de su preferencia; y la acción, su consecuencia, es el medio para concretar este proyecto. Ambas suponen cierta libertad para llevarse a cabo. En tanto que actor del cambio (o de la perpetuación) social, el individuo se convierte en sujeto. Ahora bien, la libertad a la que referimos es la de un individuo que, como hemos visto, es él mismo tan histórico como la sociedad en la que actúa. Y la historia tiene el efecto de relativizar tanto su actitud como el sentido de sus proyectos. En consecuencia, debemos juzgar los alcances de su libertad en términos históricos. Hablamos, por lo tanto, de una libertad histórica. Tal es el verdadero sentido del sujeto histórico al que hemos referido.

⁴⁴ “Es fácil invocar la experiencia, más difícil utilizarla, y más difícil aún, olvidarla. Sin embargo, la acción indolente con destino, comprendería las oportunidades, capaz de abarcar las situaciones, hechas de elementos ya vistos, en su novedad.”. *Ibid.* p. 327.

Pensada en sus extremos (acaso sea necesario recordar que nos hemos mantenido en todo momento dentro de los límites de lo fenoménico, es decir, dentro de los límites del ámbito de la consciencia), esta libertad resultaría imposible. Suponerla como indefinida equivaldría a afirmar que el individuo es capaz de evadir la fuerza de la historia; negarla en absoluto nos remitiría al determinismo. Ni una ni otra; la única naturaleza de la libertad histórica concebida por Aron es la dialéctica, porque *“Tout acte humain est choix entre des possibles, réponse sollicitée, mais non contrainte à une conjoncture: la suite des actes est intelligible sans être nécessaire.”*⁴⁵ Dialéctica que se expresa por partida triple: entre el pasado y el porvenir, entre el “yo” y los “otros”, entre el saber y el querer.⁴⁶

La primera de estas dialécticas es de suma importancia. El sujeto histórico que incrusta su presente en el pasado, busca, en primer lugar, dotar de valor a su propia existencia proyectándola hacia el porvenir. Por lo tanto, la consciencia histórica, unidad de implicación, no carece en modo alguno del carácter incondicional de la consciencia política (al igual que ésta no excluía a la temporalidad como rasgo esencial). El sujeto histórico también lo es político. Uno de los rasgos esenciales de la historicidad es, justamente, su vocación por el porvenir como forma de autodefinirse. Aron precisa que *“...el hombre es un ser histórico porque se define mediante un proyecto, y es a partir de esta categoría transcendental del historial como se comprenderá la historicidad del hombre...”*⁴⁷ Sujeto histórico y sujeto político no son dos facetas distintas del individuo en sociedad; son, en realidad, su esencia. Esencia que, sostenemos, bien podemos referir como el *ser-en-la-historia*.

⁴⁵ “Todo acto humano es elección entre posibles, respuesta solicitada pero no allanamiento a una coyuntura: la sucesión de los actos es inteligible sin ser necesaria.”. Aron. *L'Opium des intellectuels*. Op. Cit. p. 183.

⁴⁶ Aron. *Introduction a la philosophie de l'histoire*. Op. Cit. p. 335.

⁴⁷ Aron. *Lecciones sobre la historia*. Op. Cit. p. 118.

Nos encontramos ante uno de los objetivos cardinales de este trabajo: establecer el carácter esencial que, en la obra de Aron, define la relación entre la historia y la política. Proponemos, para tal cometido, el principio del “ser-en-la-historia”. Para su acuñación, nos hemos inspirado, evidentemente, en la noción de “ser-en-el-mundo”, traducción que hiciera José Gaos del *In-der-Welt-sein* heideggeriano.⁴⁸ Según lo estipulado páginas atrás, el trabajo de Heidegger, como el de Husserl y el de Aron, se habría también desarrollado en torno a una desformalización del principio fundamental de la fenomenología, distinguible por su carácter hermenéutico. La diferencia con Husserl se halla en que el yo, de entrada, no tiene sus vivencias a la vista, sino que las vive. Es este sentido, las vivencias permanecen, en el modo de acceso hermenéutico, vivencias vividas. Dicho de otra forma, se trata del modo de ser del yo en sus vivencias, y no de un yo como *ego*. Como consecuencia, “hay objetos que uno tiene, sino que se 'es' ”.⁴⁹ En la filosofía aroniana, la historia aparece como uno de estos objetos: el hombre, y esto lo hemos demostrado a lo largo de todo este capítulo, es, para Aron, su historia.⁵⁰

⁴⁸ Nos alejamos, por lo tanto, de autores que traducen *In-der-Welt-sein* como “estar-en-el-mundo” (cf. la traducción de *Ser y Tiempo* realizada por Jorge Eduardo Rivera), porque, creemos, la transitoriedad que implica “estar” deja de lado el carácter esencial que adquiere la existencia en el pensamiento de Heidegger.

⁴⁹ Martin Heidegger. *Briefe H-J*. p. 26. [Extracto del intercambio epistolar que el alemán sostenía con Karl Jaspers]. Citado en Ángel Xolocotzi. *Op. Cit.* p. 145.

⁵⁰ El “ser-en-la-historia” que proponemos está tan sólo inspirado en el “ser-en-el-mundo” heideggeriano (cuya definición reposa, hemos señalado, sobre una interpretación, entre otras posibles, del trabajo del alemán (cf. Cap. II, nota 48); no pretendemos que se trate de una analogía, pues ello supondría un examen pormenorizado del pensamiento del profesor de Friburgo que no tiene cabida en este trabajo, aun si de antemano sabemos que éste habría de confirmar un argumento medular de nuestra exposición: el vínculo esencial entre los hombres y su historia que emana de la existencia de los primeros en la segunda. La pertinencia del principio que formulamos, entonces, debe ser evaluada dentro de los límites del propio quehacer de Aron y del análisis que de él hemos efectuado. No sobra decir, sin embargo, que la relación establecida entre el pensamiento de ambos autores es por demás justificada. El francés conocía bien el trabajo de Heidegger incluso desde los días en que escribía sus célebres tesis doctorales; es más, en el *Ensayo sobre la teoría de la historia en la Alemania contemporánea*, definió la empresa del alemán en términos que resultan similares a los que hemos empleado para caracterizar el suyo: “*Ainsi le relativisme intégral est lié à la renaissance d’une philosophie. C’est par opposition à la phénoménologie de Husserl que se définit et se développe la philosophie historique. Et ces deux mouvements mènent également à Heidegger qui cherche à les unir, de manière à dépasser l’antinomie. La philosophie de l’homme historique nous élèverait au-dessus du relativisme de l’homme dans l’histoire.*” [“Así, el relativismo integral está ligado al renacimiento de una filosofía. Es por oposición a la fenomenología de Husserl que se define y se desarrolla

Por su parte, la relación entre el “yo” y los “otros” resulta evidente desde el momento en que establecemos que la consciencia política, *vivencia* individual de lo social, tiene como objeto a esa sociedad en la que también existen los demás hombres. Lo más importante de la sociabilidad es, justamente, la interacción en sus dos facetas. La relación entre todos los miembros de la colectividad no puede ser absolutamente armoniosa pues cada quien tiene una percepción distinta de lo que el grupo ha de ser. Por consecuencia, la política es esfuerzo por *imponer*, es terreno de conflictos. Y sin embargo, sería sumamente erróneo asumir que la libertad se consigue únicamente pugnando con los otros miembros del grupo pues los proyectos futuros implicados por la consciencia histórica sólo pueden concretarse mediante determinada participación *incondicional* de la colectividad. Y acaso, también mediante la política, el conjunto seguirá un único rumbo. Producto de esta compleja dialéctica que implica a unos y otros, no sólo los individuos son históricos, también lo son las sociedades. En una idea que retoma de Dilthey, Aron señala que “las sociedades históricas no son simplemente las que poseen un discurso acerca de su pasado o que tienen conciencia de la distinción entre el presente y el pasado, sino aquéllas que por esencia se definen mediante un proyecto, que tienen un proyecto.”⁵¹

Individuo y sociedad no pueden ser entendidos como esencialmente distintos; la tensión por el porvenir rompe una dislocación que no es sino virtual: “*La vie n'a pour essence et pour but la réconciliation totale, mais une action sans cesse renouvelée, un effort jamais*

la filosofía histórica. Y estos dos movimientos conducen igualmente a Heidegger quien busca unirlos, de manera tal que sobrepase la antinomia. La filosofía del hombre histórico nos elevaría por encima del relativismo del hombre en la historia.”]. Aron. *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*. Op. Cit. p. 290]. Su recurso al historial, “categoría trascendental que descubre en *Ser y tiempo*, para explicar el vínculo esencial entre la historia y la política a los oyentes de su cátedra de 1973, no fue, por lo tanto, casual (cf. Cap. II, nota 47).

⁵¹ *Ídem*.

*achevé. La nouveauté du devenir n'est pas que la forme élémentaire, pour ainsi dire de la condition de la liberté proprement humaine...*⁵²

Abordar la última de las dialécticas, la que concierne al querer y al saber, equivale a dilucidar la relación entre el pensamiento avocado a la acción y el pensamiento que busca la comprensión de lo social. Ya cuando hablamos de la consciencia histórica señalamos que ambos no se implican lógicamente. Todo ser en sociedad es un ser comprometido, no hay duda de ello: todos los hombres persiguen algo en la historia. Sin embargo, mientras no haya criterios para valorar los objetivos de los individuos, sus determinaciones quedan reducidas al relativismo, limitación nefasta cuando se asume como fracaso ineludible del entendimiento. Tolerar esta condición puede resultar relativamente intrascendente en ciertos niveles de la existencia, pero resulta sumamente peligroso cuando nos desplazamos al ámbito de la política. ¿Cómo discernir entre lo falso y lo verdadero, entre lo justo y lo vil, entre lo posible y lo utópico? Por lo tanto, el hombre que se quiere libre en los hechos habrá de recurrir forzosamente a la reflexión. La relación entre el *querer* y el *saber*, sin ser lógica ni esencial, es culminante del *ser-en-la-historia, existence qui agit, qui pense et se pense elle-même*.⁵³

⁵² “La vida no tiene por esencia ni por objetivo la reconciliación total, sino una acción reonvada sin cesar, un esfuerzo jamás terminado. La novedad del devenir no es mas que la forma elemental, por así decirlo, de la condición de la libertad propiamente humana.”. *Íbid.* p. 345.

⁵³ “...existencia que actúa, que piensa y que se piensa a sí misma.”. *Ídem.* p. 321.

III

La dimensión epistemológica

Il n'y a pas de formule qui fixe à l'avance les mouvements de l'ensemble, il n'y a pas de devenir fatal, même les lois traduisent des règles de succession fréquente, non des conséquences nécessaires. Les tendances de l'évolution, que nous nous flattons d'apercevoir, ne sont tout au plus que des schémas typiques qui laissent place à d'autres possibilités, pour les hommes à d'autres volontés..

Raymond Aron.⁵⁴

En la *Introducción a la filosofía de la historia* (1938), Raymond Aron concibió el saber sobre el pasado como emanado de aquel que los individuos formulan sobre sí mismos, correspondencia únicamente posible en el ámbito de la consciencia, es decir, en la dimensión fenoménica de la historia. Hasta el momento, el análisis de esta relación nos ha permitido establecer el vínculo esencial que se expresa, en la obra del francés, entre el pensamiento y la acción de los hombres en la historia, lo cual hemos denominado el *ser-en-la-historia*. En este tercer capítulo nos ocuparemos de las implicaciones epistemológicas ya anunciadas de este principio, para lo cual convendrá, como hiciera el propio Aron en la década de los años setenta, dejar de lado la asociación que lo funda y asumir que no existe afinidad entre “la percepción del actor histórico o del sujeto histórico contemporáneo, por una parte, y la reconstrucción que hace el historiador de los acontecimientos del pasado, por la otra.”⁵⁵

⁵⁴ “No existe fórmula que fije de antemano los movimientos del conjunto, no existe un porvenir fatal, aún las leyes traducen reglas de sucesión frecuente, no consecuencias necesarias. Las tendencias de la evolución, que nos vanagloriamos de percibir, no son más que esquemas típicos que dejan lugar en la realidad a otras posibilidades, en el caso de los hombres, a otras voluntades...”. Aron. *L'Opium des Intellectuels*. Paris. Calmann – Lévy. 1955. p. 263.

⁵⁵ Raymond Aron. México. *Lecciones sobre la historia*. Fondo de Cultura Económica. 1996. p. 80. La distinción, en las obras tardías de Aron, adquiere un matiz que va más allá del carácter analítico que asumimos en nuestra exposición. La asimilación hecha por los existencialistas de la historia vivida con la historia aprendida, motivó que, en sus cátedras de los años setenta, el francés estableciera con ahínco su diferencia, idea contradictoria con lo estipulado en las tesis doctorales de 1938, que, de hecho, fundaban la posibilidad del conocimiento histórico en la analogía fenoménica de ambas experiencias. Ahora bien, creemos que acentuar la tensión entre las dos etapas de la reflexión epistemológica de Aron provocaría una imagen endeble del arsenal heurístico y hermenéutico que nos legó. Por otra parte, la incongruencia compete únicamente al ámbito epistémico del saber histórico, y, como veremos a lo largo del capítulo, se traduce en resultados que en nada afectan el aspecto medular de la dimensión epistemológica de la *filosofía de la decisión*, a saber, el relativismo histórico del conocimiento sobre el pasado. Por todo ello, la contradicción será, en este trabajo, expuesta antes que analizada en profundidad.

Puesto que uno de los rasgos esenciales de la consciencia histórica de las sociedades occidentales modernas ha sido su intención por hacer de la labor del historiador un producto científico, cabe preguntarse hasta qué punto puede el estudioso del pasado desprenderse de su subjetividad presente para generar un saber rigurosamente objetivo. Tal cuestionamiento se transformó, en la obra de Aron, en la determinación de los límites del conocimiento histórico. Del resultado de tal empresa nos ocuparemos en este capítulo, lo cual no sólo nos permitirá caracterizar la singularidad de la objetividad histórica tal como Aron la entendió, sino también analizar en profundidad la compleja relación con la filosofía que le atribuyó. En conjunto, ambos aspectos nos servirán para comprender mejor la postura del francés en torno a una tercera cuestión: la viabilidad de una política con carácter científico fundada sobre el examen de la experiencia pretérita. Todo ello con el fin de exponer cómo, desde la perspectiva del autor del *Opio de los intelectuales*, la reflexión no excusa a los hombres de la decisión.

1. Los límites del conocimiento histórico: la *disolución del objeto*

La historia científica supone, en el sujeto histórico, un estado posterior a la simple *vivencia de la historia*. En las *Dimensiones de la consciencia histórica*, Aron señala que “*La science historique commence [...] en réagissant contre les transfigurations imaginatives du passé...*”⁵⁶, de lo cual podría deducirse que es su vocación por un conocimiento fidedigno de los hechos pretéritos lo que en principio la distingue. La manera o las condiciones en que este

⁵⁶ “La ciencia histórica comienza [...] reaccionando contra las transfiguraciones imaginativas del pasado.” Raymond Aron. *Les Dimensions de la consciences historique*. Paris. Plon. 1961. p. 7.

cometido puede llevarse a cabo conforme a criterios de validez científica fueron el tema que ocupó a los pensadores del *historicismo alemán*, savia filosófica que nutrió el pensamiento aroniano incluso desde los años previos a su estadía en aquel país durante la década de 1930. Conscientes de las consecuencias para el sujeto de la *existencia en la historia*, y recurriendo a la teoría hermenéutica, estos autores intentaron aplicar a la ciencia histórica un análisis semejante al que Kant había efectuado a las ciencias de la naturaleza (motivo por el cual también suele emplearse el término de “neokantianos” para referirse a ellos), esfuerzo que constituyó una auténtica *crítica de la razón histórica*. Lo que Aron aporta al tema es esencial para comprender la manera en que concibe la relación entre la historia y la política. Vayamos por partes.

La noción de *razón histórica*, según Aron, puede interpretarse en tres sentidos distintos. En primer lugar, podríamos suponer la existencia de una razón común a todos los hombres, capacidad de entendimiento que se perfeccionaría a cada instante conforme la cultura, la ciencia y la técnica progresan (un progreso concebido como lineal). En este caso, el adjetivo “histórico” simplemente subrayaría el carácter progresivo-temporal del discernimiento humano. Por otro lado, podríamos imaginar al devenir histórico como teleológico, pensar que persigue un propósito racional y emplear el término para aludir a la realización de tal finalidad. En estos términos, tildaríamos a la historia de “razonable” al suponer que su desenvolvimiento se cumple conforme a un cometido previsto de antemano. Sin embargo, es una tercera acepción la que emplearemos en este apartado. Los neokantianos entendían por *razón histórica* a la *raison qui s'applique à la connaissance du passé*, o sea, a la facultad epistémica que el saber histórico implica.⁵⁷

⁵⁷ Raymond Aron. *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*. Paris. Vrin. 1938. p. 17.

Con base en el examen de dicha forma de conocimiento, los historicistas alemanes pretendieron fundar la objetividad universal de la historia, una ciencia cuyo objeto es claramente distinto al de sus homólogas naturales. Partían de ciertas premisas que ya mencionamos cuando describimos el *ser-en-la-historia*, tales como la existencia del individuo en sociedades que cambian, la presencia en el espíritu de los hombres del patrimonio histórico-cultural de su colectividad y la capacidad para auto-definirse en semejantes circunstancias. Sobre estos cimientos edificaron una perspectiva hermenéutica de la historia, estableciendo que “...el pasado que intentamos reconstruir o reanimar tan sólo existe para nosotros por las huellas que ha dejado, por los monumentos que edificaron quienes nos precedieron o por las obras por medio de las cuales expresaban su pensamiento.”⁵⁸

Por todo ello, podemos afirmar que estudiar la historia equivale a interpretar: “Interpretar los lenguajes que escribieron los hombres del pasado o interpretar las obras o los monumentos que nos dejaron; todo conocimiento histórico es un conocimiento del hombre por el hombre...”⁵⁹ Surgen entonces las dificultades del sujeto cognoscente y de la relatividad histórica del propio conocimiento histórico, “Porque el intérprete, el historiador, pertenece a su vez a una época diferente de la que estudia; lleva en sí mismo el espíritu de su tiempo... ¿acaso la historiografía o el conocimiento histórico no es histórico a su vez?”⁶⁰

La cuestión para los neokantianos se reducía a la precisión de los fundamentos mediante los cuales este conocimiento interpretativo podría poseer validez universal. Las tentativas de respuestas fueron diversas, oscilando entre las alternativas que destacaban las peculiaridades del sujeto y aquellas que enfatizaban las del objeto. Sin embargo, de acuerdo con Aron, la crítica de la *razón histórica* fracasó. Los filósofos historicistas no fueron capaces

⁵⁸ Aron. *Lecciones sobre la historia. Op. Cit.* p. 33.

⁵⁹ *Ídem.*

⁶⁰ *Íbid.* p. 34.

de demostrar un conocimiento histórico puramente objetivo habiendo enfatizado el papel del historiador en la reconstrucción de la experiencia histórica y conduciendo, con ello, a la relatividad de la verdad histórica. En el *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, nuestro autor concluía que “*On ne parvient pas à démontrer, par la réflexion transcendantale, la vérité supra-historique de la science du passé, car cette vérité est solidaire de la vérité morale et culturelle, en un mot de la vérité philosophique.*”⁶¹

Bien conocido es el papel de Aron como difusor de estas ideas propiamente germánicas en Francia⁶²; sin embargo, el historicismo fue tan sólo el punto de arranque para una reflexión que se prolongó durante cuarenta años por un rumbo propio. Considerado en su conjunto, el trabajo de Aron sobre la objetividad de la historiografía representa una rectificadora crítica de la razón histórica que constituye el soporte epistemológico de su *filosofía de la decisión*, esa manera tan peculiar en que, sostenemos en este trabajo, entendió la relación entre la historia y la acción. Desglosemos sus principales rudimentos.

Aron admite el carácter *histórico* de la historiografía, pero modifica las condiciones iniciales del planteamiento neokantiano sustituyendo al sujeto trascendental de éste último por uno histórico, idéntico al que definimos ya en el segundo capítulo. Un sujeto que no sólo hace su historia en la incertidumbre de la acción sino que también la aprende. En tales circunstancias, la única cuestión válida sobre la objetividad de la historia no es la determinación de sus fundamentos, sino la de sus límites, idea presente ya en Weber, quien se interrogaba “*Non pas « à quelles conditions la science historique est-elle valable universellement », mais « quelles parties de la science historique sont valables*

⁶¹ “No se logra demostrar, mediante la reflexión trascendental, la verdad supra-histórica de la ciencia del pasado, porque esta verdad es solidaria de la verdad moral y cultural, en una palabra de la verdad filosófica.”. Aron. *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*. op. Cit. p. 290.

⁶² cf. Henri-Irénée Marrou. “Tristesse de l'historien” en *Vingtième siècle. Revue d'histoire*. Vol. 45. no. 45. 1995. p. 109- 132. consultado en http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xxs_0294-1759_1995_num_45_1_3388.

*universellement? »*⁶³ Aron transformó esta pregunta en un proyecto de trabajo que buscaba el discernimiento entre los procedimientos del historiador rigurosamente objetivos, sometidos a las reglas de la lógica y de la probabilidad, y los pasos subjetivos que expresan una individualidad o época.⁶⁴

Es menester precisar que Aron efectuó su análisis en torno a la historia política o narrativa motivado por tres consideraciones.⁶⁵ Primero, porque este tipo de historiografía es auténtica “política retrospectiva” que reconstituye lo que ocurrió al nivel de quienes tomaron las decisiones, sin menospreciar el rol de los personajes y de los accidentes. Después, porque la historia política, señalaba, intenta comprender la manera en que los hombres vivieron su condición, erigiéndose como un esfuerzo por comprender la condición histórica y política de las personas. Finalmente, porque la historia narrativa hace justicia a la importancia de los acontecimientos dentro del movimiento histórico. Individualmente y en su conjunto, estos tres rasgos de la historia narrativa sirven para evidenciar la esencia histórico-política de los hombres (el sustento de la *filosofía de la decisión*), cometido que no es posible llevar a cabo mediante la abstracción de la historiografía que cuantifica y construye estructuras. Al respecto, y tomando como ejemplo a la primera guerra mundial, apuntaba que

Quienes tienen una visión contingente de la historia se interesan más por el relato de las últimas semanas anteriores a 1914, pues piensan que el hecho de que la guerra haya tenido lugar en 1914, y no en 1915 ni en 1917, pudo acarrear resultados considerables. Dicho de otra forma tales sujetos se interesan en la manera en que los hombres viven y hacen la historia sin preverla; se interesan en el relato de los acontecimientos, porque el relato de los acontecimientos que conducen a la guerra nos sitúa en presencia de la historia vivida, mientras que cuando se nos dice que los conflictos económicos volvieron inevitable la guerra de 1914,

⁶³ “No «¿en qué condiciones la ciencia histórica es válida universalmente?», sino «¿qué partes de la ciencia histórica son válidas universalmente?»”. *Ibid.* p. 293.

⁶⁴ Lo cual, por supuesto, era un ataque frontal contra la ciencia positivista y su ilusión de una historiografía objetiva conforme al modelo de las ciencias naturales, aún muy en voga en Francia durante la década de 1930. Cf. Aron. *Introduction à la philosophie de l'histoire. Op. Cit.* p. 111.

⁶⁵ Aron. *Les cours du Collège de France. Op. Cit.* p. 262.

estamos en plena abstracción. Esto será verdadero o falso, pero suponiendo que sea verdadero, estamos en relaciones macrohistóricas que hacen abstracción de la manera en que los hombres vivieron, actuaron, desearon, sufrieron, pensaron los acontecimientos; ésta es la razón por la que siempre he tenido dudas con respecto a aquellos historiadores que piensan convertirse en sabios cuando hacen abstracción de los detalles de los acontecimientos, y que creen que la historia de la secuencia de los precios del bistec a partir de 1950 es mucho más interesante que el relato de las revoluciones.⁶⁶

Contundente observación que debemos entender, ante todo, como una apología por la historia narrativa frente al desdén de que fue objeto por parte de la hegemónica escuela de Annales durante décadas. En realidad, nuestro autor no imagina a ambas como esencialmente incompatibles o en conflicto; por el contrario, se trata simplemente de dos perspectivas diferentes a elegir según sean los propósitos del historiador. Sin duda, Aron habría suscrito las siguientes palabras del célebre historiador Henri-Irénée Marrou:

Mi manera de exponer las cosas será tranquila y moderada: la filosofía de la historia se ha presentado, con demasiada frecuencia hasta ahora, de una forma polémica y agresiva (crítica de la que no exceptúo mis anteriores escritos sobre el tema); sin duda, había tiranías por abatir y puertas por derribar; ahora el camino está libre... No buscaré ni lo patético ni lo paradójico: de uno y otro se ha hecho un abusivo uso (el existencialismo ha puesto de moda un *pathos* a ultranza, que pone en peligro la seriedad misma del pensamiento); me considero demasiado fiel a la tradición humanista como para desear que la filosofía prescindiera de las Musas, pero la Musa filosófica debe ser una virgen de estilo severo, que no abuse del *make-up*.⁶⁷

⁶⁶ *Ibid.* p. 195.

⁶⁷ Henri-Irénée Marrou. *El conocimiento histórico*. Barcelona. Idea Books. 1999. p. 20. No olvidemos que Marrou fue uno de los pocos (quizá el único) historiadores franceses que reconocieron la valía de la filosofía de la historia aroniana desde sus primeras etapas. A propósito del impacto de ésta en el ámbito intelectual francés, comentaba que "Hubo que esperar hasta 1938 para que, merced a las dos resonantes tesis de Raymond Aron, la filosofía crítica de la historia fuera por fin integrada a la cultura francesa." Marrou. *Op. Cit.* p. 19.

Hecha esta remarca, podemos ahora sí desglosar el análisis de la objetividad histórica emprendido por Aron fijando nuestra atención en tres aspectos íntimamente vinculados: la comprensión, la narración y la explicación. De acuerdo con un principio kantiano, todo conocimiento científico posee el carácter de ser reconstrucción de lo real y no reproducción o reflejo, y por definición es selectivo y parcial⁶⁸. A partir de él, Aron postula la *dissolution de l'objet* (la disolución del objeto), noción medular en su filosofía crítica de la historia indispensable para comprender la naturaleza comprensiva del saber histórico. Con ella, intenta evidenciar que

Il n'existe pas une réalité historique, toute faite avant la science, qu'il conviendrait simplement de reproduire avec fidélité. La réalité historique, parce qu'elle est humaine, est équivoque et inépuisable. Equivoques la pluralité des univers spirituels à travers lesquels se déploie l'existence humaine, la diversité des ensembles dans lesquels prennent place les idées et les actes élémentaires. Inépuisable la signification de l'homme pour l'homme, de l'oeuvre pour les interprètes du passé pour les présents successifs⁶⁹

Por oposición a la naturaleza, que es explicada, la historia es comprendida, afirmaba Dilthey. Aron convino en lo segundo con el alemán, pero se procuró una idea propia de la comprensión que actualizaría durante su longeva trayectoria intelectual y que terminaría por vincular a ambas operaciones. Ya en la *Introduction à la philosophie de l'histoire* oponía al sentido diltheyano de la comprensión (en el cual ésta aparecía simplemente como el acto por el cual se pasa del signo a la cosa significada) una definición más amplia señalando que “...nous parlons de compréhension lorsque la connaissance dégage une signification qui,

⁶⁸ Aron. *Ibid.* p. 129.

⁶⁹ “No existe una realidad histórica, completamente dada antes de la ciencia, que convendría simplemente reproducir con fidelidad. La realidad histórica, porque es humana, es equívoca e inagotable. Equívocos la pluralidad de los universos espirituales a través de los cuales se despliega la existencia humana, la diversidad de los conjuntos dentro de los cuales tienen lugar las ideas y los actos elementales. Inagotable la significación del hombre para el hombre, de la obra para los intérpretes, del pasado para los presentes sucesivos.”. Aron. *Introduction a la philosophie de l'histoire. Op. Cit.* p. 120

immanente au réel, a été ou aurait pu être pensée par ceux qui l'ont vécue ou réalisée."⁷⁰

Afirmación que también puede ser expresada en términos fenomenológicos : comprender es “..saisir le sens d'un acte ou d'un fait historique, [...] c'est retrouver les contenus intentionnels de les expériences vécues [par les acteurs].”⁷¹

Ahora bien, para que el intérprete pueda efectivamente acceder a estos sentidos vividos por los hombres del pasado es necesaria una cierta comunicación entrambos. Ella sólo es posible gracias a la existencia de una comunidad equivalente a la idea de la *historicidad del espíritu*, especie de lenguaje compartido que a partir de este momento designaremos con el término diltheyano de *espíritu objetivo*⁷². El hombre vive rodeado de restos del pasado que restituyen cierta presencia a quienes no son más, pues las maneras de pensar y de actuar características de una sociedad, las representaciones jurídicas, filosóficas y religiosas, son parte de un patrimonio cultural que la historia ha depositado en cada uno de nosotros. A partir del reconocimiento de estos rasgos comunes, de su transposición a los acontecimientos pasados y siempre cauteloso del anacronismo, el historiador puede restituir el sentido a las acciones y obras de los sujetos históricos.

De este modo es posible desplazarse del conocimiento de sí al conocimiento de los otros, del reconocimiento de mi historicidad al de la historia de aquellos que estuvieron antes de mí. Por otra parte, si bien es cierto que para la comprensión de las acciones de terceros el intérprete parte del conocimiento de sí, Aron recuerda que la relación entre ambos es

⁷⁰ “Hablamos de comprensión cuando el conocimiento deriva una significación que, inmanente a lo real, fue o habría podido ser pensada por aquéllos que la han vivido o realizado...”. *Ídem*.

⁷¹ “Comprender el sentido de un acto o hecho histórico, es encontrar los contenidos intencionales de las experiencias vividas [por los actores].”. Aron. *Dimensions de la conscience historique. Op. Cit.* p. 17.

⁷² En la *Estructuración del mundo histórico*, de 1910. Dilthey retoma la “feliz y profunda” noción originalmente acuñada por Hegel y la desliga de la idea del *espíritu*. Se trata de la objetivación de la vida, no de de una etapa en el desarrollo del espíritu a medio camino entre la fase *subjetiva* y la *absoluta*. Al ponerse en lugar de la razón universal de Hegel la vida en su totalidad, la vivencia, la comprensión, la conexión histórica de vida, el poder de lo irracional en ella, surge el problema de cómo sea posible la ciencia de la historia. Para Hegel no existía este problema; nosotros, en este trabajo, lo abordaremos con profundidad en el tercer capítulo. cf. Dilthey. *Dos escritos sobre hermenéutica: el Surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid. Ediciones Istmo. 2000. p. 221.

dialéctica. También por el conocimiento de los otros me conozco a mí mismo. Y puesto que la historia es el intento de una sociedad para conocer a sus antecesores, también es una forma en que ésta se conoce a sí misma.

Es en la década de 1970 cuando Aron retoma el problema epistemológico de la historia- ciencia, confrontando las tesis de raigambre historicista esbozadas en la *Introduction à la philosophie de l'histoire* (descritas líneas arriba) con la filosofía analítica anglosajona de Arthur C. Danto y Morton White. El encuentro, en apariencia conflictivo, sirvió al francés para hacerse del utillaje conceptual necesario para aproximarse desde una perspectiva lógica al problema de la comprensión histórica; considerado a la luz del conjunto de su itinerario intelectual, me parece la verificación de la pertinencia de las ideas descritas en 1938.

De arranque, para superar el relativismo en que incurre la teoría diltheyana del *verstehen* (comprensión) -cimentada sobre la noción subjetiva de la *vivencia*-, precisa que es necesario dejar de lado la empatía (*Einfühlung*) que ésta presupone entre el sujeto y el objeto. La comunidad existente entrambos no es afectiva (o al menos no debería de serlo en el caso del intérprete que busca la verdad) sino más bien intelectual. Es necesario partir de la premisa de un sujeto racional que actúa persiguiendo ciertos fines, más acorde no sólo con el sujeto histórico como tipo ideal, sino también con la experiencia cotidiana. La restitución del sentido de un acontecimiento se convierte, entonces, en la reconstitución de la lógica de la conducta del actor, en la determinación de sus intenciones, en la precisión de lo que Popper había llamado la *lógica de la situación*.⁷³

A partir de estos hechos llevados a cabo de manera deliberada por el actor, los microacontecimientos intencionales, Aron se desplaza hacia el problema de la cientificidad de

⁷³ Aron. *Lecciones sobre la historia*. p. 185. Para Popper, la lógica situacional es un tipo de metodología basada en explicaciones detalladas de las condiciones iniciales (análisis de la situación social: contexto y sujetos), la elaboración de modelos teórico-prácticos y la consideración del principio de racionalidad. Cf. Karl Popper. "Reflexiones sobre historia y política" en *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica S.A. 1994. p. 133 – 277.

la explicación histórica en dos direcciones: primero, la cuestión de la narración como rasgo esencial del conocimiento histórico; segundo, el asunto de la objetividad de las conexiones entre los acontecimientos ofrecidas como respuestas.

En lo referente a la narración⁷⁴, Aron señala (retomando a Arthur C. Danto) que todo relato en cuanto tal, que todo discurso histórico que haga justicia a dicha denominación, implica ya un mínimo de explicación o de interpretación inserto en el discurso mismo. Tal como lo concibieron los griegos, el relato reposa sobre el ordenamiento de los acontecimientos en una continuidad temporal, secuencia que dota a éstos de un significado puntual.

Por su parte, el asunto de la objetividad efectiva con que el historiador puede proceder a establecer conexiones entre los hechos que estudia, vincula al mecanismo de la comprensión y a la narración. Puesto que la explicación de un acontecimiento consiste en la elucidación de sus antecedentes, es evidente que comprender ya es explicar; se trata, en tales términos, de una *explicación comprensiva*. En el caso de la historia política, una explicación comprensiva que se expresa en un relato. Aron se topa con el problema de incrustar tal conclusión en el modelo clásico de la ciencia, que, por definición, se ocupa de fenómenos susceptibles de expresar un cierto grado de necesidad: “está claro que el discurso del historiador tan sólo llega a ser científico en la medida en que existe una relación más o menos necesaria, o por lo menos inteligible, entre los acontecimientos que se narran y sus antecedentes.”⁷⁵

⁷⁴ Para Aron, no hay diferencia lógica entre los términos “narración” y “relato”. Ambos implican temporalidad y significación, por lo que en este contexto no cree necesario distinguirlos. Cf. Aron. *Lecciones sobre la historia*. Op. Cit. p. 178.

⁷⁵ *Íbid.* p. 135.

La paradoja remite a la controversia Hempel-Dray en torno a la explicación comprensiva en las ciencias sociales⁷⁶. De acuerdo con el modelo de Hempel (o deductivo), sólo habría explicación científica en la medida en que la relación entre los acontecimientos singulares puede deducirse de una proposición general. En cambio, en el modelo propuesto por Dray (o racional), se estipula que un acontecimiento es explicado cuando se logra comprender el objetivo previsto por el actor y se aclara el medio elegido en función de éste. El primero establece identidad entre la historia y las ciencias naturales; el segundo, la especificidad humana del conocimiento histórico.

La contribución de Aron al problema estuvo encaminada a subrayar el carácter incierto de la existencia histórica del hombre, particularmente la naturaleza potestativa de la *acción*, o sea, los fundamentos de su *filosofía de la elección*. Su modelo de la *comprensión intelectual* estaba asociado de manera evidente con el modelo de Dray, pero pensaba que éste se equivocaba cuando quería encontrar necesidad en la racionalidad. Por el contrario, sostenía que "...la explicación de una conducta por las intenciones del agente permite comprender su conducta sin que por ello se descubra que el agente no hubiera podido proceder de otra manera; siempre se descubre que hubiera podido actuar de otra manera."⁷⁷

Llegamos, de nueva cuenta, a la interrogación sobre la objetividad de esta historia narrativa planteada páginas arriba, o, en términos de Aron, a la tarea de estipular cuáles son sus procedimientos capaces de expresar dicha cualidad. La réplica de nuestro autor, como en muchos otros asuntos, es parecida a la de Weber, quien sostenía que mientras las fases correspondientes a la selección ("selección" del tema, de las fuentes, etcétera) poseían el mismo carácter arbitrario que los valores del historiador, el establecimiento de los nexos

⁷⁶ Carl Gustav Hempel (1905 – 1997) y William H. Dray (1921), filósofos lógicos cuyas posturas opuestas en torno al carácter de la explicación en ciencias sociales causaron que la comunidad académica se escindiera mostrándose a favor de uno u otro.

⁷⁷ Aron. *Lecciones sobre la historia*. Op. Cit. p. 153.

entre los acontecimientos es enteramente susceptible de llevarse a cabo con rigor científico conforme a criterios de probabilidad.

Por su parte, basado en la noción del *microacontecimiento intencional*, Aron precisa que, aunque la explicación comprensiva no manifiesta una causalidad necesaria entre los elementos que vincula conforme al modelo de las ciencias naturales, sí expone una inteligibilidad acorde a los parámetros de la lógica, cualidad que podría teorizarse con el modelo del silogismo práctico formulado por Georg Henrik Von Wright enunciado mediante la siguiente fórmula⁷⁸:

**Premisa mayor.* El actor *A* tiene la intención de originar el estado de cosas *B*

**Premisa menor.* *A* piensa que no puede provocar *B* a menos que haga *a*

**Conclusión.* Por lo tanto, *A* se decide a hacer *a*.

Aron sostiene al mismo tiempo que, “en la medida en que la historia es conocimiento, es conocimiento por reconstrucción, y tal reconstrucción no es posible sin conceptos.”⁷⁹ Conceptos cuya función no se reduce, evidentemente, a una mera función nominalista, sino que representan valiosas herramientas heurísticas para la praxis objetiva del historiador. Basta nombrar ejemplos como el de “revolución” o “evolución” para percibir que, en base al consenso de la comunidad científica, tales utensilios desarrollan a lo largo del tiempo una cierta autonomía intelectual a la subjetividad del estudioso del pasado.

La evidencia de la inteligibilidad del microacontecimiento no reposa únicamente sobre su carácter lógico formal o en la experiencia cotidiana (los elementos del sentido común) que supone incorporar, sino que se apoya en nociones de carácter hipotéticamente universal fundadas en la observación de ciertas regularidades existentes en la realidad socio-histórica,

⁷⁸ *Íbid.* p. 163.

⁷⁹ *Íbid.* p. 331.

tales como las leyes en la historia, las proposiciones disposicionales y las proposiciones probabilistas.⁸⁰ En relación a la primera de estas ideas, señala que, en efecto, no es difícil encontrar o establecer leyes en la historia; por ejemplo, las leyes macropolíticas propias a un determinado sistema internacional o las leyes de la economía capitalista. Se trata de proposiciones que establecen, con mayor o menor grado de certeza, generalidades sobre ciertos fragmentos de la sociedad. Por su parte, las proposiciones disposicionales aluden a la reacción prevista de un actor frente a determinadas circunstancias (tal es el caso de “la madre, que, encolerizada, abofetearía al hijo”). Finalmente, las proposiciones probabilistas, como su nombre lo indica, determinan el efecto más viable, entre otros posibles, de una coyuntura dada (por oposición a las afirmaciones disposicionales, no se refieren al comportamiento o conducta de los sujetos).

En base a estos tres recursos – la inteligibilidad lógica, los conceptos, las proposiciones sobre las regularidades empíricas de la realidad social –, el historiador procede a la *edificación del mundo histórico*, o sea, a la “elaboración de los conjuntos o de los sistemas gracias a los cuales podemos a continuación hacer un relato...”⁸¹ En otras palabras, el historiador procede a elaborar una explicación que será objetiva en la medida en que los tres elementos señalados lo sean.

¿Es esta objetividad, particular porque implica tan sólo inteligibilidad, condición suficiente para postular la cientificidad de la historia? Aron argüiría que

[...] la respuesta depende de la manera en que esté formulada la pregunta. Si recurrimos a la práctica de los historiadores, comprobaremos, al mismo tiempo, los avances logrados en el descubrimiento de los hechos –avances comparables a los que se han logrado en las demás ciencias– y la renovación de la curiosidad, de los conceptos y de las interpretaciones. Según el contenido propio que se se atribuya a la

⁸⁰ *Íbid.* p. 148.

⁸¹ *Íbid.* p. 325. “Edificación del mundo histórico “que no debe, forzosamente, limitarse al relato. Por el contrario, Aron señala que bien puede engendrar una explicación conforme a modelos, más abstracta.

ciencia histórica, ésta nos parecerá más o menos alejada del modelo ideal de la ciencia objetiva, universalmente válida.⁸²

En efecto, la historia narrativa no es capaz de exponer relaciones causales de la misma índole que las ciencias naturales sin que esto sea suficiente para descalificarla como científica. Por el contrario, ha adquirido esta calidad paulatinamente, mediante la paciente labor de los historiadores que refinan progresivamente sus metodologías y demás herramientas de que disponen. Pero sobre todo, por concienciación de que la objetividad que le es asequible tiene un carácter hipotético (pues reposa sobre las hipótesis formuladas por el propio historiador) que se traduce en una perspectiva siempre parcial (ningún relato agota la diversidad de perspectivas pertinentes en torno a un mismo objeto). No obstante, nos recuerda Aron, de ello no debe colegirse el *relativismo histórico* (“que significaría que sólo hay verdad en relación con cierta persona”⁸³), sino la necesidad de una reflexión crítica que haga del reconocimiento de los límites del conocimiento histórico la superación de la historicidad de nuestro entendimiento.

2. La filosofía crítica de la historia

La oposición entre las filosofías tradicional y moderna de la historia ha servido, hasta ahora, para evidenciar la antinomia existente entre las teleologías del devenir humano y las teorías lógicas sobre el conocimiento del pasado. Nos ocuparemos ahora de demostrar cómo, para Aron, la distinción no se produce de manera inmediata en la realidad concreta propia del

⁸² *Íbid.* p. 398.

⁸³ *Íbid.* p. 332.

ser-en-la-historia, sino que representa una tarea que debe efectuarse a cada momento con el esfuerzo de la reflexión racional.

¿Cuál es la función de una filosofía moderna de la historia? ¿Cómo persiste la filosofía de la historia en las sociedades industriales? ¿Qué es lo que realmente pone en juego la citada distinción? Nuestra exposición estará orientada a establecer las respuestas de Aron a tales interrogaciones.

En la sección anterior, definimos a la historia científica como una reacción en contra de las transfiguraciones imaginativas del pasado. Sin embargo, Aron nos indica que la dialéctica no se detiene ahí: un tercer momento de la reflexión es inminente, “...*celui de la réflèxion critique, qui ne rejette pas l'effort scientifique comme celui-ci rejette la complaisance mythologique, mais qui en détermine les limites et la valeur propre...*”⁸⁴ Esfuerzo que equivale a una filosofía moderna de la historia en el sentido que, retomando a Collingwood, hemos adoptado en este trabajo (cf. Nota 27 cap. I).

Ahora bien, explicar la filosofía moderna de la historia por la dialéctica entre el conocimiento científico del pasado y la reflexión de segundo grado que lo legitima, expresa su naturaleza formal mas no así su origen en la historia filosófica ni menos aún sus implicaciones concretas.⁸⁵ La dilucidación de estos dos aspectos nos permitirá comprender mejor la íntima relación entre las dos funciones que Aron le atribuye.

Sobre el neokantismo alemán, primer ejemplo cabal de un esfuerzo de esta índole, Aron señala que “...*le relativisme intégral est lié à la renaissance d'une philosophie. C'est par*

⁸⁴ “...aquel de la reflexión crítica, que no rechaza el esfuerzo científico como éste rechaza la complacencia mitológica, pero que determina el valor propio de aquél...”. Aron. *Dimensions de la conscience historique. Op. Cit.* p. 8.

⁸⁵ En lo referente a la explicación sobre sus orígenes correspondiente a la parcela de la historia intelectual, debe mencionarse la profesionalización de la labor del historiador dentro del Imperio Alemán, fenómeno que se propagaba en recintos universitarios como el de Gotinga.

*opposition à la phénoménologie de Husserl que se définit et se développe la philosophie historique*⁸⁶ en un intento por universalizar la objetividad asequible al historiador conforme al modelo de la ciencia positiva. Sin embargo, al partir los historicistas de una noción trascendental del sujeto, lo que debía ser una crítica de la razón histórica se convirtió en una crítica histórica de la razón, como queda establecido en el *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne Contemporaine*.⁸⁷

En cambio, lo que sí lograron los neokantianos fue dotar de legitimidad a la existencia de la filosofía de la historia en la concepción moderna del término. Dilthey señalaba que "... el cometido supremo de una crítica de la razón histórica consiste en valorar en toda su fuerza el poder de esta. Lo que Kant ha hecho negativamente, debe hacerse positivamente: desvincular de la metafísica el saber que el hombre tiene de sí mismo y hacerlo valer en toda su fuerza positiva"⁸⁸. Objetivo que los historicistas conseguirían esgrimiendo la reflexión de la escuela histórica (particularmente la que se encontraba en los trabajos de Ranke y de Droysen) sobre la metodología contra la metafísica y la teleología que caracterizaban a la filosofía hegeliana. "*C'est, en effet, par l'intermédiaire de la méthodologie que la philosophie de l'histoire, condamnée par le positivisme dans la deuxième moitié du XIXe siècle, a reconquis le droit à l'existence*"⁸⁹, concluye Aron.

Como quedó estipulado en el primer apartado de este capítulo, Aron transformó el intento neokantiano por universalizar el conocimiento histórico en la determinación de sus límites auténticos, argumentando que

⁸⁶ "...el relativismo integral está ligado al renacimiento de una filosofía. Es por oposición a la fenomenología de Husserl que se define y se desarrolla la filosofía histórica...". En Aron. *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*. Op. Cit. p. 290.

⁸⁷ *Íbid.* p. 25.

⁸⁸ Citado en Eugenio Imaz. "Prólogo". En Wilhelm Dilthey. *El mundo histórico*. México. Fondo de Cultura Económica. 1944. p. XV.

⁸⁹ "En efecto, es por medio de la metodología que la filosofía de la historia, condenada por el positivismo en la segunda mitad del siglo XIX, ha reconquistado el derecho de existir.". Aron. *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*. Op. Cit. p. 9.

il n'existe pas de science historique dont la validité s'impose de manière aussi indiscutable que celle de la physique newtonienne s'imposait aux yeux de Kant. La critique de la raison historique doit donc être, comme le pensait Simmel, plus descriptive que constructive, plus phénoménologique que logique. Elle n'a pas à déduire une universalité admise par postulat, mais à reconnaître l'objectivité accessible.⁹⁰

Alegato que tenía dos claras implicaciones el el siglo de las ideologías.

Por un lado, el francés exigía la reflexión filosófica como condición para una objetividad efectiva que validaría el trabajo histórico frente al nihilismo y el relativismo del historicismo absoluto que predominaron durante el periodo entreguerras. Una objetividad que estribaría no sólo en la pertinencia de la metodología, sino también en el reconocimiento del carácter parcial del conocimiento histórico, pues, señalaba, “*La conscience que nous en avons prise marque un progrès philosophique bien loin d'apporter une leçon de scepticisme.*”⁹¹ Demanda epistemológica con la que Aron intentaba restituir el carácter humano al conocimiento del pasado, basándose en su ya mencionada original desformalización del principio fundamental de la fenomenología y arengando a

Que l'on cesse d'interpréter la connaissance du passé d'après le schéma d'un moi transcendantal, informant une manière inerte, que l'on remette l'historien dans la réalité historique, que l'on se réfère à la structure de cette réalité... [para percibir que] la existence humaine vécue est riche des mêmes significations, des mêmes équivoques que la connaissance historique.⁹²

En otro frente, Aron combatía con gran ahínco la intromisión de las pasiones y el fanatismo de las ideologías políticas en el conocimiento científico del pasado, oponiendo el

⁹⁰ “...no existe una ciencia histórica cuya validez se imponga de manera tan indiscutible como la de la física newtoniana se imponía a los ojos de Kant. La crítica de la razón histórica debe entonces ser, como pensaba Simmel, más descriptiva que constructiva, más fenomenológica que lógica. No tiene que deducir una universalidad admitida por postulado, sino reconocer la objetividad accesible.”. Aron. *Introduction à la philosophie de l'histoire. Op. Cit.* p. 45.

⁹¹ “La consciencia que de ello hemos tomado significa un progreso filosófico antes que aportar una lección de escepticismo.”. Aron. *Dimensions de la conscience historique. Op. Cit.* p. 12.

⁹² “Que dejemos de interpretar el conocimiento del pasado de acuerdo al esquema de un yo trascendental, informando una manera inerte, que situemos al historiador en la realidad histórica, que nos refiramos a la estructura de esta realidad” para percibir “que la existencia humana vivida es rica en las mismas significaciones, en los mismos equívocos que el conocimiento histórico.”. *Ibid.* p. 14.

ejercicio libre de la razón al servilismo a favor de las utopías que caracterizaba a aquellas. Exhortaba, pues, a la observación científica y metódica de los fenómenos sociohistóricos, evidenciando sin cese la injustificada intolerancia de los *idólatras de la historia*, quienes, “*Sous prétexte d'atteindre au sens de l'histoire, on méconnaît les servitudes de la pensée et de l'action...*”.⁹³ Instaba a reconocer el carácter parcial de toda interpretación histórica argumentando que “*La connaissance n'est pas inachevée parce que l'omniscience nous manque, mais parce que la richesse de significations est inscrite dans l'objet.*”.⁹⁴

Analizadas de ese modo, resulta evidente la inexorable relación entre la determinación del valor propio del saber histórico y la determinación de los límites dentro de los cuales resulta científicamente válida. Así, la filosofía moderna de la historia se erige, en primer lugar, como una reflexión sobre el conocimiento formal que los hombres presentes obtienen de su pasado; una reflexión que no puede -en opinión de Aron- dejar de exaltar la naturaleza humana tanto del sujeto como del objeto, convirtiéndose con ello en el soporte epistémico de la *filosofía de la decisión*, pues nos recuerda que la historia que exploramos no es ajena a nuestra esencia.

Ejercicio que debe ser crítico – por lo que, desde este punto, el adjetivo “moderno” equivale al de “crítico” – al mismo tiempo que abierto al diálogo, porque toda filosofía que se oponga a la discusión es, para Aron, una metafísica. Y, al mismo tiempo, ejercicio que debe permitir “*tracer les frontières du savoir universellement valable et de réserver, au-delà de la science, les droits non de la croyance mais de la philosophie.*”⁹⁵

⁹³ ‘Bajo pretexto de alcanzar el sentido de la historia, desconocen las servidumbres del pensamiento y de la acción...’. Aron. *L'Opium des intellectuels*. Op. Cit. p. 157.

⁹⁴ “El conocimiento no es inacabado porque nos falle la omnipresencia, sino porque la riqueza de significaciones está inscrita en el objeto...”. *Ídem*.

⁹⁵ “...trazar las fronteras del saber universalmente válido y reservar, más allá de la ciencia, los derechos no de la creencia sino de la filosofía...”. Aron. *Introduction a la philosophie de l'histoire*. Op. Cit. p. 276.

En efecto, ninguna reflexión epistémica sobre la historia científica desvanece de manera definitiva la relación de ésta con las interpretaciones filosóficas del pasado. Vínculo que en las sociedades industriales, nos enseña Aron, se manifestaba bajo dos formas: por un lado, el inevitable recurso del historiador a la filosofía como fuente de herramientas heurísticas y hermenéuticas; por otro, la subordinación de las proposiciones generadas por el estudioso del pasado a una determinada teleología de la historia. Y sin embargo, lo que sí puede hacer una teoría del conocimiento histórico, es ofrecer las herramientas necesarias para normalizar y refutar, respectivamente, dichas prácticas.

El análisis del primero de estos dos aspectos, el de la filosofía de la historia como marco comprensivo, probablemente resulte más claro mediante la puesta en evidencia de la relación entre la respuesta que Aron ofrece a su formulación como problema en el pensamiento de Weber. Este último concebía a las visiones del mundo esencialmente inverificables a causa de sus contenidos metafísicos, y, por lo tanto, incompatibles con la objetividad científica a la que aspiraba el conocimiento histórico. Sin embargo, pensaba, sólo sobre la metafísica (afirmaciones de voluntad, juicios de valor y expresiones de la sensibilidad incluidas) reposa la *elección* de lo significativo, la determinación de los acontecimientos importantes a la que está obligado el historiador.

Ahora bien, puesto que no es posible que la pertinencia de una elección de acontecimientos resulte evidente para todos, la verdad, consideraba Weber, no puede residir más que antes o después de la propia elección: ora en la determinación del hecho aislado, ora en las relaciones entre los hechos. La primera alternativa equivale a negar la historia, pues una mera colección de hechos, así sean éstos verdaderos, no constituye una ciencia. Por el contrario, pensaba, sólo las relaciones entre acontecimientos elegidos libremente son

susceptibles de verdad universal. Con ello, dejaba lugar “a la subjetividad y a la objetividad, a la voluntad del historiador y a la necesidad de las cosas.”⁹⁶

Aron también concedía lugar a la subjetividad del historiador. Comenzaba interrogándose “*Si l'investigation du passé est suscitée, orientée par des intérêts actuels, des systèmes de valeurs, une certaine sorte de philosophie n'est-elle pas présente dans toutes les interprétations historiques?*”⁹⁷ Su respuesta, rotundamente afirmativa, pretendía explicitar el recurso de los historiadores a ciertas percepciones filosóficas sobre el devenir que sirven, a la vez, para comprender y explicar. Ya sean los nexos entre los individuos y la colectividad, la importancia relativa de las unidades políticas o de los regímenes económicos, la dependencia o la independencia de las ideas con relación a la infraestructura social, o la influencia recíproca entre los diversos elementos de la historia, lo cierto es que podemos desglosar una teoría de toda obra histórica. Una teoría que, al menos parcialmente, precedió y dirigió a la praxis. Y, al mismo tiempo, una teoría que reposa sobre la parcialidad propia de la subjetividad impuesta a un espectador presente del pasado.

Se trata, no obstante, de una subjetividad con consecuencias completamente distintas a las previstas por Weber. El alemán, precisa Aron,

[...] emprunte à la tradition kantienne l'opposition radicale entre faits et valeurs, entre l'être et le devoir être. Il n'y a pas de commun dénominateur entre établir ce qui fait s'est passé une fois ou se passe généralement et déterminer ce doit être la conduite de l'homme d'État ou du citoyen. Weber va au-delà de cette antithèse classique. A fin de sauver la liberté telle qu'il l'entend, il affirme que le choix que fait chaque personne de ses valeurs est arbitraire, essentiellement irrationnel, sans aucune possibilité de

⁹⁶ Aron. “Les limites de l'objectivité historique et la philosophie du choix” en *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*. Op. Cit. p. 218- 273.

⁹⁷ “Si la investigación del pasado es suscitada, orientada por intereses actuales, sistemas de valores, ¿acaso no está presente una especie de filosofía en todas las interpretaciones históricas?”. Aron. *Dimensions de la conscience historique*. Op. Cit. p. 15.

discrimination entre choix raisonnable et choix déraisonnable... Bien plus, ce choix rêven inévitablement une signification polémique : car les valeurs ne sont pas seulement nombreuses mais contradictoires.⁹⁸

Lo que significaba que la elección propia a la labor del historiador no sólo es subjetiva sino también irracional, y, por definición, conflictiva. Como el resto de los hombres, el estudioso del pasado tan sólo tiene el derecho de escoger a su demonio en la inexpiable “batalla de los dioses”.

Aron no veía porqué la subjetividad del historiador ha de ser irracional o arbitraria. Pensó, por el contrario, en la teoría del conocimiento histórico como un recurso para hacerla al menos razonable. Precisaba que la reconstitución del pasado se alza sobre dos procedimientos, la elaboración de unidades y el tejimiento de sentidos. Podría pensarse que la subjetividad estriba en el segundo de ellos al implicar la inserción del acontecimiento dentro de conjuntos más amplios, todos ellos parciales por definición. Sin embargo, basta mencionar que en la historia no hay fenomenismo puro sino siempre restitución en concreto, que los acontecimientos son también conjuntos contruidos por el estudioso, para percibir la solidaridad entre significación y conjunto, entre explicación y comprensión. En relación a ello, nuestro autor apuntaba que “...*si l'ensemble ne se dégage que par rapport au sens, le sens à son tour se dégage par rapport à l'ensemble.*” Y añade, líneas adelante, que el historiador “...*ne construit jamais d'ensemble qui ne soit au moins esquissé dans le passé vécu, il repense toujours l'ensemble que lui livrent les documents.*”⁹⁹

⁹⁸ “[...] toma de la tradición kantiana la oposición radical entre hechos y valores, entre el ser y el deber ser. No hay un común denominador entre establecer lo que en realidad ocurrió una vez, u ocurre generalmente, y determinar lo que debe ser la conducta del hombre de Estado o del ciudadano. Weber va más allá de esta antítesis clásica. Con objeto de salvar la libertad tal como la interpreta, afirma que la elección que hace cada persona de sus valores es arbitraria, esencialmente irracional, y no tiene ninguna posibilidad de discriminar entre elección razonable y elección irrazonable... Más aún, esa elección reviste inevitablemente una importancia polémica, pues los valores no son sólo numerosos sino contradictorios.”. Aron. “Max Weber et Michael Polanyi” en *Études Politiques*. Paris. Gallimard. 1972. p. 108

⁹⁹ “Si el conjunto no se obtiene más que en relación al sentido, el sentido a su vez se obtiene en relación al

Lo que Aron busca, pues, es que el historiador interactúe con el pasado armado del mejor de sus trebejos, el reconocimiento de los límites de su entendimiento. Que la doble dialéctica, del conocimiento científico con el mito y de la filosofía con la ciencia, se efectúe a cada instante. El resultado, racional conforme a la lógica, deviene cuando menos razonable en cualquier marco de valores al ser fundado sobre aquello que la tradición ha llamado simplemente *sabiduría* -por oposición a la arbitrariedad condenada por Weber-. Convencido de la legitimidad del conocimiento científico, el francés manifestaba que aún

[...] si le compte rendu historique n'est jamais dépersonnalisé, il ne se réduit pas non plus à une simple élaboration de préjugés et de passions... La science, historique ou sociale, n'est pas une sorte de théologie *fides quarent intellectum*; c'est une mise à l'épreuve, une confrontation des passions spontanées et des faits, de nos préjugés et des préjugés des autres, un jugement porté sur le passé légendaire ou sur la scène contemporaine grâce à l'effort de compréhension de ce qui s'est passé et des raisons pour lesquelles les événements ont été réellement tels. L'intention de l'histoire et de la sociologie vise d'une certaine manière à l'universalité, mais celle-ci se définit par l'élargissement de la conscience grâce à la critique d'elle-même.¹⁰⁰

Las ciencias históricas y sociales deben mostrarse, pues, analíticas en sus métodos y progresos. Pero han de ser también sintéticas, poseer cierta voluntad para captar la unidad global propia de los sistemas históricos. Ahora bien, debe existir el justo equilibrio entre ambas cualidades pues la carencia de síntesis engendra la parcelación excesiva del conocimiento; la falta de crítica, la sumisión de las proposiciones del pasado a percepciones filosóficas de conjunto incompatibles con la lógica histórica. En las sociedades industriales

conjunto.” Y añade, líneas más adelante, que el historiador “no construye jamás ningún conjunto que no sea al menos esbozado en el pasado vivido, él replantea siempre el conjunto que le ofrecen los documentos.”. Aron. *Dimensions de la conscience historique*. Op. Cit. p. 20.

¹⁰⁰ “... si la explicación histórica jamás queda despersonalizada, tampoco se reduce a una simple elaboración de prejuicios... La ciencia histórica o social, no es una especie de teología, *fides quarent intellectum*, sino una puesta a prueba, un enfrentamiento de las pasiones espontáneas y de los hechos, de nuestros prejuicios y de los de los prejuicios de los demás, un juicio hecho sobre el pasado legendario o sobre la escena contemporánea, gracias al esfuerzo de comprensión de lo que ha ocurrido y de las razones por las cuales los acontecimientos han sido realmente tales. La historia y la sociología aspiran en cierta manera a la universalidad, pero ésta se define por el engrandecimiento de la conciencia mediante la crítica de sí misma.”. Aron. “Max Weber et Michael Polanyi” Op. Cit. p. 112.

del siglo XX, el segundo de estos riesgos devino tangible con la hegemonía del marxismo, “...la seule philosophie de l'histoire... c'est-à-dire la seule interprétation du passé humain dans son ensemble en fonction d'une métaphysique qui exerce aujourd'hui [1961] une influence étendue et profonde sur la civilisation occidentale.”¹⁰¹ La crítica de Aron sobre este asunto se formuló en torno a dos ideas íntimamente ligadas a las nociones de conjunto y significación: la de la totalidad de la historia y la de su sentido.

Cabría distinguir primero, como lo hizo Aron, entre *historias universales* y auténticas filosofías de la historia, pues si bien es cierto que ambas pretenden comprender a la humanidad en su conjunto, su proceder es diferente. Mientras las primeras intentan, señala el francés, “...dégager de la réalité elle-même les unités, le rythme d'évolution propre, la nature essentielle de chacune d'elle...”, las segundas pretenden “saisir la vérité du passé en la tirant d'une philosophie totale de l'homme, et c'est la vérité de cette philosophie qui lui garantit la vérité de l'interprétation qu'il propose du passé.”¹⁰² Evidentemente, las historias universales reposan sobre una cierta filosofía preexistente (bastante más evidente que en el caso de las historias parciales), pero es, al mismo tiempo, “proyectada sobre” y “sugerida por” los documentos. Ejercicio a la vez más ambicioso y modesto: más ambicioso porque pretende leer en la realidad las grandes líneas del devenir; más modesto porque no aspira explícitamente a alcanzar la verdad del hombre.

Enfoquémonos ahora en la idea de la *totalidad histórica* tal como aparece en las distintas filosofías de la historia. En un juicio que retoma de Popper¹⁰³, Aron señala que la

¹⁰¹ “... la única filosofía de la historia... es decir, la única interpretación del pasado humano en su conjunto en función de una metafísica, que ejerce hoy [1961] una influencia extendida y profunda sobre la civilización occidental.” Aron. *Dimensions de la conscience historique*. Op. Cit. p. 23.

¹⁰² “...sacar de la realidad misma las unidades, el ritmo de evolución propio, la naturaleza esencial de cada una de ellas, las segundas pretenden coger la verdad del pasado sacándola de una filosofía total del hombre, y es la verdad de esta filosofía la que garantiza la verdad de la interpretación que propone del pasado.”. *Íbid.* p. 21- 22.

¹⁰³ En *La misère de l'historisme*. Citado por Aron. *Les Cours du Collège de France*. Op. Cit. p. 245.

idea de totalidad tiene inicialmente dos sentidos. El primero de ellos remite a la enumeración estadística de los características de una cosa, condición definitivamente incompatible con la historia aprendida por el hombre pues su conocimiento tiene límites que se detienen demasiado antes de poder enunciar *todo* lo histórico. El segundo sentido, en cambio, alude a la condición en que un aspecto del conjunto rige su estructura interna, lo cual es evidentemente compatible con la capacidad epistémica humana. De hecho, todas las ciencias, naturales y sociales, se esfuerzan por analizar las totalidades en este sentido. La noción de totalidad empleada por el marxismo es también de este tipo, pues supone la preponderancia de la economía sobre el resto de las actividades de la sociedad.

La explicación de muchos fenómenos, en ciencias sociales, procede de manera inversa: se les restituye en el conjunto con el fin de aprehender en él sus elementos característicos. Sin embargo, para Aron, mientras la reflexión se mantenga en el nivel abstracto de los sistemas y estructuras existe el riesgo de subestimar, primero, que los individuos colectivos o sociales son causalmente dependientes de la conducta de los actores individuales y no al revés; y segundo, que las explicaciones de las conductas de los colectivos no son nunca últimas, y deben explicarse, a su vez, mediante conductas individuales¹⁰⁴. Insta a recordar que la oposición entre conjunto y acontecimiento es relativa, que “la historia humana (la realidad humana que la historia-ciencia trata de reconstruir) está precisamente constituida por la dialéctica, siempre renovada, de la tradición y de la acción, del sistema y de los acontecimientos, de la realidad ya hecha y del rechazo de ciertos hombres a aceptarla.”¹⁰⁵

Aron se muestra aún más severo cuando critica el recurso marxista a una errónea noción de *totalidad histórica*. “*Une philosophie de l'histoire suppose que l'histoire humaine*

¹⁰⁴ *Ibid.* P. 246.

¹⁰⁵ Aron. *Lecciones sobre la historia*. Op. Cit. p. 396.

n'est pas une simple somme des faits juxtaposés – décisions et aventures individuelles, idées, intérêts, institutions – mais qu'elle est, dans l'instant et dans la succession, une totalité en mouvement vers un état privilégié qui donne le sens de l'ensemble", escribía el filósofo existencialista Merleau-Ponty.¹⁰⁶ Nuestro autor se opone sacando a colación el verdadero proceder del historiador, quien no comienza ni por la yuxtaposición ni por la totalidad, sino por el entrelazamiento de los conjuntos y de las relaciones. Además, observaba con precisión que la totalidad a la que apelaba la facción marxista resultaba inconsistente al pasar por alto que la realidad histórica, *objeto disuelto* ante nosotros, es tan sólo aprendida mediante una reconstrucción siempre parcial. Señalaba que "...es posible demostrar, mediante el razonamiento y por la experiencia, el error que consiste en confundir la unidad histórica, constituida a partir de una cierta variable considerada esencial, con una totalidad real, y en achacar a esta variable, confundida con la totalidad, todos los males o acontecimientos que se detestan."¹⁰⁷ Que se presente bajo la forma de pretendidas leyes objetivas del devenir o de una pretendida dialéctica, toda totalización resulta falaz por la misma objeción: desconoce la especificidad de los ámbitos sociales y confunde la interdependencia de estos con la unidad real.

Podemos ocuparnos ahora de la idea del *sentido de la historia*. Ya cuando señalamos el carácter trascendental que Aron concedía a la acción, apuntábamos que ésta reposa sobre la consciencia de un individuo o sociedad que se conciben a sí mismos como vinculados con el pasado y el futuro en un movimiento que desborda su propia existencia. La *consciencia histórica*, nuestra perspectiva del ayer, está avocada hacia el mañana. Resulta

¹⁰⁶ "Una filosofía de la historia supone que la historia humana no es una simple suma de hechos yuxtapuestos - decisiones y aventuras individuales, ideas, intereses, instituciones -, sino que es, en el instante y en la sucesión, una totalidad en movimiento hacia un estado privilegiado que da sentido al conjunto.". Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*. p. 165. Citado por Aron en *L'opium des intellectuels*. Op. Cit. p. 153.

¹⁰⁷ Aron. *Lecciones sobre la historia*. Op. Cit. p. 398.

natural, entonces, dotar de un significado ulterior al porvenir. El propio Aron, ciertamente, no carecía de una percepción sobre el valor de la aventura humana, contradictoria mezcla de iluminismo y *realismo* político.

Sin embargo, no es lo mismo concebir al movimiento histórico como significativo que asumir que tiene un sentido. La primera idea resulta acorde con la naturaleza del conocimiento del pasado analizado a la luz de la crítica epistémica, cuyo resultado ha sido mostrarlo siempre parcial y en renovación. En cambio, la noción de sentido implicaría la necesidad causal en la historia. “*On dira que l'histoire a un sens si la fin de l'aventure – la société sans classes par exemple – apparaît rétrospectivement comme le but auquel tendaient, consciemment ou inconsciemment, les acteurs de ce drame séculaire*”¹⁰⁸, señalaba Aron. El sentido de la historia, en su interpretación marxista o hegeliana, es a la vez, el resultado necesario del devenir y el cumplimiento de la vocación humana, coincidencia ciertamente dudosa: ¿hasta qué punto puede ser previsto el porvenir? ¿en qué medida está el futuro determinado de tal forma que puede ser conocido por los actores antes de realizarse?

La respuesta de Aron a estas cuestiones reposa sobre el análisis lógico de la causalidad histórica. Asentaba que, puesto que el pasado y el porvenir son homogéneos - ambos son fenómenos que acontecen en el ámbito de la conciencia, habría señalado en 1938-, prevemos en la medida en que explicamos.¹⁰⁹ Ahora bien, puesto que el historiador sólo descubre inteligibilidades y nunca causas necesarias, no es posible elaborar de manera científica el determinismo total requerido por la noción del *sentido de la historia*. La percepción científica que los hombres son capaces de elaborar sobre su futuro es tan parcial

¹⁰⁸ “Se dira que la historia tiene un sentido si el fin de la aventura – la sociedad sin clases por ejemplo –, aparece retrospectivamente como el objetivo al cual tendían, consciente o inconscientemente, los actores de este drama secular.”. Aron. *Dimensions de la conscience historique*. Op. Cit. p. 33.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 37.

e incompleta como la que erigen de su pasado, de donde se colige que, sobre el sentido de la historia, “*Quelle que soit la réponse, c'est la philosophie et non la connaissance du passé qui la formule. L'histoire a, en dernière analyse, le sens que lui attribue notre philosophie.*”¹¹⁰

Conclusión que, *a priori*, no parece funesta. Sin embargo, cuando una filosofía se asume como *la sola verdadera* -tal es el caso de la marxista comunista-, sí engendra consecuencias nefastas. En estos casos, la indolencia frente al relativismo del conocimiento histórico se mezcla con el absolutismo, con la intolerancia propia de aquellos que creen poseer la verdad definitiva. En tal caso, no basta ya la crítica lógica para evidenciar su error. Aron decide, entonces, confrontar la inconsistencia de ese estado ideal hacia el que los marxistas alegan tiende la historia, incorporando a la crítica epistemológica su siempre atenta observación de las sociedades industriales – lo cual muestra su constante interés por vincular la filosofía con la historia concreta –, puntualizando que

Si la prévision d'un avenir à la fois global et inévitable dépasse les capacités de l'entendement humain, la définition de la société qui marquerait l'accomplissement de la vocation humaine, comporte une alternative, dont les deux termes sont presque également décevants. Ou bien on définit la fin de la préhistoire par un événement profane sans mystère et sans miracle, mais on se demande pourquoi on transfigure un épisode prosaïque... Ou bien la rupture est définie par quelque nouveauté radicale... Mais aucune révolution économique ou politique ne promet d'ouvrir, en proche avenir, le règne de l'abondance...¹¹¹

¹¹⁰ “...cualquiera sea la respuesta, la formula la filosofía y no el conocimiento del pasado. La Historia tiene, en último análisis, el sentido que le atribuya nuestra filosofía.”. Aron. *L'opium des intellectuels*. Op. Cit. p. 160.

¹¹¹ “Si la previsión de un porvenir a la vez global e inevitable supera las capacidades del entendimiento humano, la definición de la sociedad que marcaría el cumplimiento de la vocación humana, comporta una alternativa, cuyos dos términos resultan casi igualmente decepcionantes. O bien, definimos el fin de la prehistoria por un acontecimiento profano sin misterio y sin milagro, y este fin no está fuera de los alcances del hombre, pero nos preguntamos [entonces] porqué transfiguramos un episodio prosaico... O bien la ruptura está definida por alguna novedad radical... Pero ninguna revolución económica ni política promete abrir, en el un futuro cercano, el de la abundancia...”. Aron. *Les dimensions de la conscience historique*. Op. Cit. p. 39. El párrafo abrevia, en realidad, una tesis elaborada con gran rigor en el capítulo V del *Opio de los intelectuales*.

Podemos ahora entretrejer varias de las conjeturas esbozadas líneas más arriba volviendo sobre la tercer pregunta planteada en la introducción de este apartado: ¿cuáles son las implicaciones de una efectiva distinción entre las acepciones tradicional y moderna de la filosofía de la historia? La respuesta, debe ya advertirse, compete igualmente a otros dos saberes, la filosofía (así, sin apellido) y la historia-ciencia. Y justo al centro de estos cuatro elementos se sitúa la *decisión* del sujeto histórico.

Los acontecimientos históricos son ampliamente susceptibles de ser transformados, por sus observadores, en mitología. La naturaleza humana del sujeto y el objeto de la historia establece un vínculo estrecho entrambos; en consecuencia, es grande la tentación de atribuir los hechos a la voluntad clara y resuelta de los hombres o de las facciones, que devienen, así, ángeles o monstruos en función del bien o del mal que se piense están causando. En relación a ello, Aron señala que “la historia incita a la mitología por su estructura misma, por el contraste entre la inteligibilidad parcial y el misterio por la totalidad, entre el papel evidente que juegan las voluntades humanas y el mentís no menos evidente que los hechos les infligen.”¹¹²

La ciencia histórica tiene la función de desmitificar a la realidad, de ofrecer respuestas sensatamente humanas a las preguntas formuladas desde el presente por un espectador inmerso en la complejidad de la realidad. Sin embargo, ejemplos como los del “capitalismo” o el del “comunismo”, conceptos originalmente científicos transformados en encarnaciones del mal y del bien cada uno a su turno, nos obliga a interrogarnos qué impide a la propia ciencia deslizarse funestamente hacia el terreno de la metafísica. Aron dictamina que tal función recae en el ejercicio crítico de sus métodos y progresos, es decir, en la filosofía moderna de la historia: “Las ciencias históricas no suprimen el misterio de los conjuntos

¹¹² Aron. “Introducción” en Max Weber. *El político y el científico*. Op. Cit. p. 31.

supraindividuales, pero los despoetizan. El diálogo de los sabios sobre el curso de las colectividades... veda la divinización de las cosas temporales y vuelve a colocar sobre la tierra a los hombres o a los regímenes que se sitúan por encima de la suerte común”¹¹³ La filosofía crítica de la historia debe mostrar, pues, el poder de las ideas.

A su vez, la reflexión crítica en torno a la historia, al mostrar los límites del conocimiento histórico, debe acarrear el diálogo. “*Reconnaître l'incertitude des décisions prises, la pluralité des perspectives possibles sur l'avenir inconnu, ce n'est pas supprimer les conflits inexpiables ni éluder les engagements, mais les assumer sans haine, sans nier l'honneur de l'adversaire*”, precisaba Aron en *el Opio de los intelectuales*.¹¹⁴ Y añadía que “El verdadero conocimiento del pasado nos recuerda el deber de tolerancia: la falsa filosofía de la historia propaga el fanatismo.”¹¹⁵

La segunda función de una filosofía crítica de la historia, determinar el valor esencialmente humano de dicha disciplina, explicita la relación de este saber con la *decisión*. ¿Qué es lo que pone en juego la correcta distinción entre los diversos nexos de la historia con la filosofía? La libertad y nada más que la auténtica libertad. Reconocer la parcialidad esencialmente humana del conocimiento histórico significa liberarse de las cadenas del determinismo y de la tiranía de la intolerancia. Nos volquemos hacia el pasado o el futuro, la conciencia histórica muestra que no podemos alcanzar una certidumbre, incompatible con las lagunas de nuestra información y más aún con la esencia del devenir, siempre elección entre posibles, siempre resultado de la decisión de los hombres.

¹¹³ *Íbid.* p. 33.

¹¹⁴ “Reconocer la incertidumbre de las decisiones adoptadas, la pluralidad de las perspectivas posibles sobre el porvenir desconocido, no es suprimir los conflictos inexpiables ni eludir los compromisos, sino asumirlos sin odio, sin negar el honor del adversario.”. Aron. *L'Opium des intellectuels. Op. Cit.* p. 142.

¹¹⁵ *Íbid.* p. 159.

¿Qué es lo que pone en juego la correcta distinción entre los diversos nexos de la historia con la filosofía? La percepción filosófica de Aron de un hombre esencialmente libre en la historia:

El esfuerzo por evitar la ilusión de fatalidad no deja de ser por eso característico del historiador político, del historiador que, interesado en los hombres y sus luchas, quiere salvaguardar, en la resurrección del pasado, la dimensión propia de la acción, es decir, la incertidumbre del futuro, incertidumbre que no podría salvaguardar el historiador sino manteniendo, contra la sanción del hecho, que lo real no estaba escrito de antemano y que dependía de tales personas o tales circunstancias el que la historia hubiese sido distinta.¹¹⁶

3. Del conocimiento histórico a la *acción en la historia*

En 1967, durante la lectura de la segunda serie de las Conferencias Gifford, Raymond Aron señalaba a sus oyentes la contradictoria manera en que la consciencia histórica de las sociedades industriales estaba volcada hacia el futuro al querer éstas prever el porvenir como si estuviera escrito de antemano al mismo tiempo que afirmaban ser capaces de construirlo conforme a su voluntad.¹¹⁷ Contradicción entre historia y técnica que apareció junto con el espíritu científico y su aplicación, fiel o no, al estudio de la sociedad por devenir. ¿Sería válido colegir de todo ello que la ciencia ha modificado esencialmente las condiciones

¹¹⁶ Aron. "Introducción" en Max Weber. *El político y el científico*. Op. Cit. p. 12.

¹¹⁷ Aron. "Syllabus de las Conferencias Gifford" en *Lecciones sobre la historia*. Op. Cit. p. 401.

de la acción? ¿Acaso el conocimiento científico del pasado permite a los hombres hacer su historia en vez de padecerla? En las siguientes líneas mostraremos cómo estas dos cuestiones permiten a Aron establecer el vínculo epistemológico entre la ciencia y la política y desplazarse, a partir de él, hacia una teoría de la *acción en la historia*.

La dilucidación de la respuesta que la obra de Aron ofrece a estas interrogantes debe comenzar en el sentido opuesto a su planteamiento, es decir, por la determinación del servicio que la historia científica puede prestar al hombre de acción. Un asunto cuya comprensión cabal reposa en buena medida sobre su emplazamiento dentro del llamado *siglo de las ideologías*, toda vez que las páginas que el francés a él dedicara significan una clara réplica disidente contra el paradigma hegemónico de las ciencias sociales que, por aquél entonces, pretendía hacer de la *historia cuantitativa* la luz para las cosas públicas.

Se trataba este último de un proyecto basado en el análisis estadístico, y detentado esencialmente por “gente de izquierda, alguna muy adicta al materialismo histórico”¹¹⁸, que sostenía que “El estudio de la historia [permitiría] al ciudadano sensato establecer la pauta que el proceso ha ido entretejiendo en el pasado, y de allí deducir su probable desarrollo en el futuro.”¹¹⁹ Fórmula que, en lo referente a los sectores pro-comunistas europeos, se situaba en la base de su idolatría por la historia y era empleada para justificar sus siempre intolerantes posturas elaboradas en torno a la pretensión de poseer la verdad absoluta; y, en relación al occidente liberal, daba pie a diversos modelos de una *ingeniería* de lo *social* – como, por ejemplo, la sociotécnica de Popper –. En ambos casos, se concebía a los hombres como sometidos a los distintos patrones socio-históricos revelados por la ciencia, de donde se desprendía el anhelo por moldear a las sociedades mediante medidas públicas concretas.

¹¹⁸ Luis González. “De la múltiple utilización de la historia” en Carlos Pereyra *et al.* *Historia ¿para qué?* México. Siglo XXI. 1980. p. 69.

¹¹⁹ Gordon Childe. Citado por Luis González. “De la múltiple utilización de la historia.” *Op. Cit.* p. 70.

La oposición de Aron a tal proyecto se fundaba en su filosofía crítica de la historia, o, mejor dicho, en la determinación de los límites del conocimiento histórico que de ella se derivaba. Pero vayamos por partes. El francés reconoce el íntimo vínculo entre historia y política, producto, en primer lugar, de la dimensión fenoménica de ambos: “*Notre conscience politique est et ne peut pas ne pas être une conscience historique... Inévitablement notre conscience historique est marquée par notre expérience*”, sentenciaba en una conferencia ante la Académie des sciences morales et politiques.¹²⁰ En efecto, la acción no puede ser despojada de su dimensión histórica al no poder desprenderse el sujeto histórico de la suya.

Ahora, la revisión de la experiencia pretérita por parte de las sociedades industriales no se parecía en modo alguno a la efectuada por Polibio o Plutarco, quienes buscaron en el pasado ejemplos a imitar en el presente. Aron precisa que dichas colectividades, por “...*l'émerveillement devant la prodigieuse capacité de produire que le progrès de la science a conférée aux hommes*”¹²¹, habían dotado del mismo carácter científico-técnico a su indagación de los tiempos pretéritos buscando ya no una *historia magistra vitae*, sino una *historia científica* proveedora de leyes para cimentar la acción.

Así pues, para Aron, es la reflexión sobre el determinismo de los acontecimientos sociales lo que vincula a la acción con la ciencia: “*Logiquement, l'histoire conduit à la politique par l'intermédiaire des régularités observées. Tout le problème est de déterminer la nature de ces régularités.*”¹²² Su respuesta a esta cuestión, lo hemos visto ya, señalaba los límites del saber histórico, capaz de evidenciar causalidades tan sólo probabilistas y

¹²⁰ “Nuestra consciencia política es y no puede no ser una consciencia histórica... Inevitablemente nuestra consciencia histórica está marcada por nuestra experiencia.”. Aron. “La notion du sens de l'histoire” en *Dimensions de la conscience historique. Op. Cit.* p. 30.

¹²¹ “por la fascinación frente a la prodigiosa capacidad de producir que el progreso de la ciencia ha conferido a los hombres.”. *Ídem.*

¹²² “Lógicamente, la historia conduce a la política por el intermediario de las regularidades observadas. El problema es determinar la naturaleza de estas regularidades.”. Aron. *Introduction a la philosophie de l'histoire. Op. Cit.* p. 327.

parcialmente objetivas, al mismo tiempo que consagraba la libertad siempre histórica de los sujetos, pues, pensaba, es imposible demostrar que éstos no pudieron proceder de una manera diferente a como efectivamente lo hicieron. O lo que es lo mismo, intentaba señalar el carácter hipotético, frecuentemente de naturaleza heurística, del determinismo histórico.

Con todo, sería erróneo colegir que la historia-ciencia no aporta nada a la perspectiva del hombre de acción, la cual, sin la reflexión que es propia a aquella y a las ciencias sociales, se reduce a la nada. Lo que Aron pretende es oponerse a concepciones esencialmente científicas de la política, y no al análisis científico de la misma. Efectivamente, los modelos y leyes que la historia desarrolla dotan de un utillaje conceptual invaluable para el político. Y sin embargo, estas herramientas precisan de la filosofía crítica del saber histórico para fundar la legitimidad de su empleo, para mostrar a los políticos que existen las verdades en la historia mas no así la verdad de la historia, para recordarles de la eterna dialéctica entre la tradición y la libertad de los sujetos, en fin, para invocar que entre las voluntades y las consecuencias efectivas de los actos con frecuencia se expresa la brecha de los accidentes. Al respecto, Aron se expresaba en los siguientes términos:

L'homme d'action utilise simultanément la sociologie et l'histoire, puisqu'il pense sa décision à la fois dans une situation unique et globale et en fonction d'éléments susceptibles de se reproduire, donc isolables. Les règles élémentaires rendent prévisibles les conséquences de l'évènement que la décision de l'individu va introduire dans la trame du déterminisme. Mais la singularité de la situation laisse place à l'initiative et à l'innovation, en même temps qu'elle précise les régularités partielles. L'homme d'action exige et ces régularités et ces hasards. Sans ceux-ci, il serait réduit au rôle d'exécuteur du destin. Faute de celles-là il serait libre mais aveugle et, par suite, impuissant.¹²³

¹²³ “El hombre de acción utiliza simultáneamente la sociología y la historia, pues piensa su decisión a la vez en una situación única y global y en función de elementos susceptibles de reproducirse, y por lo tanto, aislables. Las reglas elementales vuelven previsibles las consecuencias del acontecimiento que la decisión del individuo va introducir en la trama del determinismo. Pero la singularidad de la situación deja lugar a la iniciativa y a la innovación, al mismo tiempo que precisa las regularidades parciales. El hombre de acción exige estas regularidades y estos azares. Sin éstos, sería reducido al rol de ejecutor del destino. Falto de aquellas, sería libre pero ciego y, por consiguiente, impotente.”. *Ibid.* p. 235.

¿Permite la ciencia a los hombres hacer su historia en lugar de simplemente padecerla? De acuerdo a la obra de Aron, la respuesta habría de ser afirmativa y negativa al mismo tiempo. Afirmativa porque aún si “...*aucune science ne saurait nous imposer ce que nous devons vouloir, [...] théoriquement, pris dans leur ensemble, les résultats des sciences nous apprennent les moyens à employer pour réaliser des fins librement choisies, ou encore, les effets subsidiaires des moyens inévitables, le prix auquel nous aurons probablement à payer la transformation que nous souhaitons*”.¹²⁴ Y, sin embargo, “*Le choix politique n'en resterait pas moins inséparable de circonstances particulières, raisonnable parfois, mais jamais démontré, jamais de même nature que les vérités scientifiques ou les impératifs moraux*”¹²⁵ La implementación programática de los resultados del examen científico efectuado a la historia, no bastaría para eliminar los accidentes que en ella suceden, para despojarla de su naturaleza contingente ni menos aún para soñar con una política libre de conflictos:

La science est partielle, il n'y a pas de formule qui fixe à l'avance les mouvements de l'ensemble, il n'y a pas de devenir fatal, même les lois traduisent des règles de succession fréquente, non des consécutions nécessaires. Les tendances de l'évolution, que nous nous flattons d'apercevoir, ne sont tout au plus que des schémas typiques qui laissent place dans les choses à d'autres possibilités, pour les hommes à d'autres volontés. [...] La science nous apprend à circonscrire le domaine du possible... [mais] nul n'est obligé par le vrai de se sacrifier à des idées qui le dépassent.¹²⁶

¹²⁴ “Ninguna ciencia podría imponernos lo que debemos querer, [...] teóricamente, considerados en su conjunto, los resultados de las ciencias nos enseñan los medios a emplear para realizar los fines libremente elegidos, e incluso los efectos secundarios de los medios inevitables, el precio que probablemente debemos pagar por la transformación que deseamos.”. Aron. *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*. Op. Cit. p. 264.

¹²⁵ “La elección política no dejaría de ser por ello inseparable de circunstancias particulares, razonable a veces, pero nunca demostrada, nunca de naturaleza igual a las verdades científicas o a los imperativos morales.”. Aron. *L'Opium des intellectuels*. Op. Cit. p. 158.

¹²⁶ “La ciencia es parcial, no existe fórmula que fije de antemano los movimientos del conjunto, no existe un devenir fatal, aún las leyes traducen reglas de sucesión frecuente, no consecuciones necesarias. Las tendencias de la evolución, que nos vanagloriamos de percibir, no son más que esquemas típicos que dejan lugar en la realidad a otras posibilidades, en el caso de los hombres, a otras voluntades. [...] La ciencia nos enseña a circunscribir el dominio de lo posible, pero nadie está obligado por la verdad demostrable a sacrificarse por ideas que lo sobrepasan.”. *Ibid.* p. 263.

En otras palabras, la ciencia no es capaz de modificar lo que para Aron constituye la esencia de la política: la *decisión*. Al no poder establecer sino verdades con un carácter universal hipotético, la historia científica es incapaz de anular la subjetividad del estudioso proveniente de los valores desde los cuales percibe a la sociedad. Valores que se presentan bajo la forma de una pluralidad indisoluble pues el objeto social se presta a una infinidad inagotable de interpretaciones, y cuya imposición es, ni más ni menos, el meollo de la política. En este sentido, el francés se acerca a la sociología comprensiva tal como Max Weber la interpretaba, pero en el diálogo con éste, intentó oponer a la arbitrariedad de los valores señalada por el alemán, la posibilidad de un diálogo basado en la razón. Tal es el fundamento de lo podríamos llamar su esbozo de una *política racional*. Analicemos esta idea en detalle.

Para Weber, hechos y valores eran rigurosamente heterogéneos. De ello se desprende que, mientras los primeros (o, mejor dicho, los nexos entre ellos) son susceptibles de ser analizados con objetividad científica a través de la *comprensión racional*, los segundos pertenecen a la esfera de lo arbitrario, resultando indemostrable toda jerarquía de los mismos. Por ello, creía que la imposibilidad de conciliar los diversos valores sobre los que se alzan las visiones del mundo de los hombres (producto de la incapacidad para fundarlos científicamente y de la inagotabilidad interpretativa de lo social), conducía inevitablemente a la confrontación entre las facciones, a la “*guerra entre los dioses*”. Tal es el fundamento de su *filosofía del desgarramiento*: “Cualquiera que sea el juicio del filósofo, la historia está hecha de combates dudosos en los que ninguna causa es pura, ninguna decisión sin riesgos, ninguna acción sin consecuencias imprevisibles. Quizá el filósofo discierna más allá de este

tumulto la fraternidad de los dioses; lo que el historiador constata es el furor fratricida de las iglesias.”¹²⁷

Semejante reflexión sólo podía conducir a una *política voluntariosa*, es decir, a una política cimentada exclusivamente en la voluntad de los hombres por imponer sus intereses dentro de una confrontación inexpiable donde cada quien tiene, a lo mucho, el derecho de elegir su propia salvación. En tales circunstancias, resulta evidente la dimensión fenoménica de la política, lo cual, Aron supone, constituye una auténtica “fenomenología de la acción” expresada a través de una *elección* y una *decisión* en la historia: “...*le choix de l'homme d'action réfléchissait, à un niveau inférieur, le choix ultime de l'homme, choix par chacun de sa destinée, dans la solitude irréductible de la conscience.*”¹²⁸

La reflexión de Weber tenía propósitos históricos no muy distintos a los del propio Aron. Al marcar los límites del determinismo histórico rebatía las pretensiones de los profetas que intentaban dictar las acciones de los hombres en nombre de un futuro escrito de antemano, mientras que, al prohibir la intromisión de la política en las aulas, quería impedir la confusión entre demostraciones y preferencias personales reservando a cada quien la potestad para actuar conforme a su convicción. Que la ciencia fuese incapaz de determinar los valores o de reglamentar la conducta era, para él, menos un fracaso de la razón que una salvaguardia para la persona. Sin embargo, recalca nuestro autor,

al describir una oposición de naturaleza entre los pasos vinculados unos con otros en la existencia, entre el descubrimiento de la realidad y la elección de una acción, [Weber] confería una apariencia de irracionalidad a unas decisiones que, efectivamente, no son científicas, pero que pueden ser razonables.

¹²⁷ Aron. “Introducción” en “El político y el científico”. *Op. Cit.* p.72.

¹²⁸ “...la elección del hombre de acción refleja, en un nivel inferior, la elección última del hombre, elección hecha por cada quien de su destino, en la soledad irreductible de la consciencia.”. Aron. “Max Weber et Michel Polanyi” *Op. Cit.* p. 120.

No disponiendo de una categoría intermedia entre ciencia y elección, acabó por presentar como puramente arbitrario lo que la tradición, más justamente, había llamado *sabiduría*.¹²⁹

En efecto, Aron admite la pertinencia de la *fenomenología política* descrita por Weber, pero señala que la distinción esencial entre hecho y valor obedece a una condición inicial incorrecta, la de haber admitido “...*la vision objectiviste de la science, inspirée par la science de la nature, avant de se révolter contre elle.*”¹³⁰ Por el contrario, piensa, es necesario conciliar, en el análisis político, la objetividad buscada por el historiador o el sociólogo con los valores implicados por la acción, tal como sucede en la realidad. La *decisión*, sea ésta la del historiador a la hora de constituer su objeto o la del sujeto histórico que se compromete con una facción, acontece en la historia:

[...] Ce choix s'accomplit dans l'histoire et il est solidaire de l'idée que l'on se fait de la société où l'on vit, idée à son tour inséparable de la vision du passé. Car cette dialectique de la science historique et de la vie, de la connaissance du passé et de l'élucidation du présent ou même de la détermination de soi, a pour inévitable conséquence la nécessité de la décision, ou plutôt des décisions multiples à travers lesquelles l'individu prend conscience de lui-même et de sa volonté... Le choix résulte de la situation même de l'homme qui, intégré à un devenir, à un certain groupe historique, interroge le monde où il vit, son passé et lui-même.¹³¹

La filosofía de Weber, considerada al pie de la letra, compete sólo al individuo (o sea, a los límites de su consciencia). Aron rectifica la fenomenología política que, considera, es en

¹²⁹ *Íbid.* p. 122.

¹³⁰ “..la visión objetivista de la ciencia, inspirada por la ciencia de la naturaleza, antes de rebelarse contra ella.”. *Íbid.* p. 121.

¹³¹ “...esta elección se cumple en la historia y es solidaria de la idea que nos hacemos de la sociedad donde vivimos, idea a su vez inseparable de la visión del pasado. Porque esta dialéctica de la ciencia histórica y de la vida, del conocimiento del pasado y de la elucidación del presente o incluso de la determinación de sí, tiene por inevitable consecuencia la necesidad de la decisión, o más bien de las decisiones múltiples a través de las cuales el individuo toma consciencia de sí mismo y de su voluntad... La elección resulta de la situación misma del hombre que, integrado a un devenir, a un cierto grupo histórico, interroga el mundo donde vive, su pasado y a sí mismo.”. Aron. *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. Op. Cit.* p. 272- 273.

ella planteada, introduciendo la dimensión histórica de la decisión, con el objetivo de dotarla de un alcance más general, es decir, para convertirla en una filosofía que concierna a los hombres. Para ello, es necesario el reconocimiento de la relatividad inherente a las decisiones políticas propias de sujetos históricos, lo cual, efectivamente, no resuelve los conflictos immanentes a la acción, “...mais sauve les individus de la solitude, puisque la relativité comprise est déjà dépassée.”¹³² Toma de consciencia que habrá de evitar el desgarramiento mediante la posibilidad de la cordura y del diálogo. Lo que el francés busca, pues, es imponer a la reflexión formal y al esfuerzo científico como auténticas herramientas que impidan al hombre resignarse ante el carácter inaprensible, por su infinita diversidad, de la realidad: “Porque la ciencia es limitada, el porvenir imprevisible y los valores a corto plazo contradictorios, las elecciones a las que efectivamente está condenado el hombre histórico no son demostrables. Pero la necesidad de la elección histórica no implica que el pensamiento esté pendiente de decisiones esencialmente irracionales y que la existencia se cumpla en una libertad no sometida ni siquiera a la Verdad.”¹³³

Lo que Aron pretende es una adecuación efectiva del carácter histórico de la acción articulando varias de las ideas ya antes señaladas en una genuina *teoría de la acción en la historia*. Una teoría que reposaba, esencialmente, en la determinación de los límites del conocimiento histórico a la que su *filosofía crítica* de la historia le había permitido arribar. Ya en 1938, refutando las críticas de Paul Fauconnet, el examinador de su tesis doctoral (la *Introduction à la philosophie de l'histoire*), Aron sostenía que, “Siendo una teoría del conocimiento histórico, [su] libro es al mismo tiempo una introducción a la ciencia política, que invita a renunciar a las abstracciones del moralismo y las ideologías para tratar de

¹³² “...pero rescata a los individuos de la soledad, porque la relatividad comprendida es ya superada.”. *Íbid.* p. 273.

¹³³ Aron. “Introducción” en *El político y el científico*. Op. Cit. p. 77.

determinar el auténtico contenido de las posibles opciones limitadas por la propia realidad.”¹³⁴ A continuación expondremos el contenido de esta teoría desglosándola en los que consideramos son sus aspectos más importantes:

a) *El carácter existencial de la decisión política-histórica.* La decisión tiene un carácter trascendental, pero, tal como la concibe Aron, está antecedida por una *elección* en la historia que le transmite su historicidad, de donde se colige que toda decisión política es, y no puede dejar de ser, histórica. O bien, en términos estrictamente aronianos, nuestra consciencia política es también forzosamente histórica, “...parce que les valeurs au nom desquelles je juge le présent, viennent de l'histoire, déposées en moi par l'esprit objectif, que j'ai assimilé au fur et à mesure que je m'élevais à la conscience personnelle.”¹³⁵ Sin embargo, basta recordar que la historia que estudian los hombres no es exterior a su propio ser sino que constituye su esencia misma, para percibir que toda decisión en la historia es una decisión sobre sí mismo: “Je découvre la situation dans laquelle je vis, mais je ne la reconnais pour mienne qu'en l'acceptant ou la refusant, c'est-à-dire en déterminant celle où je veux vivre”, señalaba el filósofo francés.¹³⁶ La historia comparece frente a la consciencia no como una imposición exterior, sino como el devenir que los hombres con esfuerzo labran incesantemente. La política, pues, es la obra colectiva mediante la cual los sujetos deciden su historia – o a sí mismos– aunque no sepan la historia que deciden.

b) *La relación entre la experiencia histórica y los programas políticos.* La consciencia política, efectivamente, se apoya en la experiencia. Adoptar una postura política equivale a

¹³⁴ Citado por Nicolas Baverez. *Raymond Aron. Un moraliste aux temps des idéologies*. Flammarion. Paris. 1993. p. 113.

¹³⁵ “...porque los valores en nombre de los cuales juzgo el presente, vienen de la historia, depositados en mí por el espíritu objetivo, que he asimilado en la medida en que me elevo a la consciencia personal.”. Aron. *Introduction à la philosophie de l'histoire. Op. Cit.* p. 333.

¹³⁶ “Descubro la situación en la cual vivo, pero no la reconozco por mía más que aceptándola o refutándola, es decir determinando aquélla donde quiero vivir.”. *Ibid.* p. 335.

pensar históricamente, es decir, a dotarse de una actitud activa frente al pasado y al futuro. Ahora bien, cabría identificar, de acuerdo con Aron, que el nexo entre *lo que ha sido*, la historia, y lo que *debería ser*, los programas políticos, es una relación en todo momento dinámica cuyos rasgos progresivos o regresivos para la dignidad humana y el bien de la comunidad entera frecuentemente dependen de los términos en los cuales es percibida dicha dinámica. El reaccionario, por ejemplo, está dispuesto a preservar o regresar al pasado a toda costa; el revolucionario, en cambio, quiere deshacerse de él. Lo importante, añadía, es advertir la diferencia entre los conjuntos ideales y los conjuntos reales movilizados por esta relación, porque de esta distinción pende la sensatez de la decisión. Porque

Nulle doctrine, en effet, n'est plus dangereusement utopique que celle qui rassemble des éléments raisonnables: on se donne le droit de composer librement une société idéale avec des fragments empruntés aux régimes les plus divers, on ne veut pas voir que chaque ordre social a ses grandeurs et ses servitudes, et que bon gré mal gré on choisit toujours un tout. Inversement, la pensée totalitaire qui prétendrait ramener une société entière à un principe unique, verserait dans un fanatisme plus redoutable encore.¹³⁷

c) *El análisis científico de la realidad socio-histórica.* Aron se opone con gran ahínco a la pretensión de reducir la política a una ciencia, pero consagra con el mismo vigor la importancia del análisis científico de la realidad como fundamento para una acción razonable: “...comment l'homme d'action anticiperait-il les conséquences de ses décisions, si des relations partielles ne fixaient les effets, au moins probable, d'un fait généralisable?”, se interrogaba en la *Introducción a la filosofía de la historia*.¹³⁸ La historia puede, efectivamente,

¹³⁷ “Ninguna doctrina, en efecto, es más peligrosamente utópica que aquella que junta elementos razonables: se atribuyen el derecho de componer libremente una sociedad ideal con fragmentos tomados de los regímenes más diversos, no queriendo ver que cada orden social tiene sus grandezas y sus servidumbres, y que de buena o mala gana se escoge siempre un todo. Inversamente, el pensamiento totalitario que pretende reducir una sociedad entera a un principio único, versaría en un fanatismo más dudoso aún.”. Aron. *Introduction à la philosophie de l'histoire. Op. Cit.* p. 279.

¹³⁸ *Íbid.* p. 263.

ser el laboratorio del pruebas para el político, el instrumento con el cual verificar cómo tienden a representarse ciertos comportamientos, ciertas modalidades de acción política, pero, y éste es el aporte decisivo de Aron, aquél debe apelar siempre a una concepción dinámica de la historia. Ello evitaría su sumisión pasiva a las pretendidas leyes de la política, cuya existencia resulta, para Aron, ciertamente dudosa o cuando menos indemostrable.

Muchos de los cometidos explícitos emprendidos por Aron a lo largo de sus cuarenta años de labor intelectual giran alrededor de este postulado: mostrar el carácter imperioso de la decisión, equivalente a la urgencia de la acción, en la antesala de la segunda guerra mundial; desplazar la poesía ideológica al nivel de la prosa científica en la década de 1950, aquella donde el comunismo alcanzó la cúspide de su popularidad en occidente; enseñar el análisis político basado en la razón, sin optimismo ni pesimismo, en los últimos años de su vida.

d) *La comprensión racional como procedimiento común al hombre de estado y al historiador.* Como ya se ha señalado, sin negar la complejidad de los grandes procesos políticos, Aron intenta evidenciar la relevancia de las decisiones de los grandes hombres, y de la brecha que con frecuencia se establece entre éstas y las consecuencias reales de sus actos. No podía ser de otro modo en el siglo (o, en todo caso, en las décadas) de Stalin, de Hitler, de Churchill. Por otra parte, pretende que la labor del verdadero hombre de estado, el medir las posibilidades y evaluar sus posibles consecuencias, es similar a la del historiador que, en retrospectiva, aspira a reconstruir las motivaciones de los actores frente a cierta coyuntura. La comprensión racional, propia de los microacontecimientos intencionales, adquiere así una doble implicación, en la acción y en el conocimiento. En el fondo, ambos se enfrentan al hecho de que las cosas pueden y pudieron ser siempre distintas, o sea, a los límites del propio determinismo histórico:

L'estimation rétrospective des probabilités reprend la délibération qui aurait été celle de l'acteur dans le cas idéal où celui-ci aurait possédé toutes les connaissances accumulés par l'historien. Identité qui ne compromet nullement la dignité de l'analyse scientifique. Le positiviste, en toute naïveté, croit l'avenir imprévisible et le passé fatal. Mais le passé de l'historien a été le futur des personnages historiques. Si le futur porte la marque d'une imprévisibilité essentielle, l'explication doit respecter la nature de l'évènement. Pas plus qu'on ne conseillera au politique d'agir aveuglément selon ses désirs, sous prétexte que tous les calculs risquent d'être démentis, pas davantage on ne refusera à l'historien le droit et le devoir d'imaginer ce qui aurait pu être pour comprendre ce qui a été, même si ces imaginations demeurent incertaines. Le calcul anticipé est la condition de la conduite raisonnable, les probabilités rétrospectives du récit véridique. Si on néglige les décisions et les instants, on substitue au monde vécu une nature ou une fatalité. En ce sens, la science historique, résurrection de la politique, se fait contemporaine de ses héros.¹³⁹

El hombre de Estado y el historiador deben comprender y trabajar con estructuras generales, reconociendo las fuerzas políticas y económicas subyacentes afectando a la sociedad. Pero deben también ser capaces de reconocer lo singular, acontecimientos y/o coyunturas que no se presentarán dos veces. La distinción entre lo único y lo sistemático significa inmiscuirse en una compleja dialéctica entre estos dos tipos de conocimiento y de acciones basadas en ellos. Mientras algunas decisiones parecen confirmar el curso de la historia, otras parecen cambiarla. En estos antecedentes, ni el historiador ni el hombre de Estado se encuentran en condiciones de minimizar lo necesario o lo contingente, sino que deben entretejer una explicación o una decisión en base a la interacción de ambos (situación que se dificulta aún más si consideramos que una explicación es al mismo tiempo un juicio

¹³⁹ “La estimación retrospectiva de las probabilidades retoma la deliberación que habría podido ser aquella del actor en el caso ideal donde éste hubiese poseído todos los conocimientos acumulados por el historiador. Identidad que no compromete en lo más mínimo la dignidad del análisis científico. El positivista, en completa ingenuidad, piensa al porvenir como imprevisible y al pasado como fatal. Pero el pasado del historiador fue el futuro de los personajes históricos. Si el futuro posee el rasgo de una imprevisibilidad esencial, la explicación debe respetar la naturaleza del acontecimiento. No tanto como para aconsejar al político de actuar ciegamente según sus deseos, bajo el pretexto de que todos los cálculos corren el riesgo de ser desmentidos, menos aún como para negar al historiador el derecho y el deber de imaginar lo que habría podido ser, aún si estas figuraciones permanecen inciertas. El cálculo anticipado es la condición de la conducta razonable, las probabilidades retrospectivas las del relato verídico. Si se desatienden las decisiones y los instantes, se sustituye el mundo vivido por una naturaleza o una fatalidad. En este sentido, la ciencia histórica, resurrección de la política, se vuelve contemporánea de sus héroes.”. *Ibid.* p. 187.

político). En resumen, la dimensión epistemológica de la relación entre la historia y la política, tal como aparece proyectada en la obra de Aron, constituye tanto un método como una posición en lo concerniente a la dialéctica entre el conocimiento y la acción.

e) *La significación liberal de la política*. El extenso análisis epistemológico efectuado por Aron al conocimiento histórico, así como las implicaciones para la acción que ésta supone, deben situarse dentro del marco de su interpretación liberal de la política, la cual es, al mismo tiempo, una interpretación liberal de la historia.¹⁴⁰ Pese a haberse inspirado metodológica y conceptualmente en la obra de los más ilustres realistas (Maquiavelo, Pareto, Clausewitz, Weber), coincidentes casi todos ellos en la percepción pesimista de la historia y de los hombres que la hacen, la del filósofo francés es una filosofía histórica – o una filosofía de la historia, señala, “...*a condition de définir celle-ci non pas comme une vision panoramique de l'ensemble humain, mais comme une interprétation du présent ou du passé rattachée à une conception philosophique de l'existence, ou comme une conception philosophique que se reconnaît inséparable de l'époque qu'elle traduit et de l'avenir qu'elle présente.*”¹⁴¹ – que abre las puertas a un futuro más digno y justo para la humanidad en su conjunto. Porque los hombres son históricamente libres y el futuro indeterminado, no hay razón para negar la posibilidad de mejoras sociales sustanciales en el mañana.

Ahora bien, no es esto un vaticinio, sino un objetivo que cumplir mediante una tenaz labor fundada en la dialéctica del idealismo de los hombres que se quieren libres y el análisis

¹⁴⁰ “*Of the two values invoked by our times, equality and freedom, I give first place to the second –not for intellectual comfort but as a result of historical experience [...] An economy, liberal in its functioning, social in its goals, holds the most promise.*” “Entre los dos valores invocados por nuestros tiempos, la igualdad y la libertad, doy prioridad al segundo sobre el primero, no por confort intelectual sino como el resultado de la experiencia histórica... Una economía, liberal en su funcionamiento, social en sus metas, resulta lo más prometedor.”. Aron. “Introduction” en *History and Politics*. op. Cit. p. xxxvii.

¹⁴¹ “... a condición de definir a esta no como una visión panorámica del conjunto humano, sino como interpretación del presente o del pasado ligada a una concepción filosófica de la existencia, o como una concepción filosófica que se reconoce inseparable de la época que traduce y del porvenir que presenta...”. Aron. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Op. Cit. p.12.

realista de una historia siempre compleja. En la vida de los individuos y de las comunidades, la esperanza despojada de infundadas ilusiones o de funestos fanatismos deviene una virtud sumamente escasa pero infinitamente apreciada, *aquella que la tradición simplemente ha llamado sabiduría.*

IV

La dimensión moral

The element of relativism, inevitable in our knowledge of the past, a fortiori in our knowledge of the present, urges on us both detachment and reflection.

Raymond Aron.¹

Analizar el tema de la objetividad asequible al historiador nos ha servido para plantear el problema de la indisoluble relación entre las ciencias sociales y la propia sociedad a la que estudian. Empero, la formulación es incompleta. Una vez que hemos descrito cómo es que a través de la reflexión rigurosa este vínculo deja de ser un obstáculo insalvable para el científico, es necesario que abordemos el asunto en sentido contrario y precisemos que, a su vez, el conocimiento científico transforma a la sociedad que revela. Ello nos llevará a interrogarnos sobre la responsabilidad del *sabio* ante la ciudad y explicitar enseguida la oposición que existe entre esta y aquella que es propia del *hombre de acción*. En breve, en este último capítulo explicaremos cómo la relación entre la historia y la política, tal como aparece en la obra de Raymond Aron, se despliega sobre una tercera dimensión, la moral.

1. El carácter ideológico de la historia

La naturaleza histórica del conocimiento formulado sobre el pasado y la condición equívoca de su objeto, determinan el carácter relativo y parcial de las respuestas que el historiador ofrece a las interrogaciones sobre el ayer. Ello no significa, no obstante, que la historiografía desemboque ineludiblemente en el relativismo absoluto. Por el contrario, la reflexión filosófica

¹ “El elemento de relativismo, inevitable en nuestro conocimiento del pasado, a fortiori en nuestro conocimiento del presente, exige de nosotros objetividad y reflexión.”. Aron. *Politics and History*. New Jersey. Transaction Publishers. 1984. p. xxxiii.

que supone a un sujeto cognoscente consciente de su historicidad y de la asíntota que delimita su capacidad de entendimiento, permite a Aron legitimar la paciente labor de la ciencia histórica.

Sin embargo, la *crítica de la razón histórica* no agota el problema de la relación entre el conocimiento histórico y su objeto, pues sólo se enfoca en las repercusiones epistemológicas que dicha correspondencia tiene sobre el trabajo del historiador. En cambio, Aron nos recuerda que entre las ciencias sociales y la sociedad a la que estudian se establece una asociación conforme al modelo de un diálogo, por lo que el influjo debe ser considerado en ambos sentidos. En otras palabras, el conocimiento social también afecta a las sociedades que lo engendraron, tal como estas lo determinan a él.

La reflexión de Aron al respecto inicia también con un diálogo, aquel que sostiene con Nietzsche. Recordemos que, para el francés, la historia es siempre interpretación, interpretación del pasado desde el presente. Las *Consideraciones intempestivas* del alemán sostienen una idea complementaria: “...*la reconstitution du passé n'est pas une fin en elle-même. De même qu'elle est inspirée par un intérêt actuel, elle tend à une fin actuelle. Les vivants cherchent, dans la connaissance de la vie écoulée, non pas la seule satisfactions d'un désir de savoir mais un enrichissement de l'esprit ou une leçon.*”²

Tal afirmación reposa sobre un supuesto cisma en el seno de la praxis del historiador que permitiría distinguir entre la labor de erudición y el ejercicio interpretativo. Separación en todo momento errónea porque lo esencial de la historia es, precisamente, encontrar el

² “...la reconstitución del pasado no es un fin en sí mismo. De la misma forma que está inspirada por un fin actual, tiende hacia un fin actual. Los vivos buscan, en el conocimiento de la vida transcurrida, no sólo la satisfacción de un deseo de saber sino también el enriquecimiento del espíritu o una lección.”. Aron. *Les Dimensions de la conscience historique*. Paris. Plon. 1961. p. 8. Las *Consideraciones intempestivas* (o *inactuelles*, en francés; *Unzeitgemässe Betrachtungen* en alemán) es un conjunto de cuatro obras publicadas entre 1873 y 1876). Consideramos que la segunda de ellas, *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie* (1974) es la más importante para comprender la postura original que Aron toma frente a los argumentos de Nietzsche. En español, cf. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Madrid. Editorial EDAF S.A. 2000. 164 pp.

significado de los acontecimientos en el nivel mismo de los documentos, pero que de todas formas sentaría las bases para la diferenciación proseguida por los neokantianos entre la ciencia histórica y la ciencia positivista. Sin embargo, pese al desacierto de la condición inicial, la conclusión de Nietzsche es en todo momento pertinente. Porque la historia es hecha por los hombres del presente “[elle] *reste toujours au service de la vie, qu'elle offre des modèles, juge le passé ou situe le moment actuel dans le devenir. L'histoire exprime un dialogue du présent et du passé dans lequel le présent prend et garde l'initiative.*”³

Ofrecer modelos, juzgar el pasado o situar el presente en el porvenir, metonimias con las que Aron alude a las historias *anticuaria*, *crítica* y *monumental* descritas por Nietzsche. Tres tipos de historia que corresponden a distintos sentidos en los que el pasado aún pertenece a los vivos: *historia anticuaria* para aquéllos que preservan y veneran lo que los hombres del pasado hicieron; para “quien vuelve la mirada hacia atrás, con fidelidad y amor, al mundo donde se ha formado”.⁴ *Historia crítica* en la medida en que se sufre y se tiene necesidad de liberación; empleada por quien necesita romper y disolver una parte de su pasado, sometiéndolo ante la justicia.⁵ *Historia monumental* para los seres activos que persiguen un objetivo; para el hombre de acción que libra una gran lucha y tiene necesidad de modelos.⁶

El esfuerzo de Aron deja de lado estas categorías pero intenta subrayar que el carácter vital asignado a las proposiciones históricas por la formulación de Nietzsche no se limita a las diatribas o a las recetas propias de la acción política; por el contrario, su validez

³ “[la historia] permanece siempre al servicio de la vida, sea que ofrezca modelos, juzgue el pasado o sitúe el momento actual en el porvenir. La historia expresa un diálogo del presente y del pasado en el que el presente toma y conserva la iniciativa.” Nietzsche. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida.* *Op. Cit.* p. 9.

⁴ *Íbid.* p. 59.

⁵ *Íbid.* p. 64.

⁶ *Íbid.* p. 49.

se extiende también al conocimiento científico de los tiempos pretéritos (aun suponiendo que éste haya sido elaborado en condiciones de plena “libertad”, ajeno a la manipulación del estado o de sus instituciones). El resuelto anhelo de cientificidad que caracteriza el esfuerzo de las sociedades occidentales modernas por conocer su pasado no impide, de acuerdo con Aron, el que la historia-ciencia comparta con toda otra historia el haber surgido de un interés presente conforme a un propósito también presente.

El historiador, en su explicación, no reproduce la realidad; antes bien, construye. Construye conjuntos elementales, los acontecimientos, y los inserta en conjuntos más amplios, los procesos o sistemas, y con ambos edifica un *mundo histórico*. Y esta construcción la realiza conforme a ciertos valores que, como todo sujeto *histórico-social*, posee sobre la colectividad. Ponderar la trascendencia de un acontecimiento o el papel de un actor por encima de otros, evaluar su eficacia o su mediocridad, supone una jerarquía de valores (tal como la que Weber señalaba). Y puesto que éstos son históricos, producto de elecciones basadas en percepciones parciales e incompletas sobre la propia sociedad, es necesario señalar que todo conocimiento histórico conlleva una ideología, una determinada visión de lo que la colectividad es o debería ser.⁷ Toda fórmula sobre el pasado es un juicio político sobre el presente y el futuro: “*Toute connaissance de la société, si scientifique soit-elle, comporte des implications sociales, elle affaiblit ou renforce une institution, valorise ou dévalorise une coutume, elle donne des arguments à un parti ou à un autre.*”⁸

Independientemente de la veracidad de las proposiciones que lo componen, todo discurso histórico es capaz de conducir a la revolución, de imponer el conservadurismo o de

⁷ En el siglo del nazismo, del comunismo, del fascismo, Aron no pudo haber recurrido a otro término que el de ideología. Con certeza, en la actualidad se preferiría un término como el de “práctica de sentido”, empleado por Michel de Certeau. *La escritura de la historia*. México. Universidad Iberoamericana. 1993. La pertinencia de la observación aroniana, por otra parte, no queda a discusión.

⁸ “Todo conocimiento de la sociedad, sin importar cuán científico sea, conlleva implicaciones sociales, debilita o refuerza una institución, valoriza o desvaloriza una costumbre, de argumentos a uno u otro partido.”. Raymond Aron. “Ciencia y conciencia de la sociedad” en *Études Politiques*. Gallimard. p. 10.

sugerir el reformismo. Es sencillo enumerar los mecanismos mediante los cuales se vuelve revolucionaria. Basta con que saque a la luz la distancia que existe entre los valores históricos que promueve un régimen y la realidad de los individuos que lo componen para que lo *desenmascare*; basta con que indique al hombre de acción los medios y las condiciones para el éxito de su causa para que devenga *cínica*,⁹ y basta con que proyecte la causalidad hacia el futuro para que *profetice*. Pero basta con que sitúe la revolución mesiánica detrás y no delante de nuestro presente, para que enseñe a los hombres a conservar, y en el mejor de los casos a reformar, el régimen vigente.

Esta capacidad resulta bastante evidente en el caso de las historias universales o de aquéllas que se ocupan de lo político, donde el relato evidencia en todo momento la postura del autor frente al conjunto de los hombres. Pero también es propia de las historiografías dedicadas a estudiar sólo fragmentos de la realidad o de aquéllas que intentan evidenciar los grandes procesos estructurales que rigen el movimiento histórico, sencillamente porque toda historia se ocupa del hombre social y parte, por ello, de una imagen preconcebida de éste.

Aron distingue con claridad el conocimiento formulado por la ciencia social de la percepción que el hombre común tiene de su sociedad y de su pasado; y señala que, en el diálogo entre ambas perspectivas, los enunciados del primero terminan por modificar a la segunda: “En todo estado de causa, los modelos o los paradigmas de las ciencias humanas son no sólo instrumentos heurísticos a disposición de los historiadores, sino también elementos de la manera de pensar de las personas mismas, y por esto transforman sin cesar la realidad.”¹⁰

⁹ “Cinismo” entendido en la acepción de Wilfredo Pareto (1848 – 1923). Cinismo que se opone a toda concepción de un hombre bondadoso y razonable, y que, por lo tanto, también se opone a toda concepción científica de la política. Realismo político en su más pura expresión.

¹⁰ Aron. *Lecciones sobre la historia*. México. Fondo de Cultura Económica. 1996. p. 329.

Modificación que, desde una concepción humanista o progresiva de la ciencia, habría de servir para enriquecer la consciencia de las sociedades sobre sí mismas y beneficiar la acción colectiva. Ahora bien, aún cuando podría ponerse en entredicho el cumplimiento de dicha transformación en estricto apego a tan noble principio, el efecto transformador del conocimiento social es innegable. Los paradigmas de los *historiadores* cambian la consciencia de los hombres porque, después de cierto tiempo, sortean las fronteras gremiales y son asimilados por los hombres comunes; y alteran la realidad porque, al formar parte de la manera de pensar de los actores (en el sentido concreto del término), determinan en cierta medida su proceder.

A partir de todo ello podríamos resumir señalando que la politización del trabajo histórico, tal como la concibe Aron, acontece en dos momentos. El primero se limita a las fronteras de la obra, pues se refiere a la constitución de la misma en acto ilocucionario por parte de su autor. Propiedad que, para ser aprendida, requiere de la puesta en evidencia de la fuerza inexpresiva de los conceptos y la demostración del valor enunciador de los argumentos teóricos insertos en las convenciones y los envites de un contexto concreto.¹¹ Por su parte, la segunda fase desborda la esfera de la historiografía para incrustarse en la de las sociedades (contemporáneas y futuras al autor), ya que implica al destino póstumo de la obra, a la manera en que es asimilada por los hombres y a los usos que éstos le darán.

Dicotomía que no debe, empero, anular la validez epistémica de la historiografía demostrada en el capítulo anterior. No debe concluirse que todas las historias son igualmente ideológicas, o menos aún que la naturaleza del hecho y del valor es la misma. Una toma de posición se sitúa en una coyuntura singular, porque ningún actor puede poseer la verdad

¹¹ Una fórmula que, en efecto, resulta sumamente similar a la propuesta de la Escuela historiográfica de Cambridge. cf. François Dosse. *La Marcha de las Ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia. Publicacions de la Universitat de València. 2006. p. 213 – 230.

absoluta ni quiere, en rigor, el bienestar de todos. El conocimiento, en cambio, debe continuar su paciente labor esclarecedora, pese a que su desarrollo se vea mermado por la asíntota de los límites del entendimiento. La dicotomía surge porque el examen y la crítica de las proposiciones contenidas en todas las ideologías no pueden dejar de incumbir a la historiografía, y por lo tanto, ésta no puede dejar de mostrarse a favor o en contra de las interpretaciones y programas de los partidos. Lo que se plantea, efectivamente, son los límites de la intervención de la ciencia en las querellas políticas.

2. La moral política del historiador: la *equidad*

El innegable carácter político del conocimiento histórico nos obliga a reflexionar sobre la responsabilidad que el historiador debe adoptar con relación a las implicaciones públicas de su labor. Ahora bien, es claro que no existe premisa científica que especifique el compromiso del estudioso ante la ciudad, por lo que toda consideración al respecto es de índole moral. Una moral política del historiador que, de acuerdo con Aron, se compondría de tres elementos: el compromiso con la verdad, la búsqueda de auténtica libertad y el deber autoimpuesto de equidad. Una moral que, pese a su convergencia en múltiples sentidos, no debe confundirse con la ética propia de la actividad. En las siguientes líneas explicaremos cada uno de estos aspectos.

Como toda profesión, la del historiador supone un código ético propio, un conjunto de normas que determinarían la práctica de su labor con “consciencia y dignidad” -objetivos de la célebre referencia hipocrática-. Una ética que debe ser definida en función de la esencia de la historia misma porque, evidentemente, no es lo mismo ocuparse de las causas de la revolución francesa que sanar a los enfermos de cáncer o edificar viviendas de interés social. Es necesario invocar, en todo momento, que la historia es un diálogo con el pasado desde el presente, uno en el que aquél se somete pasivamente a las interrogaciones de este sencillamente porque no existe más. Por lo tanto, cualquier pauta relativa al proceder ético del historiador en tanto que tal, debe versar sobre este ejercicio interpretativo. En vista de ello, Aron señala que “detachment and sympathy define... the ethics of the historian.”¹² Expresión que no debemos considerar en su inmediatez porque la simplicidad de su formulación esconde una relación lógica bastante más compleja entre los elementos que la componen. Se trata, más bien, de un aforismo que debemos descifrar.

En su sentido más estricto, la imparcialidad decreta que, en la aproximación a su objeto, el historiador debe desprenderse de cualquier rasgo de su subjetividad, o sea, de todo prejuicio, idea preconcebida, antipatía y sí, también de toda simpatía. Sin embargo, en la praxis, ello no se verifica. Con certeza, Aron habría suscrito las siguientes palabras de un célebre filósofo español:

[...] sin la idea preconcebida de su tema, por lo menos, el historiador no puede proceder a nada; en realidad, sin otras muchas ideas preconcebidas no puede proceder a su obra en la forma debida. Pero incluso es posible, por lo menos, que sin una previa y grande simpatía por su tema no fuese capaz de comprender de veras nada de él. Esta última posibilidad basta para hacer vislumbrar, siquiera, que

¹² “Imparcialidad y simpatía definen... la ética del historiador.” Aron. *Politics and History*. New Jersey. Transaction Publishers. 1984. p. xxxi.

aunque el mencionado imperativo fuese practicable, muy bien pudiera ser que el practicarlo no fuese deseable.¹³

Lo que Aron sugiere no es simplemente yuxtaponer dos imperativos evidentemente antagónicos. Por el contrario, quiere fundirlos en un oxímoron y hacer emerger una tercera idea, la de una dialéctica constante entre ellos que permitiría retener lo óptimo de ambos. Pugna por una imparcialidad conforme a la cual el historiador sometería las ideas preconcebidas, los sentimientos que le ligan al objeto y los juicios de valor espontáneos al escrutinio de una crítica basada siempre en la disolución del objeto histórico, con la premisa de que no hay, en historia, verdad absoluta o definitiva. Y se esfuerza por reservar a la simpatía su importancia como motor de la curiosidad sobre el pasado, como elemento constitutivo de un conocimiento histórico que, en tanto que vital, debe conservar toda significación para los hombres del presente. Imparcialidad que somete la simpatía a los criterios de la razón, simpatía que resguarda el sentido humano de un conocimiento imparcial; tal es la fórmula proscrita por Aron.

Por otra parte, el sentido de cualquier juramento herodótico adquiere una nueva dimensión cuando nos desplazamos de la consciencia del individuo historiador hacia la esfera de los requerimientos sociales, o sea, de la ética a la moral. Se trataría, en este caso, de hacer compatibles los principios éticos antes descritos con lo que espera la colectividad del saber sobre el pasado. La relación entre la historia y la política se expresa, desde esta perspectiva, en un triple frente: el conocimiento del pasado y la acción confrontados a la técnica social, a la filosofía y a la ideología.

Analizar el primero de estos tres aspectos, el vínculo de la historia con la técnica social, exige de nuestra parte la capacidad para distinguir que "...unos son los criterios

¹³ José Gaos. "Notas sobre la historiografía" en Álvaro Matute. *La Teoría de la historia en México*. México. Sep Setentas. 1974. p. 73.

conforme a los cuales el saber histórico prueba su legitimidad teórica y otros, de naturaleza diferente, son los rasgos en cuya virtud este saber desempeña cierta función y resulta útil más allá del plano cognoscitivo.”¹⁴ En las sociedades industriales se pretendió, con frecuencia, que esta función fuera análoga a la que desempeñan las ciencias naturales para la técnica, o sea, se ambicionó una historia que proporcionara –en conjunto con la sociología– los fundamentos de una sociotécnica. En palabras de Aron: “La dialéctica entre manipulación técnica y acción humana apareció junto con el espíritu científico y la aplicación, fiel o no, de este espíritu, al estudio de la sociedad por devenir.”¹⁵

La intención de erigir esta sociotécnica reposa sobre dos ideas sumamente discutibles: por un lado, una concepción de la sociedad en que ésta aparece como auténtica materia prima “a modelar”; por el otro, la aspiración de una ciencia social capaz de proporcionar generalidades o leyes que sienten los cimientos de modelos o paradigmas de lo social. Ahora bien, tal como señalamos en el capítulo anterior, Aron insiste en el alcance limitado de estas pretensiones, porque en la historia no hay generalidades ni leyes sino parciales e hipotéticas.

Así, la exigencia ética del historiador, la de adoptar modestia frente a los límites del conocimiento que es capaz de generar en función de un objeto siempre humano, se vuelve moral cuando es necesario defender tales alcances frente a aquéllos que *sueñan* con una sociotécnica de magnitud incompatible con el pensamiento racional. Para Aron, “*Ceux qui évoquent la maîtrise de l'histoire rêvent, semble-t-il, les uns d'éliminer l'interventions des accidents, des grands hommes ou des rencontres, les autres de rebâtir la société selon un*

¹⁴ Carlos Pereyra. “Historia, ¿para qué?” En *Historia, ¿para qué?* México. Siglo XXI. 1980. p. 11. Distinción que Pereyra retoma, no sobra señalar, de March Bloch, *Introducción a la Historia*. México. Fondo de Cultura Económica. 1949.

¹⁵ “Syllabus de las conferencias Gifford. 1965 – 1967” en *Lecciones sobre la historia. Op. Cit.* p. 401.

plan d'ensemble et d'écarter l'héritage d'injustifiables traditions, les autres, enfin, de mettre un terme aux conflits qui déchirent l'humanité et la livrent à l'ironie tragique des armes."¹⁶

Pretensiones infundadas que surgen de la esencia misma de la historia, de su constante tensión entre la inteligibilidad parcial y el misterio de la totalidad, entre el papel evidente que juegan las voluntades humanas y el mentís no menos evidente que los hechos les infligen, "...por el titubeo del espectador entre la indignación, como si todos y cada uno de nosotros fuéramos responsables de lo que sucede, y el horror pasivo, como si nos encontrásemos ante una fatalidad inhumana."¹⁷

Lo que Aron exige al historiador es la restitución del carácter humano al conocimiento del pasado y a sus implicaciones públicas: la historia no impide una acción razonable, pero sí circunscribe su potencial racional a sus dimensiones efectivas, las del propio entendimiento humano. Un saber histórico que será verdadero no en la medida en que se aproxime a la certeza de las ciencias naturales, sino conforme se muestre consciente de "la índole felizmente demasiado humana del historiador."¹⁸ Y una verdad en la historia que, probada su validez teórica, el historiador tiene el compromiso de perseguir.

El tema de la verdad en la historia deja de ser un aspecto meramente gnoseológico cuando es considerado desde una perspectiva filosófica de la existencia. En el caso concreto del pensamiento de Aron, una filosofía de la historia que pretende desembocar en la libertad auténtica de los hombres mediante un conocimiento objetivo, auténtico triunfo sobre el

¹⁶ "Quienes invocan el dominio de la historia sueñan, parece, unos con eliminar la intervención de los accidentes, de los grandes hombres o de los encuentros, otros con reconstruir la sociedad según un plan de conjunto y evitar la herencia de injustificables tradiciones, otros, en fin con poner término a los conflictos que desgarran a la humanidad y la libran de la ironía trágica de las armas.". Raymond Aron. *L'opium des intellectuels*. Paris. Calmann-Lévy. 1955. p. 196.

¹⁷ Aron. "introducción" en Max Weber. *El político y el científico*. Madrid. Alianza. 1984. *Op. Cit.* p. 33.

¹⁸ Charles-Olivier Carbonell. *La historiografía*. México. Fondo de Cultura Económica. 1986. p. 8. [Breviarios: 353]

nihilismo, y el reconocimiento de la necesidad de una acción que, liberada de las cargas de la resignación y del fatalismo, se convierte en *elección*.

En efecto, la disolución de la totalidad histórica no sólo exige modestia del historiador que persigue la verdad, sino también el asentimiento de lo contingente. La totalidad de la historia no existe en sí, sino únicamente para sus intérpretes, quienes la componen con fragmentos tejidos y organizados retrospectivamente por la unidad que le asigna nuestro interés o la unidad que concedemos a las épocas y a las culturas. La observación inmediata muestra diversidad, aspectos múltiples de la realidad, y, en el objeto, las lagunas de la necesidad. La discontinuidad de la trama causal deja espacio a la acción; el carácter incompleto y diverso de los universos espirituales, a la acción de las personas.

De este modo, la posibilidad de la acción, como facultad para llevar a cabo la historia y no simplemente padecerla, aparece en primer lugar como una posibilidad que el escrutinio crítico del pasado revela. Una acción que es libre, porque el logro de las ciencias históricas, *vedar la divinización de las cosas temporales y [volver] a colocar sobre la tierra a los hombres*¹⁹, destierra de manera definitiva al fatalismo. Libertad que no impide, acaso haya que recordarlo, la determinación histórica de la acción. La acción, no necesaria, se convierte entonces en una *elección* entre posibles. Y basta traer a colación la trascendencia que reviste para percatarse de su carácter imperioso: porque la acción de los hombres en la historia es una elección sobre su propio ser, es imprescindible y quizá, incluso, ineludible.

¿Acaso sería demasiado exigir al historiador que haga a los hombres tomar conciencia sobre los alcances de su capacidad para hacer la historia? Pregunta que no habría que confundir con una sumamente parecida: ¿en qué medida el esfuerzo por estudiar científicamente la realidad social ha modificado la conciencia que de sí mismas tienen las

¹⁹ Aron. "Introducción" en Max Weber. *El científico y el político*. Op. Cit. p. 32.

sociedades modernas?²⁰ Porque, mientras la respuesta a la segunda es desalentadora - señala Aron²¹ -, no podríamos por ello eximir al historiador del deber que implica la primera. Deber que, en efecto, no depende exclusivamente del profesional de la historia, pero que tiene que asumir de todas formas. Deber que sólo podría llevarse a cabo a través del análisis crítico de la ciencia y de los resultados que genera, o sea, a la luz de una filosofía de la historia en su acepción moderna. Lo cual sugiere que el historiador ha de ser, en la medida de lo posible, un filósofo también.

Llegamos, finalmente, a la cuestión de la relación entre la historia, la política y la ideología. Comencemos haciendo explícita una relación que quizá ya sea evidente: la formulación aroniana de un historiador *científico*, productor de conocimiento objetivo, al mismo tiempo que *filósofo*, crítico sobre los postulados de su labor y sus resultados, está claramente orientada a combatir la manipulación ideológica de la historia. Pero, ¿cómo salvaguardar a un conocimiento que es él mismo ideológico -de acuerdo a lo demostrado en a)- de la ideología? O en todo caso, ¿qué sentido tendría tal empresa?

Los argumentos de Aron en contra de aquellos que sueñan con el dominio de la historia (en su tiempo, comunistas, cientistas, existencialistas; hoy, fanáticos religiosos), son contundentes y demasiado numerosos para plasmarlos todos aquí. De hecho, a lo largo del trabajo, hemos enumerado ya una buena parte de ellos. Resumamos con una cita del *Opio de los intelectuales* que muestra cómo su arsenal reposa sobre una auténtica filosofía crítica de la historia: “*Les erreurs jointes de l'absolutisme et du relativisme sont également réfutées par une logique de la connaissance rétrospective des faits humains. L'historien, le sociologue, le juriste, dégagent les sens des actes, des institutions, des lois. Ils ne découvrent pas le*

²⁰ cf. Aron. “Science et conscience de la société” en *Études Politiques*. Paris. Gallimard. 1972. p. 34.

²¹ “Cuando se trata de la sociedad en su conjunto o del régimen político, la ciencia, hasta la actualidad, no modifica la conciencia porque apenas existe la teoría crítica, comparativa y pluralista.” *Ídem*.

sens du tout. L'histoire n'est pas absurde, mais nul vivant n'en saisit le sens dernier."²²

Pretensión ilusoria que deviene, no obstante, el cimiento de una amenaza bastante real: la intolerancia. Porque...*"Assurés de connaître d'avance le secret de la aventure inachevée, ils regardent la confusion des événements d'hier et d'aujourd'hui, avec la prétention du juge qui domine les conflits et distribue souverainement les éloges et les blâmes.*"²³

Aron pretende que la reflexión filosófica sobre la ciencia histórica impediría, al hombre de acción, el defender una postura política, por definición maniquea, en nombre de un porvenir idílico presuntamente conocido de antemano; y al historiador, el pretender conocimientos que sobrepasan sus capacidades de entendimiento. Al igual que Weber, se bate en dos frentes: "contra quienes amenazan con corromper la pureza del pensamiento racional mezclando con él actitudes políticas o efusiones sentimentales, y contra aquéllos que falsean la significación de la ciencia atribuyéndole la capacidad de captar el secreto de la naturaleza del hombre."²⁴

Sin embargo, la sola verificación de estos dos imperativos no diluye la problemática. Existen, en cambio, dos razones para que la contrariedad subsista. Por un lado, todo discurso histórico es incompleto y susceptible de ser interpretado en múltiples sentidos, pudiendo con ello proveer argumentos al ideólogo. Por otro, las proposiciones que componen a la obra reposan, ellas también, sobre una ideología, sobre una determinada visión de la sociedad. ¿Acaso es imposible deslindar a la historia de la ideología?

²² "Los errores reunidos del absolutismo y del relativismo se refutan igualmente por una lógica del conocimiento retrospectivo de los hechos humanos. El historiador, el sociólogo, el jurista, deducen los sentidos de los actos, de las instituciones, de las leyes. No descubren el sentido del todo. La historia no es absurda, pero ningún ser viviente aprende su sentido último." Aron. *L'Opium des intellectuels. Op. Cit.* p. 146

²³ Seguros de conocer de antemano el secreto de la aventura humana inconclusa, contemplan la confusión de los acontecimientos de ayer y de hoy, con la pretensión del juez que domina los conflictos y distribuye soberanamente los elogios y las censuras..." *Ibid.* p. 144.

²⁴ Aron. "Introducción" en *El político y el científico. Op. Cit.* p. 19.

La respuesta de Aron es rotundamente negativa. Pero no asume por ello que el historiador se encuentre frente a una calamitosa aporía, sencillamente porque la situación no debe ser asumida como un inconveniente. Deslindar a la historia de su carácter ideológico equivaldría a dotarla de neutralidad (tal como Weber pretendía), la cual no es posible ni deseable. No es factible despojar al saber sobre el pasado de su naturaleza humana, porque la historia también forma parte de la trama del devenir. Ni tampoco sería apetecible, pues ello privaría al historiador de una de sus más laudables facultades, la de fungir como interlocutor entre las distintas perspectivas sobre lo social.

Pese a poseer una perspectiva privilegiada, la del pensamiento objetivo, el historiador no contempla a su objeto desde una tribuna diferente a la de los otros hombres. Por el contrario, con sus obras, se convierte en uno más de ellos. Lo cual supone, en efecto, que debe, él también, *elegir*, tomar una determinación en base a un claro discernimiento ente los juicios de valor que pertenecen a la comunidad y los suyos propios. No debe temer u ocultar el carácter ilocucionario de su discurso, sino darle dirección conforme a sus propias determinaciones. Situación que no demerita el carácter científico de su obra, pero que enriquece el carácter humano de la misma y del individuo detrás del historiador. Perfectamente consciente de ello desde el principio de su itinerario como intelectual, Aron se expresaba al respecto en los siguientes términos: “*The ambition I have nurtured since 1931 - to live as both historian and social actor- required a conscious commitment that guides, assuming it does not distort, my perception of society. The element of relativism, inevitable in our knowledge of the past, a fortiori in our knowledge of the present, urges on us both detachment and reflection.*”²⁵

²⁵ “La ambición que he cultivado desde 1931 -el vivir a la vez como historiador y actor social- requirió de una consciente responsabilidad que guiara, asumiendo que no distorsionara, mi percepción de la sociedad. El elemento del relativismo, inevitable en nuestro conocimiento del pasado, a fortiori en nuestro conocimiento

Ahora, si bien es cierto que el historiador es también un actor histórico, relegarlo a esa única categoría equivaldría a reducirlo a un sofista, pues su discurso se compondría de argumentos tan relativos como el del resto de los miembros de la colectividad. Por el contrario, por su capacidad para reflexionar con imparcialidad y simpatía sobre su objeto, el historiador posee la aptitud para convertirse en un intermediario entre las distintas posturas que se articulan en torno a los asuntos públicos. Posición distinta, y quizá privilegiada, frente al filósofo y al ideólogo, porque mientras “...le premier invoquerait... la totalité historique ou l'avenir, et le second, prisonnier d'une société particulière ou résigné à l'anarchie des valeurs, méconnaîtrait les lois du devenir ou la vérité de l'avenir...”²⁶, el historiador podría traer a colación la valía de la pluralidad de las ideas.

La función como interlocutor supondría sustituir, de una vez por todas, el propósito positivista de la neutralidad por el de la equidad. Una equidad entendida como la capacidad para aprender las ideas correctas presentes en las perspectivas antagónicas a la nuestra, y que permita al menos considerar los errores que se le imputan. Porque el historiador, como el sociólogo,

ne diffère pas de l'homme politique ou de l'homme de la rue en ce sens qu'il n'aurait pas de préférences ou n'exprimerait pas d'opinions. Il devrait en différer par la considération de l'ensemble, par le refus d'exalter ou de dénigrer systématiquement, par l'aveu des défauts inséparables du régime qu'il choisit, par la reconnaissance des mérites propres au régime qu'il combat... [el historiador] s'efforce d'être scientifique non par la neutralité mais par l'équité.²⁷

del presente, alienta en nosotros tanto imparcialidad como reflexión.”. Aron. *Politics and history. Op. Cit.* p. xxxiii.

²⁶ “...el primero invocaría... la totalidad histórica o el futuro, y el segundo, prisionero de una sociedad particular o resignado a la anarquía de los valores, desconocería las leyes del devenir o la verdad del porvenir...” Aron. *Dimensions de la conscience historique. Op. Cit.* p. 303.

²⁷ “... no difiere del hombre político o del hombre de la calle en el sentido de no tener preferencias o no expresar opiniones. Debería diferir por la consideración del conjunto, por la negativa a exaltar o a denigrar sistema, por la confesión de los defectos inherentes al régimen de su preferencia, por el reconocimiento de los méritos propios del régimen que combate... [El historiador] se esfuerza por ser científico no por la neutralidad, sino por la equidad.”. Aron. “Ciencia y conciencia de la sociedad” *op. Cit.* p. 27.

Porque sólo la equidad permite el diálogo entre opuestos, única forma de generar conocimiento verdaderamente válido y única forma para sobrepasar, progresivamente, los límites de un entendimiento parcial y relativo. Idea que Aron sostuvo con gallardía a lo largo de cuarenta años, pese a que ello le costara la marginación intelectual durante la mayor parte de dicho lapso:

An observer of history in the making but one engaged also in taking a stand, simultaneously preoccupied with objective knowledge and epistemological awareness, I have sought to base my rejections and my choices on reason by the comparative analysis of types of regimes and to mark the point at which verifiable knowledge ends and leaves the responsibility to one's conscience. Out of the representations of the universe in which each of us lives, I have done my best to elicit the example of an effort, one that must always be renewed, to understand others and myself.²⁸

Y ese instante en que el conocimiento objetivo deja de confluir con las decisiones de los hombres, arrojándolos a su sola consciencia, nos recuerda que la reflexión no suprime el carácter incierto y necesario de la acción. Surge una pregunta final: ¿a qué imperativos debe responder la consciencia confrontada a la acción?

²⁸ “Observador de la historia en curso pero uno comprometido con una posición, simultáneamente preocupado con el conocimiento objetivo y la conciencia epistemológica, he buscado basar mis rechazos y mis elecciones en la razón mediante el análisis comparativo de los distintos regímenes y marcar el punto en el cual el conocimiento objetivo termina dejando la responsabilidad a nuestra consciencia. Más allá de la parcial e inevitable subjetividad de la representación del universo en el cual cada uno de nosotros vive, he hecho mi mejor esfuerzo por obtener un ejemplo de un esfuerzo, uno que debe ser siempre renovado, para comprender a los otros y a mi mismo.”. Aron. *Politics and history*. Op. Cit. p. xxxiv.

3. La fenomenología del poder: el *realismo* como fundamento de una *moral política* de la *sabiduría*

El conocimiento del pasado significa un diálogo entre las sociedades presentes y aquéllas que le precedieron, una interlocución que permite a los hombres reconocer su esencia histórica. Sin embargo, de acuerdo con Aron, “*Quand il y va des interrogations dernières, le dialogue nous laisse sur la même incertitude que le monologue*”²⁹, porque “*la science s'arrête où le philosophe se substitue au politique, la contemplation à l'action.*”³⁰ La política es el arte de elegir, en condiciones no deseadas, conforme a un conocimiento siempre incompleto. ¿Acaso ello significa que las resoluciones propias de la acción naufragan inevitablemente en la arbitrariedad, en el desgarramiento de las facciones? La pregunta tiene una doble implicación: una de índole gnoseológica que el francés pretende solventar mediante la determinación de una *política racional*; y otra de carácter moral porque, al atañer al sujeto histórico en su esencia misma, la acción posee un carácter existencial y vital vinculado a una concepción específica del hombre en sociedad.

En los siguientes párrafos demostraremos cómo, en la obra de Aron, el *realismo* deja de ser sólo una perspectiva o una metodología para el análisis de lo político y se convierte, de hecho, en el pilar de una moral que pretende mediar entre las antinomias de la acción conforme a una noción propia de *verdad*. Finalmente, la definición de una moral de la *sabiduría* nos conducirá a la determinación de una concepción aroniana de la política vinculada de manera fundamental a la historia.

²⁹ “...cuando se trata de las interrogaciones últimas, el diálogo nos deja en la misma incertidumbre que el monólogo.”. Aron. *L'opium des intellectuels*. Op. Cit. p. 197.

³⁰ “la ciencia termina cuando el filósofo es sustituido por el político, la contemplación por la acción.” Aron. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Op. Cit. p. 257.

La cuestión de una moral propia a la praxis del político se plantea a partir del problema de la pluralidad de los universos espirituales. Puesto que no existe una ciencia que normalice los deseos de las personas ni tampoco una filosofía que establezca una jerarquía de valores válida para todos, las condiciones de la acción imponen a cada quien la obligación de decidir solo, sin otro testigo que su consciencia. Sin embargo, el carácter frecuentemente innoble de la política, la inevitable mezquindad con que la lucha por el poder se lleva a cabo, pone en entredicho la posibilidad de cimentar tal moral. Porque “Entrar en política es participar en conflictos en los que se lucha por el poder: el poder de influir sobre el estado y, a través de él, sobre la colectividad. Al mismo tiempo, queda uno obligado a someterse a las leyes de la acción, aunque sean contrarias a nuestras íntimas preferencias y a los diez mandamientos; se concluye un pacto con los poderes infernales y se queda condenado a la lógica de la eficacia.”³¹

En una idea que Aron suscribe, Max Weber concluye que la política, *pacto con los poderes del infierno*, no puede ser sino inmoral. Ahora bien, cuando ambos establecen la imposibilidad de fundar los asuntos de la polis en la moral, entienden por esta a una ética formal al estilo de Kant o de los imperativos sublimes del *Sermón de la Montaña*. En efecto, es fácil constatar que la intención de universalidad que anima a la moral formal no se comunica a las decisiones del hombre de acción, confrontado siempre a la parcialidad de la elección. Ello no significa, no obstante, que la consciencia del político no se vea examinada por determinadas normas de conducta, normas que constituirían una moral auténticamente propia a la acción.

³¹ Aron. “Introducción” en Max Weber. *El político y el científico*. Op. Cit. p. 36.

Para Weber, esta moral política se presenta en una doble faceta, la *de la convicción* y la *de la responsabilidad*. Un sujeto se apega a la moral de la convicción, o de la fe*, si obedece a sus ideales (pacifistas o revolucionarios, tanto da) sin preocuparse de las consecuencias de su proceder, si actúa dejando a los dioses hacer su parte. En cambio, la moral de la responsabilidad supone la previsión de los efectos de la acción y el sentirse obligado a rendir cuenta de ellos, aunque éstos no hayan sido los deseados directamente; entonces, las buenas intenciones y los corazones puros no bastan ya para justificar a los actores.

Lo que Weber buscaba, y que Aron retoma, no es precisamente presentar una moral dual, sino exponer las antinomias de la acción. Si bien es cierto que el moralista de la convicción se preocupa por las consecuencias de sus propios actos, no es menos cierto que el moralista de la responsabilidad está frecuentemente tentado de violar las reglas formales o de sacrificar valores concretos para conseguir objetivos precisos. Tal como Maquiavelo sostenía, la esencia de la política se revela precisamente en las situaciones extremas. Un político debe ser, al mismo tiempo, convencido y responsable. “¿Pero cuál es la elección moral cuándo es preciso mentir o perder, matar o ser vencido?”³² La respuesta del moralista de la convicción será la verdad; la del moralista de la responsabilidad, el éxito. Y sin embargo, ambas son igualmente morales con tal de que el éxito que el político busca sea el de la ciudad y no el suyo propio.

Para Aron, la antinomia resulta esencial porque permite caracterizar una *fenomenología* del poder. La política es, ante todo, elección, elección entre posibles que se presentan a la consciencia. El sujeto es capaz de hacer su historia, pero sólo conforme a las

* El término “morale de la foi” aparece en el *Essai sur la theorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, *op. cit.*; el de “moral de la convicción” en la introducción a *El político y el científico* *Op. Cit.*

³² Aron. “Introducción” en Max Weber. *El político y el científico*. *Op. Cit.* p. 61.

imposiciones de la realidad que se postran ante sí y que, no con poca frecuencia, suelen convertirse en una traba a la ética formal. Cuando se trata de la resolución de los asuntos públicos, se “corre en todo momento el riesgo de naufragar en el obstáculo de la contradicción entre moral universal y necesidades de la lucha.”³³ La fenomenología de la política se convierte, así, en una conceptualización fiel del carácter patético de la acción.

La postura de Weber se basaba en una concepción *realista* de la política, o sea, en un intento por analizarla apegándose siempre a los hechos y a las contingencias de la historia. Lo que constató fue una lucha inexpiable entre los dioses, entre las diversas representaciones que los hombres se hacen del mundo. En términos gnoseológicos, ello conducía al relativismo absoluto; en términos concretos, a la arbitrariedad de las decisiones implicadas por la acción. Aron también pensó lo político anclado en una perspectiva realista, por lo que asintió al carácter conflictivo que el alemán le asignaba, más concibió a la razón como herramienta para mediar entre las facciones. A partir de una interpretación novedosa de la tradición realista, pensó en la *prudencia* como herramienta moral para confrontar la antinomía de la acción que Weber con acierto demostró. Desarrollemos esta idea.

El realismo político no representa una escuela de pensamiento homogénea ni una familia intelectual unitaria; más bien es, en primer lugar, un *habitus* mental³⁴, una disposición intelectual a captar la realidad social en sus manifestaciones palpables (por oposición al “encantamiento” de las filosofías de la historia o de las ideologías). Al mismo tiempo, ambiciona ser, ya desde sus formulaciones más antiguas y clásicas (que se remontan a Maquiavelo), un enfoque de estudio dotado de una relativa autonomía conceptual y analítica, dirigida a esclarecer, con la objetividad propia de todo saber que aspire a ser científico, las

³³ *Íbid.* p. 62.

³⁴ Alessandro Campi. “Raymond Aron y la tradición del realismo político” en Revel, Jean-François *et al.* *Raymond Aron. Un liberal resistente*. Fundación para el Análisis de los Estudios Sociales. Barcelona. 2005. p.71.

pautas que se presentan en la política. En general, el trabajo de la mayoría de los realistas se ha articulado en torno a una imagen de la acción como lucha eterna por el poder, una pugna donde sólo hay lugar para el orden del más fuerte.

Aron aceptó sólo en parte, y siempre de manera crítica, dicha tradición. En base a la puesta en evidencia del carácter erróneo de las conjeturas históricas a las que el realismo solía llegar, intentó deslindarse de aquéllos que “por una mala interpretación de la realidad y de la historia, reducen la política al reino de la fuerza en estado puro, gustan de un comportamiento inmoral y cínico, y se limitan a registrar los hechos por cómo se presentan en su brutal evidencia, acabando por caer en un positivismo monótono y reduciendo la historia a lo meramente natural.”³⁵

El estudioso francés desarrolló un ataque a la postura realista en tres frentes. En primer lugar, se opuso a aquellos que, en la antesala de la segunda guerra mundial, pensaban el ámbito político en términos positivistas, intentando reducirlo a un determinismo de leyes y regularidades. Tal como expusimos en los dos capítulos anteriores de este trabajo, desaprobaba rotundamente la idea de una política pretendidamente científica. Señalaba que si bien es cierto que la experiencia muestra ciertas regularidades, y que éstas deben servir a la determinación del hombre de acción, en última instancia la complejidad de la decisión desborda el marco de cualquier determinismo, introduciendo así la dimensión histórica y contingente de la de la acción para refutar las imágenes de un pasado ineludiblemente repetible. La acción verdaderamente “*efficace, insoucieuse du destin, saisirait les occasions, capable d'embrasser les situations, faites d'éléments déjà vus, dans leur nouveauté.*”³⁶

³⁵ *Ibid.* p. 78.

³⁶ “...la acción eficaz, despreocupada del destino, tomaría las oportunidades, capaz de abarcar las situaciones, constituidas por elementos ya conocidos, en su novedad.” Aron. *Introduction à la philosophie de l'histoire.* Op. Cit. p. 327.

El asunto atañe en primer lugar (no huelga repetirlo), a una consideración de índole epistémica; sin embargo, implica también la exigencia al hombre de acción de proceder conforme a sus auténticas capacidades, o sea, a ejercer su libertad histórica. El análisis racional debe conducir, según Aron, al reconocimiento cabal de la historicidad, y no a una interpretación fatalista del pasado.

La segunda trinchera en que Aron se batió contra el realismo tenía como contendiente a los practicantes del maquiavelismo radical, siendo Wilfredo Pareto el más importante de ellos. Inspirados en un pragmatismo político sustentado en una concepción resueltamente pesimista de la naturaleza de los hombres, desarrollaron lo que a ojos de Aron resultaba ser esencialmente una técnica de poder y conquista, un instrumento de manipulación, “un modo inmoral y totalmente instrumental de entender la lucha política”³⁷. El maquiavelismo se convertía, así, en una forma degenerada y patológica del realismo en la cual el pesimismo se transforma en cinismo y el escepticismo sobre la condición del hombre en el rechazo de todo tipo de moral. La política deviene, en estos términos, el mero dominio de una facción.

Aron denunció que el maquiavelismo, lejos de ser una herramienta para la comprensión de los asuntos públicos, era una filosofía de la historia que reposaba sobre una concepción simplista y empobrecida de la política y de la existencia misma. Señalaba que, en su intento por pensar los medios de la acción, dicha doctrina había terminado por confundirlos con los fines, o al menos por no admitir otros cometidos que aquellos que se ajustaban al criterio de la máxima eficacia, tales como el poder y el dominio.³⁸

El marxismo, en su versión comunista o en la de los existencialistas franceses, tal como lo analizaba Aron, reposaba sobre las dos formas antes mencionadas de realismo mezclándolas conforme a una vocación mesiánica. Sus adeptos pretendían manipular a la

³⁷ Campi. “Raymond Aron y la tradición del realismo político” *Op. Cit.* p. 81.

³⁸ Raymond Aron. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Paris. Éditions Fallois. 1993. p. 89.

sociedad de acuerdo con paradigmas presuntamente científicos justificando maquiavélicamente la inmoralidad de dichos métodos con la utopía de una sociedad sin clases. Moralista contra el presente, el revolucionario marxista es cínico en la acción. El autor del *Opio de los intelectuales* se mostró severo en su crítica de aquéllos que, “So pretexto de alcanzar el sentido de la historia, [...] desconocen las servidumbres del pensamiento y de la acción.”³⁹

Finalmente, Aron hizo frente al realismo de la *Realpolitik* estadounidense, representado sobre todo por la obra de Hans J. Morgenthau. En el contexto del orden bipolar que caracterizó a las relaciones internacionales de la guerra fría, la teoría de éste último postulaba que el interés nacional, siempre inmutable, es el principal referente de la conducta de los estados y que la política entre Estados es esencialmente una lucha por la potencia. Para rebatirlo, Aron desarrolló un concepto de “interés nacional” más flexible, compuesto por elementos ideales y materiales, históricos y culturales, que hacían de él un asunto siempre variable. Señalaba además que no es sólo la potencia lo que determina, a nivel internacional, la acción de los hombres políticos y el comportamiento de las unidades soberanas; a lo mucho, “será la prudencia, basada en el cálculo de las fuerzas y las valoración de las contingencias.”⁴⁰ Se confrontan las realidades ofrecidas a nuestra vista, “se mide la distancia entre lo que es y lo que debería ser. Gracias a esta confrontación, se tiene oportunidad de elegir razonablemente, pero a condición de no asimilar nunca el objeto de nuestra elección histórica a la idea de la solución radical.”⁴¹ La operación es idéntica, en efecto, al silogismo práctico; y puesto que la edificación del mundo histórico reposa sobre los

³⁹ Aron. *L'Opium des intellectuels*. *Op. Cit.* p. 156.

⁴⁰ Campi. “Raymond Aron y la tradición del realismo político”. *Op. Cit.* p. 82.

⁴¹ Aron. *L'Opium des intellectuels*. *Op. Cit.* p. 158.

microacontecimientos intencionales, podemos sostener que la noción de *prudencia* es válida lo mismo para las relaciones internacionales que para la política al interior de los estados.

Es justamente esta *prudencia política* el fundamento de lo que, desde la perspectiva de Aron, constituiría una verdadera moral del hombre de acción. Su crítica a la tradición realista no se limitó a consignar sus faltas, sino que se transformó en un ejercicio que rectificaba la auténtica valía de la observación fidedigna de la realidad socio-histórica. El realismo debe “mantener viva una fuerte consciencia histórica [o sea, la consciencia de una dialéctica entre tradición y libertad] y no resolverse en una forma de idolatría de la historia, una aceptación del pasado como tal.”⁴² La racionalidad del análisis debe dar paso a la virtud de la prudencia, y ésta, como capacidad para valorar los riesgos y las implicaciones de la acción, engendrará una *moral de la sabiduría*, la única capaz de mediar en el desgarramiento de las facciones: “La única moral que supera a la moral del combate y de la fuerza es una moral a la que yo llamaría moral de la sabiduría, que se esfuerza no sólo por tener en consideración todas las particularidades concretas de cada caso concreto, sino también por no descuidar ninguno de los argumentos de principio y de oportunidad, por no olvidar ni la relación de las fuerzas políticas ni la voluntad de los pueblos.”⁴³

Una *moral de la sabiduría* que dotaba de un nuevo sentido al temperamento del hombre de acción: “...*parce qu'il est à la fois animal et esprit, l'homme doit être capable de surmonter les fatalités inférieures, celle des passions par la volonté, celle de l'impulsion aveugle par la conscience, celle de la pensée indéfinie par la décision.*”⁴⁴ El primero de estos atributos, la voluntad, significa para Aron la antítesis de las fluctuaciones del humor; representa la estabilidad que diferencia el compromiso de los impulsos o los sentimientos

⁴² *Íbid.* p. 91.

⁴³ Raymond Aron. *Pax y guerra entre las naciones*. Madrid. Alianza. 1985. p. 682.

⁴⁴ “...porque es a la vez animal y espíritu, el hombre debe ser capaz de superar las fatalidades inferiores, la de la pasión por la voluntad, la de la impulsión ciega por la consciencia, la del pensamiento indefinido por la decisión...”. Aron. *Introduction a la philosophie de l'histoire*. p. 349.

ciegos. Por su parte, la consciencia refiere a la comprensión de la dialéctica entre pasado y porvenir en la que el sujeto histórico existe; consciencia histórica porque “*commence par l'acceptation des conditions fondamentales de toute politique, des conditions propres à l'époque donné.*”⁴⁵ Por último, la decisión es una facultad que se opondría a la vacilación, como indicio de que el hombre de acción ha elegido y, más importante, se ha comprometido.

Puesto que la moral propia a una labor reside en el conjunto de lineamientos que consignan su cumplimiento con dignidad, resulta obvio que todo esbozo de una moral de la acción reposa sobre una idea de lo que ésta ha de ser. En este sentido, es conveniente señalar que el esfuerzo de Aron hace frente a la ambivalencia clásica expresada ya por Aristóteles: la política es, en efecto, una serie de mecanismos que pretenden asegurar la vigencia o la imposición de una determinada concepción de la colectividad, revestidos con frecuencia de un carácter mas bien innoble; pero es también, al mismo tiempo, la búsqueda del bien común, del bienestar de los ciudadanos de la polis. El francés admite la necesidad de tales medios, y alienta al político a encararlos con *voluntad, consciencia y decisión*, pero siempre conforme a una concepción *esencialmente libertaria* de la acción.

Un acierto de los realistas fue captar la indisoluble diversidad de la concepción del “bien común” que los hombres se han forjado; sin embargo, la imagen egoísta y ambiciosa del género humano que tomaron como punto de partida, les impedía imaginar el concierto entre la pluralidad de los valores a los que éste se apega. Aron retiene la conexión político-antropológica del realismo, es decir, la idea de que el estudio y la comprensión de la política no puede prescindir de una determinada visión del hombre y de la existencia humana, pero se muestra más optimista. Las sociedades, admite, suelen tener intereses divergentes, mas

⁴⁵ “[consciencia histórica porque] comienza por la aceptación de las condiciones fundamentales de toda política, de las condiciones propias de la época dada.”. *Ibid.* p. 332.

ello no significa que no haya espacio para el acuerdo conforme a una *prudencia* basada en la razón.

Para Aron, el porvenir, la obra colectiva de la humanidad, se convierte en una expresión bergsoniana de la auténtica libertad del *ser-en-la-historia* cuando se le concibe desde la reflexión crítica de la realidad social: “*la vie n'a pas pour essence et pour but la réconciliation totale, mais une action sans cesse renouvelée, un effort jamais achevé. La nouveauté du devenir n'est que la forme élémentaire, pour ainsi dire la condition de la liberté proprement humaine, qui se déploie à travers les contradictions et les luttes.*”⁴⁶ Libertad para dialogar con el pasado, para deshacerse o apropiarse de los elementos del espíritu objetivo que convengan en aras de forjar el futuro deseado. Aron exige, pues, consciencia de la temporalidad fenoménica de la acción, esto es, de la historicidad de la consciencia política.

De este modo, la política, por esencia *decisión sobre y en la historia*, puede convertirse en libertaria por conducto de la razón y de la prudencia. La *filosofía de la elección* postulada por Aron equivale, simultáneamente, a una filosofía de la historia y a una reflexión filosófica sobre ella. El francés intentó demostrarnos que tanto la reflexión formal como la resolución política deben avocarse a la consecución de la verdad. Una verdad entendida como resultado, y no como objetivo, de la progresivamente mayor participación de los

⁴⁶ “La vida no tiene por esencia ni por fin la reconciliación total, sino una acción incesantemente renovada, un esfuerzo jamás acabado. La novedad del porvenir no es mas que la forma elemental, por decirlo así, la condición de la libertad propiamente humana, que se despliega a través de las contradicción y las luchas.” . Aron. *Introduction a la philosophie de l'histoire*. p. 345. A propósito de la libertad en Bergson, Aron señala que de aquél retomó la intención por distinguir entre el acontecimiento y sus ilusiones retrospectivas, entre el “haciéndose” y el “hecho”. Y añadía: “*La liberté, dans la doctrine de Bergson, se fonde sur la perpétuelle diversité des expériences successives.*” (“La libertad, en la doctrina de Bergson, se funda sobre la perpetua diversidad de las experiencias sucesivas.”). *Ibid.* p. 347. Libertad bergsoniana que permite a Aron, una vez más, volver sobre la consciencia, sobre la *historia vivida*; no olvidemos que, trabajando de manera simultánea, tanto Bergson como Husserl llegaron por dos vías diferentes a la idea de un tiempo como flujo permanente (por oposición al tiempo científico) como elemento constitutivo de la consciencia. cf. María Luz Pinto. “Afinidades entre Husserl y Bergson” en *Ágora. Papeles de Filosofía*. No. 3. 1998. p. 221- 224. Consultado en: dspace.usc.es/bitstream/10347/889/1/pg_222-225_agora3.pdf.

hombres en la aventura común de la historia. Una verdad que no reposaba sobre una utopía, sino en la convicción de la acción:

Cette vérité devrait être au-dessus de la pluralité des activités et des valeurs, faute de quoi elle retomberait au niveau des volontés particulières et contradictoires. Elle devrait être concrète, faute de quoi, comme les normes éthiques, elle resterait en marge de l'action. A la fois théorique et pratique, à l'image du but qu'avait conçu le marxisme. Par le pouvoir acquis sur la nature, l'homme parviendrait peu à peu à un pouvoir égal sur l'ordre social. Grâce à la participation aux deux œuvres collectives, l'État qui fait de chaque individu un citoyen, la culture qui rend accessible à tous l'acquis commun, il réaliserait sa vocation: conciliation de l'humanité et de la nature, de l'essence et de l'existence.⁴⁷

Conciliación de la esencia y de la existencia que, en el contexto de la filosofía de la historia de Aron, remite a la del sujeto histórico con su *existencia-en-la-historia*. O aún, a la culminación del *ser-en-la-historia*. Tal es el cometido que nuestro autor atribuyó a la política.

En resumen, Aron pensó que la realidad puede modificarse pero sólo después de comprenderla en su lógica y naturaleza. La filosofía de la *decisión en la historia* elude el relativismo que combate mediante la tolerancia, mediante la apertura al diálogo. Consagra, en realidad, el deber de la reflexión, porque el verdadero conocimiento del pasado nos recuerda el deber de tolerancia: la falsa filosofía de la historia, en cambio, propaga el fanatismo.

⁴⁷ "Esta verdad debería estar por encima de la pluralidad de las actividades y de los valores, de lo contrario volverá a caer en el nivel de las voluntades particulares y contradictorias. Verdad que debería ser concreta, de lo contrario, como las normas éticas, permanecería al margen de la acción. A la vez teórica y práctica, tal como el objetivo que había concebido el marxismo. Por el poder adquirido sobre la naturaleza, el hombre lograría poco a poco un poder igual sobre el orden social. Gracias a la participación en las dos obras colectivas, el Estado que hace de cada individuo un ciudadano, la cultura que vuelve accesible a todos el patrimonio común, realizará su vocación: conciliación de la humanidad y de la naturaleza, de la esencia y de la existencia." Aron. *Introduction a la philosophie de l'histoire*. op. Cit. p. 344.

Conclusión

En resumen, cada uno de nosotros es depositario de dos herencias: la primera, "vertical", que viene de nuestros ancestros, de las tradiciones y de nuestro pueblo, de nuestra comunidad religiosa; la segunda, "horizontal", que proviene de nuestra época, de nuestros contemporáneos.

Amin Maalouf.¹

La filosofía de la decisión: contingencia y universalidad

1

En las páginas precedentes hemos elucidado la compleja relación entre el conocimiento histórico y la acción política tal como es ideada en la obra de Raymond Aron, estructurando los principales presupuestos que el francés dedicara a la cuestión en lo que denominamos una *filosofía de la decisión*. Podemos ahora examinar los resultados de nuestra indagación (o, lo que es lo mismo, caracterizar a esta filosofía) ora históricamente, ora filosóficamente.

La primera categoría implica señalar que la *filosofía de la decisión* es una singular respuesta a una coyuntura histórica precisa: el siglo de los totalitarismos. Filósofo de la Escuela Normal Superior, judío testigo de la irracionalidad del nazismo, patriota francés intentando evitar desde Londres la hecatombe de su nación durante la segunda guerra mundial, intelectual de la razón afligido por la ciega idolatría hacia las ideologías, demócrata liberal preocupado por el desvanecimiento de la libertad en los regímenes totalitarios: todas estas facetas son palpables en el pensamiento de Aron. Su mérito intelectual fue articularlas, a lo largo de una obra sumamente prolífica, siempre en torno a un mismo imperativo: la

¹ Maalouf, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris. Bernard Grasset. 1998. p. 137.

responsabilidad de una decisión razonable en la historia, compete ésta al hombre de acción o al estudioso. Así, es necesario señalar que la *filosofía de la decisión*, modelo heurístico para nosotros, fue también el *habitus* intelectual mediante el cual Aron comprendió la historia.

Por otra parte, pudimos constatar que Aron confrontó cuestiones perennes de la existencia humana. La *filosofía de la decisión* se erigió como un intento por insertar la razón y la responsabilidad en asuntos tales como la relación de los individuos con la colectividad, las relaciones interestatales, el análisis de los regímenes políticos o la naturaleza misma de la política, introduciendo, a su planteamiento, la dimensión histórica de los hombres a quienes atañen. La *filosofía de la decisión*, es, pues, una filosofía historicista de la política. Paralelamente, demostramos que el análisis de las dimensiones fenoménicas de la historia y de la política permitió al francés establecer un vínculo esencial entre ambas esferas, lo que equivalía a evidenciar que los hombres son la historia que forjan mediante la política, de donde se desprende que *la filosofía de la decisión* es, también, una filosofía esencialmente política de la historia. Y, puesto que todos los hombres son históricos y políticos a la vez, la *filosofía de la decisión* deviene, en resumen, una filosofía de la *existencia-en-la-historia*.

Ahora bien, es evidente que la alternativa entre la apreciación histórica y la filosófica resulta una falsa dicotomía: la cabal comprensión de la *filosofía de la decisión* estriba, por el contrario, en la correcta conjunción de su dimensión contingente y de su dimensión universal. Porque la existencia de los hombres en sociedades históricas supone, entre colectividades alejadas en el tiempo y en el espacio, el compartir interrogantes vinculadas a su esencia misma. Porque, al mismo tiempo, las respuestas a estas cuestiones no son producto de la generación espontánea sino posiciones concretas frente a la historia. Y porque, en un tercer momento de la dialéctica, estas mismas respuestas influirán en la consciencia de los hombres que hacen su historia. Sólo en tales antecedentes es posible percibir la asociación

que, en el pensamiento de Aron, vincula propuestas históricamente originales con cuestiones filosóficamente perennes y problemas contingentemente dados con soluciones validadas universalmente por la razón.

En el respeto a dicha condición reside justamente la valía de una historia intelectual como la efectuada en este trabajo, perspectiva que nos ha permitido atender la participación del pensamiento en el acontecimiento sin ceder nada sobre el análisis del primero. En otras palabras, es un enfoque que ha permitido situarnos en la intersección de un contextualismo histórico riguroso y una lectura hermenéutica crítica de las proposiciones específicas contenidas en la obra de Aron, sumamente conveniente porque la pertinencia de las obras hay que situarla con exactitud en su cuadro cronológico y porque la hermenéutica debe convertirse en una actividad resueltamente crítica o de lo contrario agota todas sus posibilidades. No debemos olvidar, por otro lado, que una perspectiva como esta, a la vez externalista e internalista, es incapaz de arrojar causalidades; se contenta, más modestamente, con el establecimiento de correlaciones, de posibles vínculos, entre el discurso y su historia – entendida ésta en el sentido más amplio posible, o sea, conformada no sólo por acontecimientos y personajes, sino también por sus envites, escuelas de pensamiento, redes de sociabilidad y generaciones propios –. No hay, por lo tanto, lugar en esta conclusión para eventuales respuestas. La originalidad y pertinencia de nuestra explicación reside, en cambio, en la originalidad y pertinencia del propio modelo de la *filosofía de la decisión* inicialmente planteado.

Podemos recurrir al binomio contingencia – universalidad, en tanto que objeto de investigación, para fijar, también, las aportaciones de nuestro trabajo y determinar su emplazamiento al interior de proyectos ulteriores.

El pensamiento de Raymond Aron ha sido un tema escasamente atendido por el (de por sí estrecho) sector de historiadores mexicanos que se ocupan de la teoría y de la filosofía de la historia. No se desconoce su obra, es cierto; sin embargo, tampoco hay trabajos que se ocupen de ella con la profundidad que la cuestión requiere. Nuestra propuesta, la *filosofía de la decisión*, persigue, dentro de los límites que supone el quehacer de un investigador poco experimentado, la desaparición de esta laguna. Para ello, hemos intentado verificar con cabalidad dos condiciones inherentes al quehacer historiográfico: la difusión y la discusión.

Haber efectuado el análisis dentro de límites temporales lejanos entre sí, generó ciertas tensiones al interior de nuestra argumentación, es cierto; pero también nos permitió dar cuenta de la riqueza del utillaje heurístico y hermenéutico que en las páginas de las geniales obras del francés podemos encontrar. No tenemos empacho, pues, en reconocer la función monográfica, aunque esta sea sólo secundaria, de nuestro trabajo. Tengamos presente que nuestro quehacer implicó el examen de, prácticamente, toda la reflexión de Aron en torno a la historia, así como la revisión de buena parte de la literatura académica en torno a ella elaborada, producida exclusivamente, dicho sea de paso, por especialistas extranjeros. Si así se quiere, puede ser esta tesis una introducción, bastante actualizada, a la filosofía aroniana de la historia.

Ahora bien, subrayemos que la importante cantidad de trabajo que esta tesis implicó tiene por cometido, justamente, fomentar más trabajo. La misma concepción del quehacer

intelectual con la que aprendimos la labor del francés, nos ha servido para concebir este modesto estudio, por lo que no podemos sino desear que estas páginas generen una enriquecedora discusión sobre el pensamiento de Aron en general (recordemos que hemos omitido vastas porciones de su obra, como su sociología o su teoría de las relaciones internacionales), la teoría y la filosofía de la historia, la historia intelectual, la historia europea del siglo XX, o, simplemente, sobre la existencia de los hombres en la historia.

Es esta última cuestión la que puede orientar el diálogo –la discusión, en el ámbito académico, debe ser asumida como tal– en sus fases inmediatas. El complejo proceso que vincula valores universales con la contingencia histórica, fue objeto de investigación de muchos otros autores que compartieron el contexto histórico en que se forjó la obra de Aron. Proyectos e ideas tan diferentes entre sí (y poco me importa aquí aquel viejo consejo que proscribía la referencia, en la conclusión de un trabajo, a autores no tratados en el desarrollo del mismo), como la teología política de Sheldon S. Wolin, la *vita activa* de Hannah Arendt, la búsqueda de Leo Strauss de verdades suprahistóricas en la filosofía política, el análisis de la consciencia política efectuada por Steven Lukes, e incluso trabajos en gestación, como la “historia de lo político” pretendida por Pierre Rosanvallon, confrontan, todos ellos, la inquietud en torno a la relación entre la historia y la política. La *filosofía de la decisión*, argumento central de este estudio, bien puede constituirse como un primer intento por acercarse a este tema tan amplio desde la perspectiva del historiador, lo cual servirá, de paso, para examinar las aportaciones que a su trabajo pueden aportar otras disciplinas.

Pugno porque los historiadores no reserven el análisis de este tema tan importante, esencial de la existencia histórica de los hombres que estudian, a la teoría o a la ciencia política. O, lo que es lo mismo, pugno por un diálogo en el que se vincule la contingencia de los hechos con la universalidad que supone la reflexión formal.

La conjunción entre contingencia y universalidad, por otra parte, no concierne sólo a nuestra comprensión del pensamiento de Aron, sino que, asimismo, da pie a un aforismo que podría resumir perfectamente los principales postulados de su obra: *la historia es la eterna dialéctica entre la contingencia de los acontecimientos humanos y la universalidad de los ideales de los hombres*. El carácter de la vigencia del trabajo del francés reside, ni más ni menos, en el desciframiento que las sociedades actuales sean capaces de dar a tal fórmula.

El mundo en el que Aron se batió por la libertad no existe ya. Las ideologías, el orden bipolar de la guerra fría, el *laissez-faire*, la preponderancia del Estado-nación y las sociedades industriales, se han desvanecido progresivamente dejando en su lugar, respectivamente, reivindicaciones étnicas, nacionales y religiosas; una geopolítica del caos caracterizada por conflictos regionales susceptibles de convertirse en internacionales, amenazas derivadas de la ambición por el poder y el terrorismo; el resurgimiento del proteccionismo vinculado a un proceso globalizador dialéctico antes que lineal; interrogaciones sobre la pertinencia de la política desde el enfoque del Estado nación ante el estallido de diversos fenómenos que trascienden las fronteras de los países; y una sociedad de la información producto de la revolución informática de la década de los noventa.

Así pues, al inicio del siglo XXI, resulta evidente que la libertad constitutiva no es una condición dada de antemano en las sociedades occidentales. Por el contrario, tal como pensaba Aron, hay que trabajar ardua e incesantemente para conseguirla, labor únicamente posible mediante la razón y la imaginación, o sea, a través del análisis de lo contingente y la reflexión sobre lo universal. ¿Cómo, en esta coyuntura histórica, podremos lograr la consecución de los valores a los que aspiramos? Tal es la disyuntiva. Los hombres actuales

volverán a la obra del francés tratando de encontrar en ella ambas respuestas, o sea, el utillaje heurístico para comprender su realidad y los conceptos filosóficos para redefinir los valores que han de iluminar su aventura. En el fondo, el asunto imperante es la necesidad de transformar los valores en capacidad de acción política, las visiones programáticas en reformas concretas, lo universal en contingente. Lo cual, sin embargo, será un esfuerzo ciego a menos de dotarnos, primero, de una concepción de lo universal.

La cuestión, evidentemente, rebasa los límites de la historia intelectual, sin que ello signifique que se deba o pueda prescindir de ella. Sin someterse, la historia (como disciplina en su conjunto) debe buscar las condiciones para una colaboración efectiva con la ciencia política, teniendo, como interlocutor, a la teoría política. La correcta distinción entre conocimiento y acción no impide, pues, su asociación; por el contrario, faculta a hombres de acción y estudiosos para transformar la naturaleza condenatoria de la decisión a la que están obligados en la historia. Tal es la enseñanza de Aron.

En el caso concreto de México, esta tarea resulta casi urgente. Las conmemoraciones patrias acaecidas en 2010 evidenciaron un Estado necesitado del pasado tan sólo para legitimar propósitos presentes, para enseñar a los niños una *historia magistra vitae* y para fundir las disidencias actuales en una destino presuntamente nacional. Un Estado, pues, ávido del pasado pero no de conocimiento auténticamente histórico. Evidentemente, no depende únicamente del historiador revertir la situación, mas no es ello excusa suficiente para eludir la contribución que, al respecto, debe aportar. Su tarea se perfila como doble: debe, por un lado, efectuar la labor crítica hacia el poder propia de todo intelectual; por el otro, está forzado a salir del apaciguamiento académico en que se encuentra sometido, dotar al conocimiento que genera de un carácter más activo, buscar los medios para volver a imbricarse de manera importante en la sociedad. Debe, en suma, contribuir a transformar la

consciencia histórica de los hombres en el pensamiento y en la acción, a sustituir la visión de *los vencidos en la historia* por una propia de hombres dispuestos a aceptar la responsabilidad de decidir su porvenir.

Bibliografía

Fuentes:

Aron, Raymond. *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine: la philosophie critique de l'histoire*. Paris. J. Vrin. 1938. 325 pp.

_____. *Introduction a la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*. S.I. Gallimard. 1938. 353 pp.

_____. *L'opium des intellectuels*. Paris. Calmann - Lévy. 1955. 337 pp.

_____. *Dimensions de la conscience historique*. Paris. Plon. 1961. 339 pp.

_____. *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. Paris. Gallimard. 1963. 375 pp.

_____. *Études politiques*. Paris. Gallimard. 1972. 564 pp.

_____. "Introducción" en Max Weber. *El político y el científico*. 5a. ed. Marid. Alianza. 1979. p. 4 – 74.

_____. *Memorias*. Foros de Gioia (trad.). Madrid. Alianza Editorial. 1983. 740 pp.

_____. *Politics and History*. New Jersey. Transaction Publishers. 1984. 275 pp.

_____. *Lecciones sobre la historia. Cursos del Collège de France*. Soledad Loaeza (prol.). René Madero Báez (trad.). México. Fondo de Cultura Económica. 1996. 435 pp.

Sobre Raymond Aron:

Baverez, Nicolas. "Aron et de Gaulle" en *Revue de Politique Française*. No, 2. junio de 1999. p. 67 – 77. Consultado en: <http://www.parutions.com/pages/1-4-7-1598.html>

_____. "L'effort pour comprendre la passion d'agir: Raymond Aron face à mai 1968" en *Le Figaro*. 14 de mayo de 1998. Reproducido en *Le Journal Français*. Septiembre de 1998. p. 12- 13. Consultado en: http://www.catallaxia.org/w/index.php?title=Raymond_Aron:face_%C3%A0_mai_68

Breiner, Peter. "Raymond Aron's engagement with Weber: Recovery or retreat?". En *Journal of classical Sociology*. Vol. 11. No. 2. Londres. Sage Publications Ltd. Mayo de 2011. P. 11-9.

Canguilhem, Georges. "Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire" en *Enquêtes. Cahiers du Cercom*. Junio de 1992. Consultado en: <http://enquete.revues.org/document138.html>

Davis, Reed. "The phenomenology of Raymond Aron". En *European Journal of Political Theory*. vol. 11 no. 2. Londres. Sage Publications Ltd. Mayo de 2003. P. 99-121

Dieckhoff, Alain. "Raymond Aron. Essais sur la condition juive contemporaine" en *Revue Française de Science Politique*. Vol. 39. no. 6. 1989. p. 907- 909.

Fejto, François. *Souvenirs de Raymond Aron*. Conferencia pronunciada en honor de Raymond Aron en el Colegio de Budapest el cinco de octubre de 2000. Consultado en: http://www.catallaxia.org/w/index.php?title=Raymond_Aron:Souvenirs_de_Fran%C3%A7ois_Fejto

José María Lasalle. *Raymond Aron. Un liberal resistente*. Madrid. Fundación para el análisis y los estudios sociales. 2005. 370 pp.

Kimball, Roger. "Raymond Aron and the power of ideas" En *New Criterion*. Vol. 19. no. 9. mayo de 2001. Consultado en: <http://www.newcriterion.com/articles.cfm/aron-kimball-2179>

Marrou, Henri-Irénée. "Tristesse de l'historien" en *Vingtième siècle. Revue d'histoire*. Vol. 45. no. 45. 1995. p. 109- 132. consultado en http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xxs_0294-1759_1995_num_45_1_3388.

Vallespín, Fernando. *Historia de la teoría política*. Madrid. Alianza. 1990- 1995. T. VI. p. 40-59.

Marco teórico:

De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. 3a. ed. México. Universidad Iberoamericana – Departamento de Historia. 1993. 334 pp.

Dosse, François. *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*. México. Universidad Iberoamericana. 2007. 459 pp.

_____. *La Marcha de las Ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia. Publicacions de la Universitat de València. 2006. p. 278.

Lacapra, Dominick. "Rethinking intellectual history and reading texts" en *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*. New York. Cornell University. 1983. p. 23-71.

Pocock, J.G.A. "El trabajo sobre las ideas en el tiempo" en *L.P. Curtis Jr. El taller del historiador*. México. Fondo de Cultura Económica. 1975. p. 171-185.

Zarka, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona. Herder. 1997. 355 pp.

Historia del siglo XX:

Bourel, Guillaume. *Histoire. 1Ère S*. Paris. Hatier. 2003. 246 pp.

Dauchelle, Sandrine. *Le rearmement français après la seconde guerre mondiale. Le rôle des États Unis dans la reconstruction d'une industrie française d'armement*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Historia Europea Contemporánea por la Université Sorbonne- Paris IV. Consultado en: www.cesa.air.defense.gouv.fr/IMG/pdf/DAUCHELLE..pdf -

Heisbourg, François. “*La France, L'Europe et les États Unis*”. Consultado en www.diplomatie.gouv.fr/fr/actions-france_830/.../FD001340.pdf

Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires. Crítica. 2002. 611 pp.

Macridis, Roy C. *Las ideologías políticas contemporáneas*. Madrid. Alianza. 1998. 416 pp.

Historia intelectual del siglo XX:

Aragón, Louis. *Histoire Parallèle URSS / USA*. 1962. p. 348.

Cruz Valles, Antonio. “El giro hermenéutico de la fenomenología. De Husserl a Heidegger”. En *Aparte rei. Revista de filosofía*. No. 38. marzo de 2005. Consultado en serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/cruz38.pdf

Lefort, Claude. “*El mito de la URSS en Occidente*” en *Letras Libres*. Marzo de 2004. Versión electrónica consultada en: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=9424>

Neruda, Pablo. *Confieso que he vivido*. Santiago. Pehuén Editores. 2005. 509 pp.

Pastor Osswald, Eduardo. “Husserl y Heidegger” en *Hologramática literaria*. Facultad de Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Año II.Nº 3. vol. 2. 2006. p. 104- 115.

Patrick Warner. “La notion d'intellectuel engagé chez Sartre” en *Le Portique*. Archives des Cahiers de la recherche, Cahier no. 1. 2003. consultado en: <http://leportique.revues.org/index381.html>

Pinto, Ma. Luz. “Afinidades entre Husserl y Bergson” en *Agora. Papeles de Filosofía*. No. 3. 1998. p. 221- 224. Consultado en: dspace.usc.es/bitstream/10347/889/1/pg_222-225_agora3.pdf

San Martín, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona. Editorial Anthropos. 1987. 203 pp.

Thinés, Georges. “Fenomenología de Husserl” en *Diccionario General de Ciencias Humanas*. Madrid. Cátedra. 1978. p. 367 – 371.

Touchard, Jean. *Histoire des idées politiques*. Paris. Presses Universitaires de France. 1959. 659 pp.

Zirión Quijano, Antonio. *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. México. Universidad Nacional Autónoma de México – Facultad de Filosofía y Letras. 1990. p. 41.

Teoría y filosofía de la historia:

Carbonell, Charles-Olivier. *La historiografía*. México. Fondo de Cultura Económica. 1986. 163 pp. [Breviarios: 353]

Collingwood, R.G. “The nature and aims of a philosophy of History” en *Essay in the philosophy of history*. Austin. University of Texas Press. 1965.

Dilthey, Wilhelm. *Dos escrito sobre hermeneutica: el Surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid. Ediciones Istmo. 2000. 247 pp.

_____. *El mundo histórico*. Eugenio Imaz, Prol. México. Fondo de Cultura Económica. 1944. 430 pp.

Gaos, José. “Notas sobre la historiografía” en Álvaro Matute. *La teoría de la historia en México. 1940 – 1973*. México. Sep Setentas. 1974. p. 66 – 93.

Marrou, Henri-Irénée. *El conocimiento histórico*. Barcelona. Idea Books. 1999. 270 pp.

Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Madrid. Editorial EDAF S.A. 2000. 164 pp.

Pereyra, Carlos *et al.* *Historia ¿para qué?* México. Siglo XXI. 1980. 245 pp.

Popper, Karl. “Reflexiones sobre historia y plítica” en *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica S.A. 1994. 287 pp.

