

Los Intelectuales y las Pasiones Democráticas

Francois Bourricaud



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
INSTITUTO FRANCÉS DE AMÉRICA LATINA
ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES ACATLÁN

Los Intelectuales y las Pasiones Democráticas

NP=02360

40,000

DONACION

03 JUN. 1996



INVESTIGACIONES SOCIALES

Donación Fac. B. 13121 22/6/1996

LOS INTELLECTUALES Y LAS PASIONES
DEMOCRÁTICAS

HM213
B6818
DS.31236
M-519916



INVESTIGACIONES SOCIALES

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
ENEP ACATLÁN
INSTITUTO FRANCÉS DE AMÉRICA LATINA**

LOS INTELLECTUALES Y LAS PASIONES DEMOCRÁTICAS

Traducción de: Nora Pasternac
Marcela Pineda
María Isabel Hernández
Luis Prieto
(Centro de Idiomas Extranjeros,
ENEP-Acatlán)

Revisión de: Oscar Pintado



INVESTIGACIONES SOCIALES



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1990

8448

*Le Bricolage idéologique: Essai sur les intellectuels
et les passions démocratiques*

Publicado en 1980 por: Presses Universitaires de France



INVESTIGACIONES SOCIALES

Primera edición: 1990

DR © 1990, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN: 968-36-1112-5

NOTA PRELIMINAR

Nos propusimos traducir y presentar el libro de François Bourricaud con el afán de profundizar en el debate sobre el quehacer de los intelectuales; sobre el papel (rol) que éstos juegan en la ciencia, en las instituciones universitarias, en la vida política y en especial sobre las *pasiones democráticas* que le son comunes. Por su contenido este ensayo ha sido escrito para el *medio intelectual* francés. Sin embargo, el libro de Bourricaud es un texto de candente actualidad y un documento de gran valor que puede servirnos para recapacitar sobre las actividades y actuaciones de los intelectuales en México y en algunas de las sociedades latinoamericanas. En pocas palabras, presentamos a la *opinión intelectual* mexicana, y de habla hispana, un texto vivo y reflexivo que revisa y cuestiona el papel del intelectual en una sociedad semejante a la nuestra. En todo caso, el contenido del libro nos invita a la reflexión y nos mueve al debate.

En nuestro medio latinoamericano, algunos tópicos, ideas, posiciones y objetos de estudio *se ponen de moda* y dominan por periodos las *corrientes* de pensamiento, las investigaciones y las temáticas de ponencias en congresos, simposia y mesas redondas. En este documento salta a la vista que las posturas ideológicas y las posiciones políticas preponderantes en un momento dado (de grupos intelectuales y hasta de algunos partidos políticos), responden con mucha frecuencia a la "actualidad" del debate intelectual, ideológico o político de países como Francia. Las *modas* que observamos con frecuencia en el medio universitario de América Latina se originan en el extranjero y muchas veces ejercen sobre nosotros una gran influencia. En suma, el libro de Bourricaud nos permitirá observar además un cierto parangón entre las discusiones, posturas, discursos y modas académicas o políticas del medio intelectual de México y Latinoamérica, con el medio francés.

Así y todo, queremos patentizar que éste no es un libro "sólo para intelectuales". En el texto encontraremos una interesante revisión de la clásica división en dos bandos encontrados, del mundo de los académicos y de los políticos: los de izquierda y los de derecha. Así por ejemplo, el autor analiza la histórica confrontación entre los filósofos "enciclopedistas" precursores de la Revolución Francesa (y sus herederos republicanos y jacobinos) y aquellos otros filósofos defensores del antiguo régimen. En el tiempo, se analizan en este ensayo ideas y posiciones de miembros destacados de la Enciclopedia Francesa del siglo XVIII, de pensadores del siglo XIX de la talla de Alexis de Tocqueville y de las encontradas posiciones

de izquierda y derecha de los modernos filósofos a la francesa como Jean Paul Sartre y Raymond Aron.

Uno de los planteamientos más originales que encontraremos en este texto, es la diferenciación que el autor establece entre intelectuales, ideólogos y *bricoleurs*. Estos tres personajes participan en la vida académica y en la política y Bourricaud configura en ellos a los pensadores y actores predominantes en las sociedades modernas. Para distinguirlos unos de otros, el autor presenta al intelectual como aquel personaje que razona, critica y dice primero no; es quien elabora los conceptos que conciernen al orden social y juega el papel de filósofo, de crítico y algunas veces de humanista. En ocasiones el intelectual es también un productor y consumidor de ideologías; incursiona en el ámbito de la política. Cuando las produce, se vuelve un ideólogo y en ese momento deja de ser un científico para convertirse las más de las veces en un emisor de *saber absoluto*.

Es necesario aclarar, sin embargo, que por la importancia que ha cobrado el sector educativo en las sociedades modernas, principalmente a nivel superior (fenómeno que Bourricaud califica como "inflación cultural"), la reflexión en el texto privilegia la acción de los universitarios. El autor nos muestra muy claramente cómo se forman los *cuadros de la República* a partir de la distinción que hace entre "herederos" y "becarios". A los primeros, los asimila como los clásicos representantes de la derecha y a los segundos como de izquierda; a los herederos, como los tradicionales poseedores del poder económico, cultural y político y a los becarios, como aquellos que "valorizan el mérito" y quienes sólo tienen oportunidades a partir de su superación personal, casi siempre a través de su paso por la universidad. Los unos, o sea los herederos, son los defensores del orden, de los valores más tradicionales y de las instituciones (como la Iglesia, el Ejército y el Estado), mientras que los otros, los becarios, constituyen "la armadura de la coalición republicana".

Aunque esta dicotomía entre herederos y becarios es una característica muy particular a Francia, especialmente en el periodo de la Tercera República (que va de 1870 hasta la Segunda Guerra Mundial), el texto de Bourricaud nos sugiere algunas confrontaciones clásicas entre grupos de intelectuales, con orígenes sociales distintos, y su comportamiento en la vida académica y social. El autor nos invita a examinar el comportamiento y las posiciones que adoptan los intelectuales con orígenes sociales distintos.

En síntesis, el ensayo que nos ofrece François Bourricaud está escrito para todos aquellos que participan de "las pasiones generales y dominantes" de la sociedad ya como espectadores ya como "apasionados". Dicho de otra forma, está escrito para los intelectuales, pero en el sentido amplio que utiliza el autor: *por mérito*, es decir, los que poseen un título universitario o *por vocación*, todos aquellos que se interesan en los problemas de la sociedad, la política, la economía y otras disciplinas afines.

El ideólogo es para Bourricaud como ya dijimos un productor y consumidor de ideologías. Cambia el quehacer científico, típico del intelectual, por la difusión de las ideologías que corresponden a su actividad política.

El ideólogo casi siempre es un “apasionado” y como emisor de ideologías suele caer en el dogma y elaborar planteamientos teóricos que se enuncian como verdades absolutas. Para el científico, Bourricaud propone hacer relativas todas las ideologías y rechazar como conformismo sospechoso todo sometimiento ante lo que el autor denomina como “horizontes insuperables”. La pasión no cabe en el intelectual-científico, como tampoco caben los saberes absolutos y los autos de fe, y las ideologías acabadas. No se descalifica en el texto al ideólogo, sino que se le asigna su papel eminentemente político, fuera del quehacer científico. Sin embargo, el autor reconoce la seducción que el pensamiento ideológico tiene sobre los intelectuales y nos advierte la “trampa” en la que caen cuando se dejan llevar por la pasión.

El otro personaje, y tal vez el más numeroso en el medio universitario, es el del *bricoleur*. Este personaje es un *aficionado* de la actividad científica. Hace de la ciencia una “talacha”. Está en todo e improvisa todo, nos recuerda a esos personajes que abundan en nuestro medio y que imparten una clase de materialismo histórico sin poseer los conocimientos teóricos y la experiencia suficiente para hacerlo. El *bricoleur* es un improvisador nato. Cuando el científico se deja llevar sólo por su curiosidad, sostiene el profesor Bourricaud, por un simple deseo de saber y desperdicia toda regla y todo método no es más que un *bricoleur*. El término corresponde al lenguaje coloquial francés y sirve para diferenciar al técnico o al profesional de un oficio, del “talachero” o aficionado. Las aptitudes comprobadas y reconocidas hacen al profesional o al científico; el *todólogo*, que lo mismo desarrolla una “teoría” filosófica, económica o política, es un *bricoleur*. Nuestro personaje es aquel que hace de la ciencia un *pasatiempo* y muchas veces lo hace para difundir o justificar una ideología, en el mejor de los casos, o como medio de vida o de subsistencia, en el peor. La improvisación de profesores como consecuencia de la “inflación cultural” de la década pasada, hacen que los *bricoleurs* o “talacheros” sean tan numerosos en nuestros medios universitarios. La vocación científica cede su lugar al medio de vida.

En este libro, se privilegia, como ya dijimos, la confrontación típica de las sociedades latinas entre derecha e izquierda. Abundan las reflexiones del autor sobre posiciones encontradas, ideologías opuestas (con proyectos radicalmente distintos de sociedad) y las controversias entre intelectuales, ideólogos y *bricoleurs* con sus compromisos como “herederos” o como “becarios”, y con la mala fe que muchas veces los caracteriza. El texto de Bourricaud puede ser un punto de partida para la reflexión profunda sobre el quehacer de los universitarios en la ciencia y la política. Aunque no es, ni pretende ser, un ensayo “inocente” o “puro” en el dominio de La Ciencia, así con mayúsculas, la posición conservadora que podemos encontrar en el autor no lo descalifica como intelectual crítico de los intelectuales de izquierda. Sus planteamientos nos mueven a cuestionar ¿cuál es el papel de los universitarios en la sociedad?, o si existe en México y en algunos países de América Latina una “República de profesores” como lo sugiere el autor para el caso francés?

Es evidente que estas preguntas no podrán ser respondidas en este ensayo. Sin embargo, es deseable que a partir de las provocaciones de Bourricaud, profundicemos más en la discusión sobre el desempeño de los universitarios en la sociedad y en la política. Para nadie es un secreto que en la actualidad la Universidad vive tiempos de crisis. Pero no es éste sólo un problema de la Universidad Nacional Autónoma de México, sino de la educación superior en general. Estos tiempos de dificultad son muy apropiados para analizar y replantear todo el sistema educativo a nivel superior. Parece que en este punto todos estamos de acuerdo; o sea, los de izquierda y los de derecha; las autoridades, los profesores y los estudiantes.

En estas circunstancias, esperamos que el "Ensayo sobre los intelectuales y las pasiones democráticas" de François Bourricaud contribuya a enriquecer también esta discusión. En todo caso, el libro, así lo creemos, es muy oportuno. Su lectura por el carácter eminentemente reflexivo del texto, nos motiva a debatir. Muchos personajes, dominados por las "pasiones democráticas", se sentirán tal vez exhibidos en este ensayo; ojalá que argumenten su respuesta como intelectuales y no como ideólogos. Ahí está el reto del texto, que como quiera que se argumente la respuesta —incluso descalificando al autor— su contenido y el análisis que propone no dejan de despertar un gran interés para todos: intelectuales, ideólogos y aficionados a la ciencia.

ÓSCAR PINTADO CERVERA
México, D. F., febrero de 1988

INTRODUCCIÓN

LA TRAMPA IDEOLÓGICA

Antes que nada, el lector debe saber que no encontrará en este libro una teoría general de la cultura, de los intelectuales y del destino de la Razón occidental. Mi ambición es más modesta. Como punto de partida, formulé dos preguntas que figuran en el repertorio de la opinión general: primero, ¿por qué en Francia, al menos desde 1945, la gran mayoría de los intelectuales, de los que se autodenominan así, o de aquellos a quienes se les otorga ese título, se sitúan “en la izquierda”? En segundo lugar, ¿muestra la *intelligentsia* francesa algunas características originales en relación con las de otras *intelligentsias* occidentales? Estas dos preguntas resultan evidentemente relacionadas, como sucede con el contenido del *compromiso* político y el *estilo* de creación cultural.

Tanto sociólogos como historiadores afirman que los intelectuales tienden a criticar el orden social. En Estados Unidos dos categorías de intelectuales: profesores universitarios y estudiantes —cuyas actitudes en materia política han sido desde hace mucho tiempo metódica y continuamente estudiadas— manifiestan tendencias que los ubican mucho más hacia la izquierda que cualquier categoría profesional, incluso la de los obreros de la industria. Entre los intelectuales encontramos un porcentaje más elevado de electores, de partidarios o simpatizantes del partido demócrata. Además, entre los intelectuales los sondeos encuentran las respuestas a la vez más tolerantes en materia de moralidad y las más críticas respecto a la sociedad capitalista.

Esta tendencia de los intelectuales no atañe solamente a Estados Unidos y no es algo nuevo. En un texto famoso, Alexis de Tocqueville llama nuestra atención sobre el papel de los “filósofos” en el desencadenamiento de la Revolución Francesa; insiste también sobre el giro decididamente “literario” de su reflexión cuando ésta se aplica a los problemas políticos y sociales. Así el intelectual es un personaje que, como lo conocemos, hace su entrada en la escena de la historia en el siglo de las Luces; y aun cuando se erige en juez y acusador, es tanto heredero de una *tradicción* como heraldo de un proyecto.

Lo que me interesa no es el intelectual como científico o como educador, ni el intelectual como profesional (por ejemplo el médico o el abogado iluminando su práctica con una ciencia y una experiencia) sino el intelectual como productor y consumidor de ideologías, y sobre todo de ideologías políticas. En efecto, una de las funciones más importantes en

toda sociedad, la circulación de conceptos comunes que conciernen al orden social, está asegurada para nosotros —al menos en parte— por los intelectuales.

Ahora bien, he de referirme brevemente a lo que entiendo por *ideología*. En el debate interminable que atañe a la naturaleza de las ideologías, me ceñiré a algunas reglas de interpretación. En mi opinión, hay que evitar dos trampas posibles: la primera nos hace tomar el discurso ideológico —el nuestro, por supuesto— como una especie de verdad revelada. Antiguamente los teólogos católicos invocaban el argumento del consentimiento universal. En los años sesenta, Jean Paul Sartre hablaba del marxismo como de un “horizonte infranqueable”. Asimismo, Merleau-Ponty, para hacer valer su visión sobre el “humanismo proletario”, sostiene que en lugar de aceptarlo estamos obligados a no encontrar en la historia más que sonido y furia. Sartre, Merleau-Ponty y los teólogos sulpicianos tienen en común presentar como verdadera una tesis que no pueden justificar más que por defección “¡Todo se hunde, exclaman estos padrecitos, si ustedes rechazan el testimonio del sentido íntimo, la autoridad de la tradición o las sentencias del tribunal de la Historia!” Este sermoncillo basta para denunciar la falsa apariencia del discurso ideológico en sus diversas variantes. Hay que hacer relativas *todas las ideologías* y rechazar como conformismo sospechoso todo sometimiento ante los “horizontes infranqueables”.

Pongamos cuidado también para no caer en una segunda trampa: una ideología no necesariamente resulta delirante. Se invoca fácilmente a la paranoia respecto a los crímenes y extravagancias totalitarias. Que Hitler o Stalin, o sus secuaces más frenéticos hayan sido enfermos mentales, no aclara sino imperfectamente el fenómeno nacional-socialista o el fenómeno bolchevique. Lo que hay que explicar es la influencia o la seducción no solamente sobre la gente común, sino sobre las inteligencias de primer orden de esas ideologías que, bajo la bandera de una absoluta racionalidad, han pasado todos los límites del crimen y de la sinrazón. Pero el hecho de que seres dotados de razón crean cosas irracionales no constituye una novedad. A este respecto las ideologías políticas y las mitologías de los primitivos sugieren comparaciones muy interesantes. Al tratar sobre creencias totémicas, Durkheim se preguntaba si “la religión no se da sin cierto delirio”; y concluye que dicho delirio está *bien fundado*.¹ Al razonar sobre el tabú que se presenta como una prohibición absolutamente fundamentada y absolutamente obligatoria, Freud se encuentra con el mismo problema que Durkheim cuando se interroga sobre la clase de objetividad que el “primitivo” asocia a las creencias totémicas. Según él:

Podríamos *casi* decir que una histeria es una obra de arte deformada, que una neurosis es una religión deformada y que una manía paranoica es un sistema

¹ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Buenos Aires: Editorial Schapire, 1968), p. 235.

filosófico deformado. Tales *deformaciones* se explican en último análisis por el hecho de que las neurosis son formaciones asociales que intentan realizar, con medios particulares, lo que la sociedad realiza por medio del esfuerzo colectivo.²

Lo que importa en el texto, es el *casi* por el que Freud rechaza de la manera más explícita reducir la cultura y la ideología a una “deformación” histórica, neurótica o paranoica.

El mismo Freud califica el tabú y las creencias totémicas como “formaciones asociales”; este término significa que a la ambivalencia de los sentimientos y al déficit del significante respondemos con un compromiso imaginario entre nuestros deseos y el principio de realidad. Es a partir de esta perspectiva que conduciremos nuestro propio análisis de la ideología política. Pero este compromiso no se orienta solamente a combinar nuestras representaciones de la manera menos disonante posible. Expresa también el grado de congruencia entre el discurso y sus referencias, y sobre todo el punto de equilibrio siempre frágil entre los sectarios de una ideología dada y sus adversarios. Efectivamente, la ideología no es sólo, como se cree hoy en día, un puro producto de lo imaginario. Después de la elucidación de sus enunciados, puede incorporarse a nuestra experiencia intelectual. Es en parte bajo esta condición que se constituye un recurso estratégico tanto en la lucha entre los intereses adversos como en la orientación hacia un orden más justo y más generoso.

Para complicar aún más el cuadro, hay que señalar el carácter difuso de las ideologías, cuando —buscando hacerse pasar por el Saber Absoluto— se presentan como una explicación “global”, “integral”, “total” (o “totalizante”). En realidad esta pretensión no hace sino esconder su impotencia, su radical ineptitud para la reflexión crítica. La ideología no es sólo un pensamiento indiferenciado; es un pensamiento que rechaza la diferenciación. Asimismo, la tarea del analista resulta particularmente difícil. En el caso de la ideología puede compararse con un híbrido sobrecargado de las connotaciones más diversas que atañen indistintamente al orden económico, al orden cultural y religioso. Hablar de política es, en última instancia, hablar de todo y, más frecuentemente, de cualquier cosa. Se puede decir también refinadamente que la ideología, como toda “visión del mundo”, está “sobredeterminada”; pero esto no ayuda gran cosa.

En esta obra mi intención es analizar la seducción del pensamiento ideológico sobre los intelectuales, y demostrar la trampa que amenaza encerrarlos. No creo en la posibilidad de una rigurosa asepsia, que libraría al intelectual de toda contaminación ideológica. No creo tampoco que las ideologías políticas sean sólo modas. Marx podría muy bien no pasar de moda más rápido que Racine o el café; por supuesto, no me refiero a Marx el economista o el sociólogo, sino —como decía Schumpeter— a

² Sigmund Freud, “Totem y tabú”, en vol. II de *Obras completas* (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1948), p. 459.

Marx el profeta. Las ideologías de las que los intelectuales son tanto productores ingenuos cuanto consumidores aficionados y difusores interesados, están formuladas, para hablar como Tocqueville, sobre algunas “pasiones generales y dominantes” que, obviamente, no debemos confundir con humores o sentimientos individuales. A pesar de su ambigüedad y su indeterminación, constituyen referencias más o menos estables para aquellos que se esfuerzan tratando de encontrar una respuesta a los enigmas de la vida de los hombres en sociedad y un remedio a sus escándalos. En fin, que el lector no se confunda con la palabra *bricolage* que aplico a la producción ideológica de los intelectuales. No hay que tomarla solamente por su lado malo: apunta a denunciar la impostura de aquellos que pretenden, por inocencia o por perversidad, hacernos equivocar de medio a medio o tomar los crímenes totalitarios por la “realización concreta de la libertad”. Pero bajo su apariencia irrisoria, designa también la actividad básica de aquellos que —a pesar de no dominar los problemas que plantean— buscan modestamente su solución. Así pues, todos somos *bricoleurs*. Del *bricolage* de los ideólogos quedan a veces ciertos vestigios de conocimiento. Los ideólogos (maestros del error) cuando nos dan sus elucubraciones como ciencia pueden también contribuir a su progreso. No sólo denuncian los *escándalos*, sino que desechan las *paradojas*. Por medio de la resolución metódica de las paradojas, nos comprometemos en la vía del trabajo científico.

Un punto que preocupa hondamente al sociólogo es comprender por qué hasta ahora le ha resultado tan difícil a la sociología desprenderse de la ideología, pero la mediocridad de los resultados no debe desalentarnos en el sentido de que nuestra empresa no tenga finalidad ni de que las diversas tradiciones ideológicas, o más bien las diversas ideologías rivales, carezcan todas ellas de validez. Los “filósofos” del siglo XVIII comprendieron muchos de los aspectos de la sociedad del antiguo régimen; y los pensadores reaccionarios de principios del siglo XIX tienen mucho que enseñarnos sobre el proceso revolucionario y sus prolongaciones terroristas. Incluso hoy en día, en plena crisis de inflación cultural, el debate entre herederos y becarios no carece de sentido. Sin embargo, debemos sustraernos a las comodidades del eclecticismo, al que no le toma mucho tiempo consolarse recordando que de todo se puede hacer lo que se quiera. Para llegar a ello, se deben tratar de identificar los ámbitos a los que corresponde el pensamiento ideológico y cómo, a partir de intuiciones vivaces, aunque confusas, tendremos posibilidades de construir algunos modelos analíticos rigurosos.

Así pues, en este libro el lector encontrará, fundamentalmente, un intento para comprender algunos de los aspectos del proceso de legitimación por medio del cual los intelectuales franceses han tratado de dar un sentido a la experiencia política de su país desde el siglo de la Ilustración. Con esta referencia pretendo significar que el análisis de las ideologías es histórico sin ser estrictamente diacrónico. La historia corresponde tanto al orden de la repetición —a veces al del exceso— como al de la mera sucesión. La tarea de legitimar, que ineludiblemente implica

justificar y cuestionar, queda abierta a la actualidad; las ideologías, a diferencia de las mitologías primitivas, quedan abiertas al exterior y al presente, pero la actualidad de la que se trata no está limitada al instante. También es retrospectiva y prospectiva. Voltaire está en el horizonte de Sartre; la pasión dreyfusiana* no es comprensible del todo sin la pasión justiciera de Anatole France y de Zola, así como el caso Calas y Sirven** no puede separarse de la intervención de Voltaire. El pasado y el futuro pesan tanto sobre la ideología que no vemos cómo podría considerársele mero "reflejo" de un presente, que ella elude tanto por precaución como por repliegue nostálgico. Asimismo, ninguna ideología resulta completamente satisfactoria desde el punto de vista de la exigencia de legitimación. Empero, que quede claro, el proceso de legitimación nunca se ha reducido en ninguna parte a los conceptos de los intelectuales sobre el orden social. Tomado en toda su amplitud, el proceso de legitimar surge de una regulación delicada de creencias, de prácticas y de buenas costumbres. Desborda entonces ampliamente el discurso, que se constituye sin embargo en un aspecto capital.

* El autor se refiere a las pasiones religiosas y políticas que tienden a dividir a la sociedad en dos campos adversos. El término tiene su origen en el proceso seguido (1894-1906) al oficial francés Alfred Dreyfus (1859-1935) de origen judío y que desató una fuerte polémica y una gran división en el seno de la sociedad francesa de la época. [N. del T.]

** Jean Calas (1698-1762) fue un negociante calvinista de la ciudad de Toulouse. Fue injustamente acusado de asesinar a su hijo para impedirle abjurar del protestantismo. Por esta razón Calas fue cruelmente ajusticiado. Voltaire contribuyó a su rehabilitación en 1765 al demostrar su inocencia. Pierre Paul Sirven (1709-1777) fue un protestante de la ciudad de Castres. También fue injustamente acusado de asesinar a su hija para impedirle convertirse al catolicismo. Condenado a muerte por contumacia, Sirven escapó a la condena refugiándose en Suiza. Voltaire lo salvó rehabilitándolo en 1771.

PUNTOS DE PARTIDA

INTELECTUALES, IDEÓLOGOS Y BRICOLEURS

La posición eminente y singular de los intelectuales, en el sentido que damos a este término, se cuestiona en la sociedad francesa al menos desde la época de la Ilustración. Según Tocqueville: "Hacia tiempo que Francia era, de todas las naciones de Europa, la más literaria; no obstante, los hombres de letras no habían mostrado nunca las tendencias que revelaron mediado el siglo XVIII, ni ocupado el lugar que entonces alcanzaron."¹ Así pues, en tanto que hombres de letras o —lo que constituye un todo para Tocqueville— en tanto que "filósofos", es decir, en tanto que críticos del antiguo orden social, es como los intelectuales hacen su entrada y se instalan en el primer plano de la escena.

¿A qué se debe su importancia? ¿A su riqueza, a su prestigio, a su influencia, a su proximidad con el Príncipe y con sus consejeros? Tocqueville formula una hipótesis sobre la cual tendremos ocasión de regresar y, de acuerdo con ella, habremos de limitarnos por el momento a un enunciado muy somero: el poder de los intelectuales es esencialmente crítico, el intelectual es el que siempre y primero dice "no". Pero más allá de esta interpretación, que nos veremos obligados a corregir y enriquecer, lo que retendrá nuestra atención es la cualidad todopoderosa atribuida a los intelectuales. Tocqueville es muy exigente para convencerse cuando, después de haber examinado los "hechos antiguos y generales que prepararon la gran Revolución", procede a tratar los "hechos particulares y recientes que determinaron su lugar";² y repite con los conservadores de su tiempo: "Es culpa de Voltaire, es culpa de Rousseau." Por cierto, no es solamente la derecha la que hace del intelectual un *deus ex machina* de la evolución social. Por mucho tiempo acusado por los conservadores de haber aportado una contribución decisiva en el derrocamiento de la antigua jerarquía, al intelectual, considerado esta vez ya no en su calidad de "filósofo" y de "crítico" sino de humanista y de "heredero", hoy se le reprocha la ayuda que aporta para "reproducir" la "estructura de dominación".

En una y otra imputación existe sin duda, de manera implícita, la idea de que los intelectuales constituyen un pequeño grupo, una "élite" que ejerce sobre el resto de la sociedad una capacidad de regulación y de control, benéfica o dañina, pero claramente decisiva. ¿Es ese "poder" el fruto

¹ Alexis de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución*, vol. I (Madrid: Alianza Editorial, 1982), p. 155.

² *Ibid.*

de un complot o una conspiración? ¿Se trata de una especie de fatalidad o de pesadumbre sociológica que hace de los "aparatos ideológicos del Estado" los organismos de "explotación" y "dominación" capitalistas? Se sospechó que los "filósofos" habían buscado y provocado la caída del antiguo régimen, así como se sospecha que nuestros intelectuales de izquierda hoy en día participan en una inmensa tentativa de subversión.

La obsesión del complot encuentra su expresión más acabada en el famoso libro del abate Baruel que ve la mano de los francmasones en cada uno de los episodios que marcan el desencadenamiento y el derrotero de nuestra historia revolucionaria. Además del simplismo de un esquema que sólo ve los efectos más evidentes del proceso histórico y sólo retiene en éste las relaciones más directas entre los proyectos de los actores y su realización, la pseudoteoría del abate Baruel y de sus sucesores presenta el grave defecto de atribuir al grupo de conspiradores masones y "filósofos" una homogeneidad, una cohesión, una determinación manifiestamente imaginaria.³

Así también, si se pretende proteger la ficción todopoderosa de los intelectuales, la teoría del "complot" o de la "maquinación", se cae finalmente en una ficción menos cómoda que aquella que afirma, por una parte, una milagrosa congruencia entre los intereses de los intelectuales como grupo y, por la otra, las exigencias del movimiento histórico que se manifiesta por el surgimiento de nuevas relaciones de clase o por la "reproducción de la estructura de poder y de dominación". Después de todo las conspiraciones, y por cierto todos los proyectos, pueden ser clasificadas en dos categorías: las que triunfan y las que fracasan. ¿Cómo explicar el éxito de unas y el fracaso de otras? Se pueden invocar las casualidades favorables o desfavorables, el talento o la mediocridad, el valor o la cobardía. Pero, ¿no resulta más fácil suponer que si algunas triunfan es porque sus proyectos "siguen el curso de la historia" o se ajustan a las exigencias del "sistema"? Este funcionalismo de pacotilla asienta el poder, el supuesto carácter todopoderoso de los intelectuales, sobre la solidez de las coaliciones que como grupo podrían unir las diversas fracciones de las clases "ascendentes" o "dominantes". Así como los "filósofos" están asociados a la "burguesía en su fase ascendente", la ideología de la Ilustración constituye un "horizonte infranqueable". Desde que la hegemonía de la "burguesía" está amenazada por el "proletariado", la misma ideología que había sido "progresista" se vuelve "reaccionaria", y los intelectuales burgueses se convierten a su vez en partidarios del oscurantismo. El poder de los intelectuales no es más que la sombra del alcance de su posición en el proceso histórico o más aún, en el proceso de producción.

Quedamos condenados así a la trillada problemática que implican las usuales discusiones sobre los intelectuales: ¿Constituyen globalmente una fuerza social de innovación? ¿De conservación? ¿O hasta de reacción? ¿En qué medida su crítica negativa es condición de su carácter positivo? Este

³ La misma propensión paranoica se encuentra en los defensores del "complot judío" o de las "dinastías burguesas".

debate me parece totalmente estéril, y me niego a participar en él. O más bien, esta clase de preguntas, si acaso tienen un sentido, no pueden ser tratadas cuando se plantean y, si pueden abordarse en algún momento, esto sólo será en función de la reflexión. Ya todo se ha dicho sobre los “perros guardianes”, los “aparatos ideológicos del Estado” o en el otro bando, sobre los intelectuales de izquierda. Este constante machacar sólo tiene un mérito: ilustra las limitaciones del “realismo totalitario” para el cual, según Jean Piaget, la sociedad es “un ser que modifica a los individuos y permanece heterogéneo en sus conciencias”.⁴ El “realismo totalitario” empieza por exagerar la cohesión y la homogeneidad del grupo de los intelectuales. Pretende en seguida, a partir de una concepción totalmente sistemática de la sociedad —industrial, capitalista o democrática—, separar el efecto real de las actividades de este grupo sobre el funcionamiento de dicha sociedad. Tanto en este punto como en los otros, debe romperse con el “realismo totalitario”, que se condena a sí mismo a considerar a los intelectuales como títeres manipulados —“soportes de la estructura”—; o, cuando son arrastrados por el rumbo de la historia, como profetas, magos o sumos sacerdotes.

INTENTOS DE DEFINICIÓN

Para apartar de los intelectuales esta *aura* fabulosa, empezaremos por preguntarnos *dónde* se encuentran localizados en nuestras sociedades y en qué sectores de la población activa se reclutan. Toda localización supone previamente una identificación, aunque sea parcial. Para saber dónde están, deben buscarse también los atributos que permiten reconocerlos a primera vista y decir de *quiénes* se trata. Una primera lista nos viene a la mente, y ésta incluye a los eruditos, a los escritores y a los artistas. Ésta lista resulta, evidentemente, muy breve. Se basa en una concepción elitista, que hace del intelectual todo un señor. Sólo retiene a los individuos más originales, con más inventiva —a los “creadores”— o al menos a los espíritus más refinados y cultivados.

¿Dónde queda entonces la masa de los periodistas, de los profesores, los expertos y de los asesores? La mayor parte de ellos no inventó la pólvora; como decía Keynes, muchos de los banqueros o de los directores de finanzas siguen los lineamientos teóricos trazados por los economistas o los filósofos cuyos nombres ni siquiera conocen. Y sin embargo... ellos también son intelectuales. Muchos de estos personajes se autoidentifican como tales, y un pequeño número de ellos ve sus pretensiones reconocidas. Por otra parte, muchos artistas y escritores —creadores— tendrían grandes dificultades para sacar de su pluma o de su pincel los medios necesarios de subsistencia. Están obligados también a ganarse la vida como empleados, funcionarios o profesores; es decir, en razón de una posición que les asegure una competencia más o menos seria, pero en todo caso certificada y diplomada o titulada.

⁴ Jean Piaget, *Etudes sociologiques* (estudios sociológicos) (Ginebra: Droz, 1955, pp. 145-146).

Aunque no todos los intelectuales sean “genios”, poseen en materia cognoscitiva y sobre todo en los distintos ámbitos de la expresión (lingüística, lógica o estética) pericia y habilidad mayores que las del resto de la población. Se puede entonces pensar, más aún si este criterio no es muy riguroso, que se reclutan de entre la gente más instruida y con mayor número de diplomas y títulos. Pero tales atributos —el nivel de instrucción y la posesión de un título— no deben ser tratados solamente como predicados que permitan definir una sola categoría estadística. Nos ayudan, primeramente, a ubicar a los intelectuales en su medio. Los cargos de mayor responsabilidad son ocupados cada vez más por los titulados: licenciados, doctores, ingenieros, gerentes en las empresas privadas, o funcionarios. Entre los titulados se encuentra también los médicos, abogados o notarios. En suma, un porcentaje importante de los titulados se encuentra ejerciendo profesiones liberales; y en este último grupo la profesión del magisterio también ocupa su lugar, aun cuando los maestros sean, como en muchos países, funcionarios. El médico, el ingeniero y el funcionario público corresponden a la categoría de intelectuales en la medida que las responsabilidades que ejercen y las decisiones que toman están fundadas, al menos parcialmente, en un conocimiento o una capacidad respaldadas por un título. Pero los ingenieros no son los patrones de la empresa para la que trabajan. Ejercen su poder conjuntamente con otras categorías de responsables. Lo mismo sucede con los docentes: los profesores no deciden la suerte de sus alumnos sin antes tomar en cuenta un cierto número de imperativos o de exigencias que les son impuestas por la administración universitaria, por los padres de familia o por sus representantes.

Para describir al intelectual y las dificultades de su posición, sería conveniente detenerse en el papel que desempeña y las presiones encontradas (*cross pressures*) a las que es sometido. Tomo la palabra “papel” en el sentido un tanto especial que le dan los sociólogos. Un papel es un conjunto de relaciones entre una pluralidad de actores. Este conjunto está más o menos ligado, es más o menos coherente, pero los elementos que reúne siempre tienen un coeficiente, por débil que éste sea, de heterogeneidad. Así Parsons, al referirse a los papeles, habla de paquetes (*bundles*); con este término hace hincapié en que todo papel es una unidad de interacciones elementales unidas por un efecto de composición. El profesor, por ejemplo, imparte clases pero también es investigador y educador. La primera faceta de su papel se basa en una capacidad relativamente general que posee para transmitir conocimientos. Se distingue de la segunda en el sentido de que los conocimientos que el maestro transmite dependen de un bagaje adquirido cuya conservación él asegura, mientras que el investigador es aquel que aporta a lo ya conocido algo más o menos original o más o menos especial. Por otra parte, enseñanza e investigación dependen del orden cognoscitivo. Ahora bien, la educación no implica sólo comunicar un conocimiento, enseñar ciertas técnicas, sino también inculcar algunos valores que —al menos idealmente— permiten al alumno aprender a aprender. También el “paquete”, está más o menos bien sujetado, y la coherencia entre las distintas orientaciones que definen el papel del

profesor está más o menos asegurada. Asumir el papel de profesor consiste, entonces, en *mediar* las diversas orientaciones del investigador, del maestro y del educador. Cada una de las dimensiones o facetas del “papel” constituye para el actor una presión cruzada con, que se opone a, o se compone de, muchas otras.

Todos los intelectuales —maestros, profesionales, funcionarios, expertos, y hasta los artistas, los eruditos y otros “creadores”— en la medida que se ganan la vida en organizaciones públicas o privadas, desempeñan papeles sometidos a presiones particularmente fuertes y a menudo divergentes. En efecto, cada papel tomado como agregado de elementos heterogéneos, o como conjunto más o menos unificado, depende de varios conjuntos institucionales diferentes. Tomemos el caso de un ingeniero. Aun si trabaja en un laboratorio, está sometido a la autoridad de los dirigentes de la empresa. La dependencia con respecto a la autoridad jerárquica resulta particularmente más marcada si se trata de un ingeniero industrial. Además, quizás es también profesor en la escuela donde él mismo hizo sus estudios y de donde egresarán a su vez jóvenes ingenieros, sus futuros colegas. Es profesor, investigador, y quizás experto en alguna materia. También es asalariado de una empresa y como tal está sometido a lo que se llama groseramente la “lógica del lucro”. Como ejerce actividades docentes, depende de una deontología profesional; como investigador, es ciudadano de la “República de los doctos”.

Consideremos ahora el caso de un experto del gobierno: un economista por ejemplo. La complejidad de su situación no es menor. Ha sido contratado por sus conocimientos, que le aseguran, aun cuando sea funcionario, cierta independencia en relación con las autoridades que lo emplean. Sin embargo, debe someterse a múltiples restricciones. Por ejemplo, al elaborar su programa de investigación no se sustrae totalmente ni a la temática ni a sus compromisos. No puede tampoco disponer a su antojo de los resultados de su investigación, ni comunicarla a los periódicos antes de haber obtenido el *nihil obstat* de la institución para la cual trabaja. Muy a menudo está sujeto a una obligación de reserva que sus superiores, en caso de necesidad, pueden recordarle con fundamento. La situación del periodista es muy semejante. Con mucha frecuencia se le obliga también a transigir entre su deontología de informador profesional y las exigencias del organismo de prensa para el que trabaja.

Los intelectuales cuyo caso acabamos de tratar integran varios *grupos de pertenencia*. En primer lugar, son expertos o científicos. El pertenecer a dichas categorías les otorga el estatuto de intelectual calificado, pero están más o menos integrados en un medio organizacional o profesional. Para ciertos individuos, el peso relativo de pertenecer a estas categorías se modifica y a veces se invierte en el curso de su vida. En tanto es alumno de una escuela o de una facultad, al futuro ingeniero se le considerará quizás *más bien* como un posible científico. Cuando se convierta en asalariado de una empresa o de una administración, se inclinará primero a cumplir sus responsabilidades antes que sus intereses especulativos. También corre el

riesgo de enfrentar un problema de *identidad*, que para muchos intelectuales es causa de malestar y cargo de conciencia: ¿Cuál de los grupos a los que pertenece, en los medios donde se desarrolla su actividad, constituye la *referencia* privilegiada que asegura una coherencia mínima a sus distintos ideales y obligaciones?

Lo que constituye un grupo no es solamente el mosaico de atributos que nos permiten afirmar que tales individuos pertenecen a ese grupo: sino también las referencias ideales que tanto ellos como los de fuera del grupo adoptan cuando se preguntan a sí mismos quiénes son, hacia dónde se dirigen, cuáles son sus proyectos y sus ambiciones. Los sociólogos⁵ han insistido en la importancia de esas referencias para dar cuenta tanto de la cohesión de los grupos como de la movilidad de los individuos. Esta clase de análisis se aplica particularmente a los intelectuales. El término "vocación", citado por Weber en dos ensayos famosos, expresa el llamado a concretizar en una actividad específica —crear una obra, elaborar una investigación, diseñar un gran proyecto— las exigencias ideales que inspiran, aunque la desborden, esta actividad. El político que soslaya la dimensión histórica de su papel no resulta más que un politicastro. Si el científico se deja llevar tan sólo por su curiosidad, por un deseo de saber despreciando toda regla y todo método, no es más que un aficionado o un *bricoleur*. Así pues, aquello que caracteriza al intelectual es tanto sus aptitudes comprobadas y reconocidas como su proyecto y su ambición.

¿En qué consiste esta última? Primero se manifiesta como un malestar, del que debemos medir la amplitud y la complejidad. Tenemos todas las razones para insistir primero sobre la complejidad del papel que desempeña el intelectual y la multiplicidad de las instituciones donde lo desempeña. Ahora bien, hasta aquí nos hemos limitado a situaciones donde los intelectuales se encuentran atrapados entre las exigencias de la orientación cognoscitiva y sus obligaciones profesionales: los ingenieros, expertos o maestros, a menudo se sienten descontentos en las organizaciones para las cuales trabajan. Tienen dificultades para conciliar las obligaciones que les son impuestas por el grupo al que pertenecen y las exigencias ideales del grupo de referencia con el que tratan de identificarse. Esta situación no es privativa de los intelectuales asalariados. Por diferentes razones, los artistas, los pintores, los músicos —los creadores— se hallan en la misma situación. Los que viven de la generosidad de un mecenas lamentan su dependencia y se llaman a sí mismos explotados. Los que se ganan la vida (y a menudo a duras penas) en organizaciones públicas o privadas, realizan tareas que con frecuencia consideran como verdaderas cargas. Así pues, se encuentran sometidos también ellos a un juego de presiones encontradas, que resienten tanto más intensamente cuanto que sus orientaciones primarias los alejan más de la lógica del lucro y de la lógica organizativa.

La orientación expresiva tan característica de los artistas, es decir, la capacidad de sentir y hacer sentir a los demás lo que uno mismo siente, o

⁵ Sobre todo Robert K. Merton. Consúltese en la edición francesa, *Elements de méthode sociologique* (2a. ed.; París: Plon, 1965, el capítulo VII, sobre todo las secciones 1 y 2).

lo que los otros no sienten sino muy débil o confusamente, existe también para muchos intelectuales que (según una expresión de Tocqueville sobre la cual regresaremos más adelante) siempre resultan, por así decirlo, los heraldos de las "pasiones generales y dominantes". Esta orientación no entra solamente en conflicto con la lógica organizativa: se opone también al espíritu científico. El artista atribuye una gran importancia a la cualidad de sus sentimientos, a la originalidad de su expresión, a la sinceridad, a la autenticidad de su convicción. En cambio el científico está obligado, por lo menos en teoría, a validar lo que propone como si no pudiera proponer más que lo que otro científico propondría en su lugar ante los mismos datos. Se somete por tanto a procedimientos públicos y contradictorios cuyo rigor no debe suspender para recurrir a fuentes como el carisma o la inspiración. Los intelectuales no están sometidos sólo a las presiones contradictorias que resultan de su difícil inserción en la vida profesional y en la sociedad en general. En tanto que intelectuales, es como están más profunda y esencialmente divididos entre las orientaciones divergentes: el Arte y la Ciencia, la Torre de Marfil y el Foro. ¿No tiene el poeta tantos derechos a ser llamado "intelectual" como un físico o un sociólogo? Víctor Hugo es un "intelectual", como lo es Pasteur. Voltaire, Zola o Sartre, que han militado por "la causa", tienen tantos derechos para ostentar el título de intelectual como lo tiene Flaubert o Valéry, que nunca disimularon su desprecio por las inquietudes de sus colegas "comprometidos".

El malestar del intelectual no sólo se debe al hecho de estar ligado a varios grupos a los que pertenece, sino también a varios grupos de referencia. El intelectual puede considerarse antes que nada como un científico, como un artista, como un experto, como un guía del movimiento social. La referencia elegida depende, por supuesto, del carácter del intelectual, aunque también del momento histórico y de la tradición con los cuales se identifica. Por la palabra "tradición", entiendo, junto con Edward Shils, "los criterios y las reglas a cuya luz se evalúan las obras de los artistas y de los científicos, y las creencias y los símbolos cuya temática constituye su herencia".⁶ Esta definición considera la unión entre dos clases de elementos que es oportuno distinguir: "las reglas y los criterios" por una parte, que remiten las prácticas institucionales válidas en el círculo de las academias, de las universidades, de las sociedades profesionales, de las escuelas literarias o artísticas, y por otra parte "las creencias y los símbolos" cuyo ámbito de difusión es mucho más amplio y puede, en última instancia, interesar al público en general. No tengo absolutamente la intención de menospreciar al primero de los dos elementos subrayados por Shils en lo que él denomina una "tradición intelectual". Pero si la calidad de ciertas instituciones, su vitalidad, tiene una importancia capital en la regulación de las actividades intelectuales, me gustaría por ahora referirme a las creencias y símbolos y a través de ellos, al sistema de valores que constituye la expresión y el nervio de cada una de esas "tradiciones".

⁶ Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers, and other Essays* (Los intelectuales y el poder y otros ensayos) (Chicago: The University of Chicago Press) 1972, p. 15.

Shils distingue una “tradición intelectualista” —que él caracteriza por la preeminencia que ésta concede al método lógico experimental, y por una especie de idealización de la ciencia positiva— y una “tradición romántica”, que pone en el primer plano a la espontaneidad, a la originalidad y a la inspiración; la “tradición revolucionaria” está relacionada con una visión apocalíptica o milenarista del desarrollo social. El intelectual sería el que ayuda en el proceso de formación de las sociedades. Queda una tradición que Shils llama “populista” en la que los valores positivos —el Ideal— se encarnan en el Pueblo, las masas, el proletariado, etcétera. Esta lista no es evidentemente ni completa ni muy sistemática. Las diversas “tradiciones” se traslapan; pero se distinguen por la prioridad que cada una otorga a un tema y a la singularidad del modelo que ella idealiza: así la superioridad del saber lógico-experimental sobre todas las actividades humanas, combinada con la estilización del “científico” (sobre todo el físico y el biólogo), identifica bastante bien a la “tradición” positivista. Además, puede ordenarse la lista propuesta por Shils alrededor de algunos temas: la naturaleza psíquica, el orden social, la naturaleza humana. Las tradiciones no son pues puras y simples proliferaciones asociativas: en realidad se organizan con una coherencia bastante débil, alrededor de algunos cuestionamientos constantes o al menos recurrentes.

De hecho las tradiciones intelectuales viven y evolucionan en simbiosis con un caudal mucho más amplio y mucho menos refinado de creencias y de sentimientos. Pero estas dos clases de fenómenos, por estrechamente ligadas que estén, no son reducibles una a otra. La relación entre las tradiciones intelectuales y la conciencia común es una de las más oscuras que han existido. Shils⁷ trató de aclararla tratándola como un aspecto de la tan compleja relación entre el *centro* de la sociedad y sus diversas *periferias*. La dificultad viene primero del hecho, no evidente, de que en una sociedad haya un solo centro. Cuanto más grande sea una sociedad y cuanto más se diferencie, más problemática será la jerarquía de las actividades que ofrezca a sus miembros; por consiguiente, el problema de su integración, es decir del grado de cohesión compatible con su supervivencia, se vuelve más urgente al mismo tiempo que corre el riesgo de parecer sin solución. Pero en el orden político al menos, y aunque los ciudadanos estén muy divididos sobre lo que debe hacerse, puede distinguirse entre ellos a los “pasivos” y a los “activos”. Entre unos y otros la información, la motivación, están diversa y desigualmente repartidas. Unos están al día, los otros no. Unos se interesan por el debate y participan mientras que los otros se desinteresan, o por hastío, se retiran. Llamemos a los unos “centrales” y a los otros “periféricos”.⁸

La oposición centro-periferia no es útil solamente en el análisis político, se aplica también al análisis de las ideas morales y de los sistemas culturales. Cuando surgen los grandes temas alrededor de los cuales se construye la conciencia colectiva se produce también un resquebrajamiento

⁷ Edward Shils, *Op. cit.*, pp. 25-27, y también “Centre and Periphery”, en *The Logic of Personal Knowledge* (La lógica del conocimiento individual), Ensayos presentados a Michael Polány (Routledge and Kegan Paul) 1961, pp. 117-130.

⁸ Robert K. Merton, *Op. cit.*, cap. IX.

cuyas líneas y sinuosidades resultan, por lo demás, difíciles de seguir. ¿Debe mantenerse o suprimirse la pena de muerte? ¿Hasta qué límites son justificables las desigualdades de los ingresos? ¿Se puede esperar que ampliando a todos y de una manera uniforme los beneficios de la instrucción la gente será más feliz? ¿Estará mejor preparada intelectualmente? ¿Será más eficiente? ¿Quedarán las responsabilidades mejor repartidas entre los que deciden y los que ejecutan? Cada una de estas preguntas, que pone en duda nuestro concepto de lo deseable en el ámbito de la organización social, se aprecia de diversas maneras según el lugar que ocupemos en la sociedad; y la sociedad es percibida con mayor o menor claridad y nitidez por las distintas categorías de individuos. Para la mayor parte de la gente, los conceptos de lo deseable permanecen difusos, latentes, envueltos en una decepcionante y vaga evidencia. Pero se reactivan cuando se presentan en nuestra conciencia casos embarazosos o chocantes. Lo actual puede entonces estimular la indignación o el entusiasmo de los más obtusos. En algunos casos basta evocar los “grandes principios” para que veamos claramente lo que debemos hacer. En otros casos, la ambigüedad, la insuficiencia de esos principios, estalla y produce el escándalo. Surge entonces la necesidad de una revisión, de un cambio total o parcial en el orden de los valores y de las normas. En todos los casos se hace sentir la necesidad de un mediador, de un intermediario entre los valores comunes y centrales y las paradojas de lo actual ambiguo.

El caso Dreyfus ilustra muy bien lo anterior. Era posible que la condena de un capitán de estado mayor acusado de espionaje pasara inadvertida. Sin embargo varias circunstancias turbias se conjugan en un caso. Las irregularidades del procedimiento llevaron a algunos a preguntarse si Dreyfus era realmente culpable. A partir de ese momento la discusión se remonta rápidamente hasta los grandes principios: ¿Puede la autoridad de la cosa juzgada por un tribunal militar ser cuestionada —sobre todo si se trata de un judío— por los periodistas y un comité de apoyo, aunque esté integrado por algunos escritores renombrados? Y por el contrario, cualquiera que sea el origen étnico o la religión de un individuo, ¿puede cuestionarse su derecho a tener un juicio con todas las garantías de procedimiento y estar sometido a los intereses supuestos o reales de una institución como el ejército? ¿Puede o se debe ceder ante la razón del Estado? Es éste el marco donde el caso Dreyfus resulta más ejemplar. Empero, desde Calas y Sirven, en quienes Voltaire se ilustró, hasta las campañas de prensa sobre la tortura durante la guerra de Argelia, la historia intelectual de Francia, para muchas opiniones, es, de acuerdo con las palabras de Julien Benda, un caso Dreyfus permanente.

Si se conviene en llamar “centro” al lugar de los valores *comunes* en los que se unen y se dividen los individuos y los grupos que componen la sociedad, y “periferia” a los intereses y a las preferencias *específicas* de esos individuos y de esos grupos, resulta evidente que para cumplir con eficiencia las funciones de mediación y de movilización, éstas requieren de un conjunto de recursos y de atributos que son sobre todo frecuentes en los intelectuales. Asimismo, puede decirse que los intelectuales ejercen

responsabilidades “centrales” en la sociedad; y agregaremos que esas responsabilidades tienen toda la oportunidad de ser ejercidas en nuestras sociedades más que en cualquiera otra, por esta muy especial categoría de individuos que llamamos “intelectuales”. En otras sociedades, las funciones de mediación, de movilización, pueden estar aseguradas por sacerdotes, brujos o derviches danzantes.* En nuestras sociedades, esas funciones son esencialmente asumidas por los intelectuales: y vemos bien por qué. De hecho, para ser capaz de dramatizar un caso, para poner de relieve el riesgo que representa, no solamente para aquel o aquellos a quienes atañe directamente, sino aun para el público en general, se necesitan por lo menos tres series de condiciones. Primera, se debe poseer una competencia cognoscitiva, es decir, la capacidad de discernir el sentido de un hecho o de un acontecimiento, de aprender lo esencial bajo lo accidental. Además, se debe estar dotado de una cierta aptitud lingüística, tener un buen dominio de la palabra, de las imágenes y de los símbolos; tener la capacidad de generalizar, es decir de ubicarse en los límites. En fin, se debe estar bien colocado en la red de comunicación para emitir, recibir y retransmitir las informaciones de toda clase que circulan entre los diferentes sectores y subsectores de la sociedad. Convenimos en que, en circunstancias normales por lo menos, los individuos dotados de una ventaja en materia de competencia cognoscitiva y lingüística y de una posición central en el proceso de comunicación se encuentran sobre todo entre aquellos que llamamos los titulados y los diplomados, a condición, por supuesto, que tengan la ambición de ejercer responsabilidades “centrales” ejerciendo funciones de mediación, de animación y de movilización. La vocación del intelectual es su responsabilidad, y también la manera como la percibe o la asume frente a los valores centrales de su sociedad. De ahí la suma importancia que tiene la relación del intelectual con la ideología.

EL BRICOLAGE IDEOLÓGICO

¿Qué se entiende por este concepto? Como dice Jean Baechler “toda definición de ideología resulta arbitraria”.⁹ Ciertamente, lo arbitrario constituye un riesgo que corre todo ejercicio de definición, pero este riesgo es más o menos grande, y sobre todo, se asume más o menos conscientemente. Como decía Jean Paulhan, “siempre se puede llamar pulga a un elefante; pero en ese caso, más vale avisar previamente”. También para hacer comprender lo que entiendo por ideología, prefiero recurrir a un ejemplo y trataré de construir y de justificar mi definición sobre este ejemplo. Sartre dijo que el marxismo constituye hoy “un horizonte infranqueable”. Entiende sin duda que cada uno de nosotros cuando busca

* Secta *Mevleviya (masulawi)* fundada por el gran místico sufi Jalaluddin Rumi hacia 1273. Los “derviches danzantes” practican una especie de danza giratoria que culmina en el éxtasis. Existen algunos mevlevis en Alepo y otras ciudades del Medio Oriente. E. Royston Pike, *Diccionario de religiones* (México: Fondo de Cultura Económica, 1978), p. 148 (N. del T.)

⁹ Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie?* (¿Qué es la ideología?) (París: Gallimard, 1976), p. 12.

situarse en relación con los problemas de nuestro tiempo, ya para comprenderlos, ya para resolverlos, o más modestamente para abordarlos de una manera adecuada y auténtica, está obligado a “situarse en relación con” el marxismo. En efecto, el marxismo nos propone una descripción de las sociedades en las que vivimos —las sociedades capitalistas—, una explicación de su estructura y de su funcionamiento una previsión en cuanto a su desarrollo, en cuanto a las crisis. Nos ofrece también una escala de valores muy explícita, al Mal lo caracteriza como “enajenación” o “explotación”, al Bien nos lo representa como ese estado ideal —si no mítico— en el que “el Hombre se reconciliará al fin con la naturaleza, con él mismo y con los otros hombres”. Finalmente, nos sugiere con toda la vehemencia imaginable, una serie de insinuaciones y de requerimientos que conciernen no solamente a lo que podemos, sino a lo que debemos hacer: “Cambiar el mundo”.

Este vasto programa sólo puede entrar en vigor por una coordinación de todos nuestros recursos en todos los ámbitos. El marxismo es entonces un proyecto total —“totalizante”— si no totalitario. Además la heterogeneidad de los ingredientes que participan en la combinación marxista está muy señalada. También me atrevería a decir que esta pseudo síntesis no es en realidad más que un magma. Efectivamente, podemos anotar varias categorías de muy diferentes enunciados y de validez muy desigual. Como todo el mundo, Marx recurrió a las generalidades psicológicas sobre la naturaleza humana (“las aguas congeladas del cálculo egoísta”, etcétera) y esas generalidades están asociadas de manera inextricable a las apreciaciones morales. Sin embargo existen muchas otras cosas en la ideología marxista. Cuando Marx enuncia su ley sobre la baja tendencial de la tasa de ganancia, nos ofrece una proposición de ambición y de carácter científicos.

Por supuesto, no es fácil ponerse de acuerdo sobre una definición, por así decir, “operacional” de una tasa de ganancia. Las fuentes estadísticas son escasas e imprecisas, la elección de los periodos de referencia, la continuidad de las series dan lugar a interminables críticas. Pero los problemas que encuentra el historiador o el economista que trata de determinar si el capital invertido en la industria textil inglesa entre 1880 y 1914 resultó más o menos productivo que el capital invertido en la industria mecánica norteamericana entre 1914-1929, se abordan mediante un análisis estadístico y comparativo que —aun cuando rigurosamente no pudiera calificársele como experimental— permite alcanzar ciertos resultados, verificables o que se pueden invalidar. Sin duda las leyes en este tipo de análisis no son sino “tendenciales” y cuando más exigente es la verificación, más condicionales y contingentes parecen los resultados. A pesar de todo, convenimos en que hablar de la baja de la tasa de ganancia no es lo mismo que comprometerse en elevaciones morales y especulaciones metafísicas sobre “la reconciliación del hombre consigo mismo, con la naturaleza y con los demás”.

Ahora bien, la ideología tal como la entiendo en este ensayo, mezcla indisociablemente estos diferentes tipos de enunciados: unos referentes a

hechos, otros a valores, unos muy generales y casi indeterminados, otros particulares y circunstanciales. Pero tengamos cuidado con esta paradoja: por la razón misma de su carácter mixto, es tan difícil, tan imprudente rechazar una ideología en su totalidad como aceptarla de esta misma manera. Este magma contiene proposiciones no verificadas e incluso inverificables, pero implica también enunciados científicos o casi científicos. Los famosos desarrollos marxistas sobre la autodestrucción del capitalismo son de una generalidad tal, que a primera vista podríamos sentirnos tentados a tratarlo como una rapsodia de deseos inconscientes. Pero se pueden desprender algunas hipótesis sobre los diferentes sectores de la economía (consumo y producción, producción simple y producción ampliada), que pueden ser el objeto de análisis, de comparaciones, y terminar bajo ciertas condiciones en la construcción de modelos al menos parcialmente verificables. Jacques Bainville decía acerca del tratado de Versalles que tenía demasiados puntos débiles en comparación con los puntos fuertes y demasiados puntos fuertes en comparación con los puntos débiles. Se puede decir lo mismo de muchas cosas, y particularmente de la ideología. Como el Tratado de Versalles, ésta tiene sus puntos débiles y sus puntos fuertes, proposiciones científicas, verificadas o verificables, deseos y juicios de valores, simplezas de sentido común, hipótesis *ad hoc* inventadas por las necesidades de la causa y cubiertas de una generalidad ilusoria, y hasta ciertas afirmaciones francamente paranoicas. Sin embargo, no veo ninguna razón para tratar todo pensamiento ideológico como delirante. Diría más bien que es un pensamiento que corre el riesgo de ser delirante, en la medida misma en que se proclama como más "científico" con el objeto de sustraerse al rigor y los límites del método científico. Tampoco diré, a la manera de los marxistas, que la ideología es producto de una "falsa conciencia". Esta visión es muy dudosa porque aquellos que la defienden se atribuyen demasiado liberalmente los beneficios del saber absoluto. Para esclarecer el modo de operación del pensamiento ideológico, tomaremos de Lévi-Strauss un maravilloso análisis del *bricolage* que puede ayudarnos a comprender el fenómeno ideológico. El campo de interés de Lévi-Strauss es distinto al nuestro: se interesa en los "salvajes" y en sus mitos; nosotros nos interesamos en nuestros contemporáneos y en sus ideologías. Sin embargo, en uno y otro caso, el problema que se presenta al observador es muy similar. Se trata de explicar por qué el pensamiento de los hombres, por cierto normales, tiene tanta dificultad para formularse como pensamiento racional o incluso sencillamente como pensamiento razonable.

Lévi-Strauss une al "salvaje" mitólogo con el *bricoleur*. He aquí la definición con que caracteriza a este último: "(...) a diferencia del ingeniero, no subordina cada una (de sus tareas) a la obtención de materias primas y de instrumentos, concebidos y obtenidos a la medida de su proyecto (...) la regla de su juego es siempre arreglárselas con 'lo que uno tenga', es decir, un conjunto a cada instante finito de instrumentos y de materiales, heteróclitos además (...) El conjunto de los medios del *bricoleur* no se

puede definir por lo tanto por un proyecto (...) los elementos (que utiliza) se recogen o conservan en razón del principio de que 'de algo habrán de servir'.¹⁰ Lo que opone el *bricolage* a la ciencia, por una parte, y a la técnica, por otra parte, es que la especificidad de los instrumentos es decir, su adaptación a las tareas que el *bricoleur* ha emprendido, es débil. Dicho de otra manera, el *bricoleur* no se sirve de las herramientas en el sentido propio de la palabra; los instrumentos que utiliza son homólogos, en el plano simbólico o imaginario, a los resultados que le gustaría obtener, pero en sí mismos no son capaces de asegurarle el éxito. En segundo lugar, el *bricoleur* no domina los recursos en herramientas y en materias primas de que dispone. Las existencias no aumentan y si así sucede es por casualidad, y sin que la nueva pieza que entra en el tesoro tenga una relación directa con el plan proyectado de actividades. El *bricoleur* es pasivo en relación con las existencias de herramientas que ha encontrado en la naturaleza, en su herencia, o que ha formado a través del intercambio con otros *bricoleurs*. Pero el *bricolage* no es una mera fantasía, ni una técnica, y tampoco una magia. Es cierto que el *bricoleur* no controla estrictamente su medio ambiente, pero gracias a la rapidez de una eficiencia aleatoria, se propone una meta y se las arregla para alcanzarla.

Lévi-Strauss propone considerar al "salvaje", comparado con los enigmas de la naturaleza física y de la experiencia humana, como una especie de *bricoleur* condenado a "arreglárselas con lo que tenga" y que trabaja sobre elementos "que se sitúan siempre a mitad de camino entre preceptos y conceptos".¹¹ La situación del ideólogo es muy parecida a la del mitólogo: al igual que éste último, el ideólogo ejerce un frágil control sobre fragmentos de la experiencia. Logra registrar un cierto número de regularidades empíricas concernientes a los acontecimientos que se desarrollan en la sociedad. Empero, al igual que el mitólogo salvaje, el ideólogo está obsesionado por el deseo de dar un sentido único y total a esta rapsodia de observaciones. Así pues, está obligado a ir mucho más allá de lo que tales constataciones fragmentarias o muy generales, lo autorizarían a asegurar.

Sin embargo, por más sugerentes que sean, los análisis de Lévi-Strauss no se aplican cabalmente al *bricolage* ideológico. El ideólogo es un *bricoleur*, pero no hace *bricolage* como el salvaje mitólogo. Por principio de cuentas, las existencias de preceptos y conceptos sobre los que trabaja el ideólogo no tienen la relativa constancia del material sobre el que opera el "salvaje", que trata de coordinar su experiencia a partir de la naturaleza física. La actualidad política no cesa de darnos impresiones, emociones y provocaciones. La materia prima del mitólogo levistraussiano está formada de datos como las cualidades de tal animal, de tal planta, de tal punto del espacio. El público del mitólogo espera un relato, una historia que dé un sentido a las paradojas de su experiencia. Lo que el público espera del ideólogo es que lo ayude a "cambiar de vida". Por principio de cuentas, no

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (Fondo de Cultura Económica, 1964), pp. 36-37.

¹¹ *Op. cit.*, p. 37.

se trata de comprender al mundo sino de cambiarlo, tal es la ambición que Marx y su descendencia consideraron como la responsabilidad por excelencia del intelectual, toda vez que ha renunciado a sus ilusiones idealistas. El activismo forma parte de la orientación ideológica; este rasgo no se encuentra en el *bricolage* mitológico porque el activismo, orientación característica de nuestras sociedades, se desconoce en las “sociedades frías” del “salvaje” levistraussiano y porque la relación cognoscitiva de la experiencia sensible, que toma la forma de la Mitología, del Arte o de la Ciencia, es de una naturaleza distinta que la de la relación “expresiva” del ideólogo con la experiencia social. No obstante, las investigaciones de los etnólogos sobre las mitologías primitivas contienen una enseñanza muy valiosa para los sociólogos que se interesan en el fenómeno ideológico. Hace mucho tiempo que los etnólogos renunciaron a tratar los discursos del “salvaje” sobre el universo como un mero delirio. Durkheim escribe: “si... puede decirse que la religión no se da sin un cierto delirio, hay que agregar que este delirio... está bien fundado.” Las expresiones que Durkheim emplea, no son muy rigurosas. Como puede constatarse en el texto Durkheim toma “delirio” como sinónimo de “exaltación”, de “éxtasis”, o de “trastorno mental”. Por lo que respecta al “fundamento” del “delirio religioso”, insiste en que “Las imágenes con las que está hecho no son puras ilusiones (sino que) corresponden a algo de la realidad”.¹² Yo diría lo mismo de la ideología. Muy frecuentemente las creencias a las que está asociada no existen sin un “cierto delirio”: como se ve por la “exaltación” de los creyentes más recalcitrantes, por los desvaríos que proclaman y que propagan. Pero aunque, con todo rigor, carezcan de fundamento, tienen un referente. La ideología no habla de cualquier cosa sino bien que mal de la sociedad en la que vivimos; los rasgos que de ella retiene no son todos imaginarios, aunque recurra más bien a imágenes que a conceptos o razones. Propone para su enmienda o su sustitución remedios extraños o peligrosos: amalgama técnicas de una eficacia por lo menos dudosa, que las más de las veces sólo son un abracadabra irrisorio y sin embargo, la ideología marxista contribuyó también, quizá por la razón misma de sus ambiciones más disparatadas, a desarrollar en los sectores menos educados de la población —aquellos que han tenido que sufrir más los rigores de la primera industrialización— el esbozo de una actitud positiva. Nos invita a percibir en la vida social la operación de ciertas leyes de desarrollo: de algunas regularidades que escapan a nuestro capricho, o incluso a nuestra voluntad.¹³ Ha aportado su concurso al “educar al proletariado” desengañándolo de las ilusiones más burdas de la “acción inmediata” o del

¹² Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Buenos Aires: Editorial Schapire, 1968), p. 235.

¹³ Alexander Gerschenkron demostró de manera muy sugerente que la introducción del marxismo en Rusia a fines del siglo XIX —al descartar las formas más burdas del populismo— afinó, dominó y enriqueció (no sólo en los círculos más politizados y con más ideología, sino en el público en general) la percepción de los problemas sociales y de las posibilidades abiertas a la acción política. Véase sus *Explorations in Economic History* (Harvard University Press, 1957).

muenarismo. Sin pretender hacerme pasar por abogado del diablo, diría con mucho gusto que el pensamiento ideológico puede aportar un marco y un apoyo a la formación y al desarrollo ulterior, si no de una ciencia al menos de una experiencia y un conocimiento.

Es absolutamente necesario no tomar la ideología como una ciencia. Pero resulta tan difícil distinguir entre una y otra que nuestros intelectuales, en la medida que son ideólogos, pretenden proyectar más aún la imagen de *científicos*. La palabra “ciencia” encierra una grave ambigüedad; en una primera acepción, el científico es aquel que practica el método lógico-experimental. Con esta característica, constituye el modelo del intelectual en lo que Shils llama la “tradición positivista”. Pero los conocimientos del científico positivista son limitados, precarios y revocables; sólo nos permiten dar una respuesta muy reducida a los interrogantes más amplios, vagos y lancinantes, que conciernen a la condición humana. Nos gustaría pues superarlos por un conocimiento absoluto del que la filosofía por mucho tiempo ha pretendido guardar la clave. El conocimiento positivo se encuentra así enclavado entre una experiencia común, poco formalizada, iba a decir el folklore o la sabiduría de las naciones, y una filosofía supuestamente englobante y totalizante. Pero por estrechos que sean los límites en cuyo interior se manifiesta el saber positivo —que a menudo se rechaza por la trivialidad de sus resultados— el ideal de verificación que supuestamente utiliza, conserva en nuestras sociedades un prestigio al cual le rinden homenaje incluso aquellos que desprecian los preceptos más elementales del método experimental. Desde la época de la ilustración al menos, el intelectualismo y el racionalismo constituyen uno de los valores más difíciles de refutar en nuestra herencia cultural. En nombre de un saber absoluto, los románticos y sus herederos trataron de desacreditar al conocimiento positivo lanzándose a la resolución imposible de una especie de cuadratura del círculo. Pretendieron permanecer fieles a la ambición de la *philosophia perennis*, y a las exigencias de verificación que parecen haber triunfado en las ciencias experimentales.

Ante esto, la seducción de la ideología consiste en que nos promete satisfacer dos exigencias, acaso irreconciliables, entre las que no podemos escoger: la de la positividad y la de la totalidad. El *bricolage* permite hacer *como si* pudieran conciliarse, e incluso posiblemente superarse. Sin embargo, esta “conciliación” y el hecho de “superarlas” no son más que ilusiones. Escuchemos una vez más a Lévi-Strauss, quien establece la más sugerente relación entre el trabajo del *bricoleur*-mitólogo o ideólogo y un personaje de Dickens. “Lo que como *bricoleur* Wemmick emprendió y realizó (en su) ‘castillo’ suburbano (...) con su puente levadizo en miniatura (...) su huertecillo de verduras y pepinos gracias al cual los ocupantes podrían sostener un sitio, de ser necesario. . . (es) la instauración de relaciones paradigmáticas entre los elementos de estas dos cadenas”:¹⁴ su morada y el castillo con el que sueña. Empero, así como la

¹⁴ Claude Lévi-Strauss, *Op. cit.*, p. 36 y 219.

villa de Wemmick en las afueras de la ciudad no es una fortaleza medieval, la "ciencia marxista" de Althusser y Balibar tampoco es una ciencia. Lévi-Strauss observa que el pseudo castillo de Wemmick es un "modelo reducido". Desgraciadamente ese modelo reducido no es una miniatura. A diferencia del objeto en miniatura que reproduce en la escala conveniente las relaciones características del objeto cuyas funciones cumple estrictamente, la fortaleza del héroe de Dickens es evidentemente incapaz de sostener un sitio o incluso de impresionar por mucho tiempo a los vecinos. Desgraciadamente para él, Wemmick fue atrapado en su propio juego, cayó en la trampa de su castillo de fantasía: el castillo nunca existió y la villa fue sacrificada.

Puede decirse en su favor que su locura evita a Wemmick los inconvenientes, después de todo temibles, de la neurosis o de la esquizofrenia. Supongamos que se toma por un *verdadero* señor feudal y a su villa por una fortaleza; Wemmick sería Don Quijote, y en la Inglaterra victoriana se le encerraría en el manicomio. Pero el tipo de protección que el *bricolage* asegura a Wemmick es relativo. Todo consiste en su capacidad de no engañarse a sí mismo y de actuar natural: "como si fuera".

Pero la ideología no es solamente una ilusión que nos hace tomar nuestro *bricolage* como ciencia. Tomar las ilusiones por realidades no resulta siempre un ejercicio sin consecuencias. Se puede también fingir engañarse a sí mismo para engañar a los demás, así es como la ideología puede llegar a ser impostura. Ésa es la estrategia del sofista, tal como la describe Platón. El sofista actúa con su prestigio y con su influencia. El famoso Protágoras se hace acompañar de los jóvenes más bellos, que lo rodean como un coro y un cuerpo de ballet.¹⁵ La reputación del sofista y de la aclamación que lo sigue son una garantía de su saber. Pero, ¿cómo supo imponer su encanto a los discípulos que lo acompañan? El método del sofista es decirle a la gente lo que le gusta escuchar y sobre todo cómo le gusta escucharlo.

Aun si se trata de hacerse pasar como un experto o un educador, se comporta de una manera distinta tanto del uno como del otro. El técnico actúa sobre una naturaleza cuyas leyes conoce y cuyas reglas respeta. Aunque sólo tenga el objetivo de halagar los deseos de su cliente, sabe que sólo puede agradarlo si llega a ofrecerle algunos resultados. No se domina a la naturaleza más que obedeciéndola. Para ser eficiente el técnico debe tomar ciertas distancias y alejarse en relación con el deseo que se compromete satisfacer. El pedagogo tiene otra ambición muy distinta que al sofista le parece el colmo de la candidez. Quiere enseñar a su alumno que hay cosas absolutamente buenas y respetables, proposiciones verdaderas. El sofista (relativista y artificialista) no cree ni en la objetividad de las leyes físicas, ni en valores que trascienden a las conveniencias y a la utilidad. Sólo cree en la opinión, y en la medida en que se siente capaz de darle forma o amoldarla.

¹⁵ Platón, "Protágoras", en *Diálogos de Platón* (México: Editorial Porrúa, 1969), pp. 109-110.

El sofista rechaza entonces tanto el conocimiento del científico y del técnico como del filósofo y del moralista. Protágoras y Gorgias sólo se interesan en su propia ventaja subjetivamente definida. Si se trata de dejarles el beneficio de la duda, si dudamos en ver en ellos únicamente a sibaritas, deberemos compadecerlos diciendo que ellos mismos son prisioneros de la influencia que pretenden ejercer. Sólo aspiran a ser amados; y a falta de amor esperan que se hable de ellos; aunque no sea más que por haberle cortado el rabo a sus perros. Sin embargo, no se dan cuenta de que en su búsqueda de aplausos quedan bajo la dependencia de aquellos a quienes se vanaglorian de dominar. Toda palabra, todo gesto espera una respuesta. El reconocimiento que busca el intelectual es polimorfo. Por una parte se supone que este reconocimiento califica su competencia o su excelencia. Así pues, sólo sus colegas pueden otorgar reconocimiento: aún el más exaltado de los poetas románticos pretende ser reconocido como un “buen” escritor. Todo artista es en cierta medida un artesano, pero el reconocimiento califica también la contribución del intelectual —poeta o científico—, y su devoción a ciertos valores considerados eminentes, y únicamente puede serle concedido por el público en general. El reconocimiento equivale a la consagración. Pero, ¿de qué reconocimiento se trata?, ¿de qué clase de gente pretende ser reconocido el intelectual? Es muy pronto para contestar a esta pregunta que espero aclarar posteriormente en este ensayo. Me contentaré por el momento con oponer algunos tipos de *reconocimiento*, que corresponden a medios distintos.

Un *salón* es en principio una “reunión de ingenio”. La regla ahí es complacer. Pero, como dice Taine,¹⁶ “cuando gustamos, quieren complacernos y lo que damos en cortesía, nos lo regresan en atenciones”. Proust describe la regla del intercambio en la vida de salón: para Mme. Verdurin, Cottard es el mejor médico, Brichot el mejor filósofo y Bergotte —como Swann—, que desplegaba tanto ingenio cuando frecuentaba el salón, se arriesga a caer en lo “aburrido” tan luego como guarda su distancia. Los círculos mundanos contribuyen a hacer entrar a sus grandes hombres en las academias. Pero una reputación del ingenio no es lo mismo que una reputación de científico. Para describir *La República de los doctos*.¹⁷ Bertrand de Jouvenel opone la sociedad de los científicos (lo que llama en inglés *a dedicated society*) a la sociedad civil en la que los ciudadanos tratan de apaciguar “los sentimientos antisociales” que resultan de los conceptos y de los intereses divergentes de cada categoría de participantes. En la sociedad política, en la medida en que los ciudadanos dan un valor eminente a su coexistencia y a la supervivencia del grupo que constituyen, el compromiso es obligatorio. Los miembros de la República de los *doctos*, en la medida en que se dedican a la búsqueda de la verdad, o más simplemente

¹⁶ H. Taine, *Les origines de la France contemporaine*, vol. I, *L'Ancien Régime* (París: Hachette, 1899), p. 193.

¹⁷ B. de Jouvenel, “The Republic of Science” (La república de la ciencia), en *The Logic of Personal Knowledge* (La lógica del conocimiento individual), *op. cit.*, pp. 131-142.

a la búsqueda del conocimiento, no están supeditados a tomar como valor supremo el buen entendimiento con sus colegas: *amicus Plato, sed magis amica veritas*.*

No se contribuye al conocimiento positivo de la misma manera en que se elabora un compromiso. Además el desacuerdo entre dos políticos no tiene el mismo sentido que el conflicto entre dos científicos. No se regula con los mismos procedimientos. Supongamos que un jefe de partido "*le da una mano*" a otro jefe de partido, será probablemente alabado por algunos de sus colegas por su sentido de conciliación. Si un científico habla bien de un trabajo del que todo mundo sabe que piensa mal, corre el riesgo de pasar por politicastro o *grillo*. No son solamente los criterios del prestigio los que distinguen una *dedicated company* del comité directivo de un partido político; también lo son los procedimientos por los cuales se deciden los asuntos dudosos. ¿Qué se pensaría de una academia donde se decidieran por votación los puntos oscuros del debate científico? De ninguna manera estimo que los procedimientos que emplean los científicos para calificar la calidad de un trabajo ofrezcan siempre garantía absoluta. No somos tan inocentes para creernos la retórica que nos dice que los científicos deciden *sine ira et cum studio*. Muchos académicos cometen errores, y las academias son a menudo nidos de víboras. Sin embargo, aunque algo adulterado, el prestigio de los científicos se otorga según mecanismos distintos de aquellos que consagran a un político.

El intelectual sueña con otro tipo de "reconocimiento". Hemos visto que puede tratar de agradar en un círculo mundano. También puede poner por encima de todo el honor de ser admitido en la comunidad, quizás internacional, de los investigadores o de los artistas. Puede también dirigirse al público más amplio cuyo "reconocimiento" busca por encima de todo. Sus motivos pueden ser del todo honorables. Voltaire, Zola, o Sartre, cuando encienden la opinión pública, sin duda lo hacen porque se sienten moralmente comprometidos en un combate justo. Pero el tipo de reconocimiento que obtienen al defender a Calas, a Dreyfus o a los nacionalistas argelinos, es diferente de aquel que un biólogo gana por el rigor de sus experimentos. Pasteur, por la naturaleza misma de su papel, es obligado a buscar *primero* el reconocimiento de sus colegas; y la gloria frente al gran público no es, por así decirlo, más que una consecuencia externa positiva que le es otorgada por añadidura. Por el contrario, aunque por una lógica también obligatoria de su papel, Voltaire y Sartre persiguen *ante todo* la consagración del gran público que, en respuesta, contribuye a asentar la reputación por demás discutida del primero como autor trágico, y del segundo como filósofo.

"Reconocimiento" de los colegas, "reconocimiento" del gran público: cada una de estas estrategias implica sus riesgos. Las sociedades científicas se debaten a menudo en una ortodoxia estéril, pero la corrupción del intelectual por las aclamaciones de una opinión que de antemano él mismo

* Amigo de Platón, pero más amigo de la verdad. Proverbio por el que se da a entender que, más allá de lo que pueda proclamar un hombre, la verdad está por encima de todo.

corrompe, también resulta, por lo menos, dudosa. ¿Estamos condenados a las bufonadas de la “vanguardia”, a las simplezas académicas, o a la imbecilidad por la “especialidad dispersa”, denunciada por Augusto Comte?

En las páginas siguientes, no se encontrará una respuesta muy clara a estos interrogantes aunque constituyan el plano secundario que subyace. Hago hincapié en que no pretendo aportar una sociología de la ciencia, menos todavía una sociología del saber, ni tampoco una sociología de los científicos. Mi ambición es infinitamente más modesta. Primero reconocí la ambigüedad de una categoría muy notable, aunque resulta muy difícil de ubicar en nuestra sociedad: los intelectuales. Traté de hacer ver la incongruencia entre los diferentes elementos o facetas que constituyen por así decirlo el núcleo activo alrededor del cual se construye el papel del intelectual. Pero al distinguir de una manera muy provisional, y ciertamente muy incompleta, por lo menos tres tipos de “reconocimiento”, me encuentro frente a un problema propiamente sociológico: ¿En qué medida esas formas de “reconocimiento” están ligadas a la evolución de nuestras sociedades? ¿Tiene el *bricoleur* ideólogo probabilidades crecientes de ser reconocido como intelectual en sociedades en que el “público” toma el lugar de los salones, de las academias y de las universidades, como organismo específico de reconocimiento y de consagración?



TOCQUEVILLE Y LOS INTELLECTUALES:
LAS "PAISIONES GENERALES Y DOMINANTES"
EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS

Tocqueville escribió dos textos sobre los intelectuales —uno sobre los "filósofos franceses" del siglo de las Luces, otro sobre los intelectuales norteamericanos— que constituyen, en mi opinión, el primer estudio sobre el papel del intelectual en las sociedades modernas. Estos dos estudios han sido tradicionalmente considerados por separado; empero, es mi propósito mostrar su carácter complementario. En ellos se considera al intelectual desde el punto de vista de lo que podría llamarse la contradicción de la Ilustración. Sabemos que el capítulo 2 del libro III de *El Antiguo Régimen y la revolución* atribuye a los "filósofos" una parte decisiva en el desencadenamiento del proceso revolucionario francés.¹ En el segundo tomo de *La democracia en América*, Tocqueville nos describe al intelectual democrático tal como se forma en las sociedades modernas y delinea su perfil a partir del modelo norteamericano. En mi opinión el vínculo entre estos dos textos —tan pertinente uno como el otro, aunque el autor los haya escrito a casi veinte años de diferencia— apenas se ha advertido. Sin embargo, el "filósofo" del siglo de las Luces —el intelectual revolucionario— y el intelectual democrático a la manera norteamericana, son dos tipos cuya lógica se aclara cuando los comparamos entre sí.

De hecho, Tocqueville tiende espontáneamente hacia la comparación. Este procedimiento le es sumamente familiar, aunque con mucha frecuencia de manera implícita. No saca todas las consecuencias que podría de la anécdota o del ejemplo que presenta con desapego y como sin referirse a ellos.

"La primera vez que oí decir en Estados Unidos que cien mil hombres se habían comprometido públicamente a no hacer uso de licores fuertes, la cosa me pareció más ridícula que sería (...) Si estos cien mil hombres hubieran vivido en Francia, cada uno se habría dirigido al gobierno suplicándole que vigilase las tabernas en toda la superficie del reino".² Este relato opone admirablemente dos estilos de administración. El primero, el norteamericano, se caracteriza por la gran capacidad asociativa de los ciudadanos; mientras que el segundo, el francés, se distingue por la extrema dependencia de los particulares frente a una administración que concreta entre sus manos lo esencial de los recursos colectivos.

¹ Véase para este tema el capítulo 2 de la segunda parte de *Penser la Révolution française* "Pensar la Revolución Francesa" de François Furet (París: Gallimard, 1978), pp. 173-212.

² Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1957), vol. II, 2a. parte, cap. V, pp. 475-476.

Tocqueville concibe muy bien las necesidades del método comparativo. Comprende que toda comparación reposa sobre un juego de semejanzas, aunque también de diferencias. La comparación sólo tiene un sentido, por poco preciso que sea, en relación con aquellos criterios o referencias que definan su campo y su validez. Tocqueville no compara a Estados Unidos con China, o a la Francia de Luis Felipe con la Atenas de Pericles. Las tres sociedades de las que tiene una experiencia personal, y cuya historia además conoce profundamente, son: Francia, Estados Unidos e Inglaterra. Las instituciones políticas, administrativas y culturales de estas tres sociedades son las que le aportan sus puntos de comparación.

Inglaterra, Estados Unidos y Francia le sirven de referencia no sólo porque haya contraído matrimonio con una inglesa o porque haya realizado un viaje por Estados Unidos, o porque haya sido hijo de una familia francesa de abolengo, porque —para él— Francia, Inglaterra y Estados Unidos son sociedades hermanas que pertenecen a una co-tradición.³ Es legítimo comparar las instituciones de estos tres países porque las semejanzas y las diferencias que el observador cree distinguir no son todas fortuitas, sino que se ajustan a una historia común, a un conjunto de prácticas, de creencias y de sentimientos que derivan de una misma fuente, a pesar de sus entrelazamientos y de sus divergencias.

La comparación entre los intelectuales franceses y los intelectuales norteamericanos cuyas características nos ofrece Tocqueville, aunque no los presente de manera sistemática, se justifica en principio porque los intelectuales norteamericanos —al igual que los “filósofos” del siglo XVIII— son para él herederos del Renacimiento y de la Reforma. El espíritu analítico constituye el sólido núcleo de su contradicción espiritual. “Escapar al yugo de las costumbres (...) no tomar la tradición sino como un indicio (...) buscar por sí mismo y en sí mismo la razón de las cosas”: así describe Tocqueville el “método filosófico de los norteamericanos”.⁴ El “método filosófico” del que habla es el *espíritu de análisis* y de observación aplicado a la investigación de las cuestiones humanas. ¿Es este método, como él lo asegura, cartesiano? Indudablemente Descartes tiene que ver en el asunto pero su origen se remonta a una época anterior.⁵ En todo caso, acompaña los progresos de la *laicización*, y correlativamente la decadencia del argumento de autoridad. Se basa en una idea funcional y ya no jerárquica de la autoridad —aunque sobre todo de la autoridad política—; en una diferenciación de instancias políticas en relación con la ortodoxia de las Iglesias y sobre un confinamiento cada vez más estricto

³ Consúltese François Bourricaud “Co-tradition et traditions chez Tocqueville” [Co-tradición y tradiciones en el pensamiento de Tocqueville], *The Tocqueville Review*, vol. II, núm. I, Invierno de 1980, pp. 25-39.

⁴ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1978), vol. II, cap. 1, pp. 391.

⁵ “¿Quién no ve que Lutero, Descartes y Voltaire se sirvieron del mismo método y que no difieren sino en el mayor o menor uso que han pretendido que de él se haga?” *La democracia en América* (México: Fondo de Cultura Económica 1978), vol. II 1a. parte, cap 1 pp. 391-392.

de la fe religiosa en el orden privado. En este movimiento intelectual participan franceses, ingleses y norteamericanos, aunque cada uno a su manera, a su ritmo y según la coyuntura. El progreso del espíritu analítico constituye aquello que hoy llamaríamos un movimiento de largo plazo —además estrechamente unido a otra tendencia fundamental de las sociedades modernas—: el desarrollo gradual de la igualdad, que Tocqueville califica como “movimiento providencial”. Libertad e igualdad son valores íntimamente asociados cuya relación con el orden político veremos más adelante.

La expresión “movimiento providencial” puede confundirnos. El “espíritu de la igualdad” así como el “Espíritu Analítico” abarcan muchos aspectos y penetra en la cultura occidental por las vías más diversas: las ciencias, aunque también la religión y la política. En todo caso, hay un espíritu común de las sociedades democráticas que puede determinarse por dos rasgos: el igualitarismo y la laicización. Parecería absurdo reducir la historia del espíritu occidental desde el Renacimiento y la Reforma a la difusión de ese “Espíritu”. Sin embargo, no resulta inconducente buscar en ese movimiento, sus anhelos, sus contradicciones, sus fracasos, el trasfondo sobre el cual los intelectuales occidentales comprendieron y practicaron su papel y su misión.

EL “FILÓSOFO” A LA FRANCESA

Empecemos por el caso de los intelectuales franceses cuyo tipo elabora Tocqueville a partir de una variante: los “filósofos” de fines del siglo XVIII. “¿Cómo esos hombres de letras, sin posición, sin honores, sin riquezas, sin responsabilidad, sin poder, se convirtieron prácticamente en los principales políticos de la época, incluso los únicos, puesto que mientras los otros ejercían el gobierno sólo ellos tenían autoridad?”⁶ La influencia de los “filósofos” se desarrolla en una coyuntura de crisis y de ruptura. Éste es el aspecto que interesa a Tocqueville, y ve en ellos a los agentes conscientes o inconscientes de la “gran Revolución”. A este respecto, aunque provengan de la misma co-tradición de la ilustración constituyen un marcado contraste con los intelectuales norteamericanos que participan en la formación de una nueva sociedad, liberada desde su nacimiento de los lazos que los franceses trataban de romper.

Escuchemos lo que Tocqueville nos dice concerniente a los “filósofos” de fines del Antiguo Régimen: “Hacia tiempo que Francia era, de todas las naciones de Europa, la más literaria”.⁷ “La misma condición de estos escritores los predisponía en favor de las teorías generales y abstractas... Viviendo como vivían tan alejados de la práctica, ninguna experiencia podía entibiar su ardor natural... Esa misma ignorancia les permitió ser escuchados por la multitud y conquistar su corazón...”⁸ los

⁶ Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la revolución* (Madrid: Alianza Editorial, 1982), p. 156.

⁷ *Op. cit.*, p. 155.

⁸ *Op. cit.*, p. 157.

escritores se habían convertido en los verdaderos jefes del gran partido que tendía a derribar todas las instituciones sociales y políticas del país...⁹ Sin embargo, si se dejan a un lado los detalles para llegar a las ideas centrales, se descubre fácilmente que los autores de estos diversos sistemas (políticos) están de acuerdo al menos en una idea muy general...; todos coinciden en que conviene sustituir las costumbres complicadas y tradicionales que rigen la sociedad de su tiempo, por reglas sencillas y elementales basadas en la razón y en la ley natural."¹⁰

Deslindemos las tesis esenciales de Tocqueville. En primer lugar Francia es una nación "literaria", incluso la más literaria de Europa. Esta proposición puede entenderse de dos maneras. Es cierto que a fines del siglo XVIII no sólo el porcentaje de los que sabían escribir su nombre, sino también el porcentaje de aquellos que asistían a escuelas secundarias, era en Francia ya bastante elevado.¹¹ Pero sobre todo es de resaltar el humanismo ponderado que los jesuitas transmitían a los alumnos de sus colegios y cuya tradición se prolongó a través del Liceo de la Tercera República, por lo menos hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, y probablemente hasta mediados de los años cincuenta; ahí se ponía por encima de todo a la "cultura general", es decir la expresión retórica y sus lugares comunes. En segundo lugar los intelectuales franceses quienes, según Tocqueville, son literatos o teóricos y viven "alejados de toda práctica" cuando se dedican a la ciencia, se encuentran más a sus anchas en la deducción y el rigor geométrico que en los procedimientos prudentes de la experimentación. A este respecto, se distinguirían tanto del pensador trascendental al estilo alemán como del intelectual pragmático a la inglesa o al estilo norteamericano. Esa actitud de alejamiento característica de los intelectuales franceses no es, como para los alemanes, una tradición idealista, una vocación, sino una fatalidad a la que están sometidos. En espera de las noticias más vanas de la corte y de la ciudad, los "filósofos" lanzan sus opiniones categóricas, aunque sin prudencia. Por su parte, el Rey y su administración tratan de mantenerlos a distancia, con el pretexto de que un poeta no resulta más útil al Estado que un jugador de bolos. Los "filósofos" no pertenecen al grupo de los que "toman las decisiones", porque éstos los mantienen deliberadamente alejados, y porque ellos mismos no pueden ejercer las responsabilidades que se adjudican sin tener la capacidad requerida para asumirlas. Además, los "filósofos" franceses están divididos en camarillas y facciones, sin embargo, por diversa que sea la filosofía, "los filósofos" forman un bloque contra un enemigo común, el oscurantismo. Sin embargo cuando los responsables políticos les piden instrucciones precisas, estos hombres cultos, unidos por el menosprecio

⁹ *Op. cit.*, p. 164.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 156.

¹¹ Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)* (París: A. Colin, 1933). Véase también las sorprendentes cifras aportadas por Juan Linz concernientes al número de estudiantes que asistían a las universidades españolas del siglo XVI: "Intellectual Roles in sixteenth and Seventeenth Century Spain" [Las funciones del intelectual en el siglo XVI y XVII en España] en *Daedalus*, Verano de 1972, pp. 59-108.

que sienten hacia la sociedad en la que viven. ya no se ponen de acuerdo en nada.

No obstante, a pesar de sus querellas, todos están incitados por una misma "pasión general y dominante".¹² En los "filósofos" del siglo XVIII, esta "pasión" tomaba la forma de "irreligión", como quizás en los intelectuales de hoy en día dicha posición se expresa en la denuncia del "capitalismo" y del "imperialismo". En el desarrollo de este ensayo, trataré de precisar lo que debe entenderse por "pasión" en el orden político. Tocqueville, en el texto que por ahora analizamos, no es muy explícito, por lo menos en el texto de *El Antiguo Régimen y la revolución*, sobre los "filósofos franceses" del siglo XVIII. Lo que subraya es el carácter intenso e irreprimible del ímpetu con el que los intelectuales se entregan a algunos objetivos ideales o imaginarios. Este movimiento tiene dos fases, una positiva y la otra negativa: es atracción y asedio, pero también alejamiento y repulsión. Por ejemplo, para los "filósofos" el rechazo de la sociedad tradicional oculta la adhesión, a veces fanática, a la utopía de una sociedad basada en la Razón, en la Justicia y en la Naturaleza. La "pasión general y dominante" de la que habla Tocqueville está formada por un núcleo irreductible: "residuo" igualitarista combinado con el "residuo" libertario (el espíritu de examen). Empero, tomando de Pareto otro término complementario al del "residuo", la "pasión general y dominante" está relacionada con un gran número de "derivaciones" diversas e incluso contradictorias. En suma, no inflama solamente a los intelectuales que "se comprometen" a su servicio; se difunde entre el público, que está movilizadado por la "vanguardia" en su combate por la "Ilustración". Lo paradójico de la situación, tal como lo describe Tocqueville, resulta en que la falta de práctica de los "filósofos" constituye uno de los recursos más eficaces de su influencia, puesto que puede aparecer como la garantía de su candor y constituye así el medio más seguro de su influjo sobre un público cuyas pasiones ellos explotan para satisfacer las suyas.

Los rasgos que Tocqueville atribuye al "filósofo", que esencialmente han persistido tanto que no es muy difícil volver a encontrarlos hoy en día apenas modificados en "el intelectual de izquierda", son: enajenación, si se entiende por este término desprecio, alejamiento tanto de las instituciones de la sociedad civil como de la sociedad política, estimadas como inicuas y arbitrarias; radicalismo: en el sentido anglosajón de una crítica despiadada de la organización social existente; profetismo: compromiso al servicio de una causa que el intelectual de convicción proclama absolutamente buena; elitismo: autoglorificación de una vanguardia capaz, ella sola, de dirigir el proceso histórico.

Para el historiador, el análisis de Tocqueville es discutible en varios puntos. No pondera muy exactamente la importancia de los "filósofos" en la crisis general que lleva consigo el Antiguo Régimen. Sacado de su contexto, el capítulo de Tocqueville sobre los intelectuales contribuye a acreditar la leyenda recogida por la gente de derecha, según la cual la Revolución,

¹² Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen...*, p. 163.

“Es culpa de Voltaire,
es culpa de Rousseau.”

Hay un segundo aspecto, sobre el cual se nos presentan algunas reservas. ¿Será cierto que los filósofos eran a tal grado ajenos a los asuntos públicos? Lo anterior puede cuestionarse cuando se observa la medida en que Turgot era admirado.¹³ La camarilla fisiocrática tenía acceso a Versalles.¹⁴ Si consultamos los escritos de Diderot, nos sorprende la importancia que ahí tienen las discusiones de actualidad, por ejemplo sobre el comercio de los granos. Montesquieu, sin duda, hubiera preferido una vida más activa que el cuidado de sus viñas y su retiro de estudios en Labrède: el cardinal Fleury, que vigilaba de cerca todos sus movimientos, estaba decidido a no emplearlo nunca en el servicio del Rey. Su actitud de “alejamiento de los asuntos públicos” resulta más por sometimiento que por voluntad. Sin embargo la situación cambia alrededor de 1760. Los “filósofos” y sus amigos, como lo sugiere el ejemplo de Malesherbes (amigo de los enciclopedistas), que se convierte en director de la biblioteca, penetran poco a poco en los más altos niveles de la burocracia real. Si ahora en lugar de considerar a las cúspides del Estado y a los grandes intelectuales parisinos, se desciende hasta las sociedades de pensamiento locales, Agustín Cochin nos hace ver hasta qué punto fueron eficientes en la campaña electoral de 1789 los intelectuales o ideólogos del partido revolucionario, “médicos, cirujanos, y más que nada abogados, todos ellos oscuros pequeño-burgueses”¹⁵ cuya preparación profesional corresponde muy bien a lo que Gramsci, pensando en la Sicilia y en la Italia del Sur de fines del siglo XIX, llama los “intelectuales tradicionales”. Se puede objetar que la política constante de la administración del Antiguo Régimen era precisamente mantener al pueblo con la rienda corta, no dejarlo asumir papeles representativos, por el temor de que pudieran excitar los ánimos del pueblo contra la autoridad real. Tal vez esa haya sido la intención y la estrategia del Rey y de sus allegados, pero los interesados, se dejaban llevar, cada vez menos, y aunque estuvieran alejados trataban de hacerse oír cada vez más, y llegaron a hacerlo cada vez mejor.

¿Puede decirse que los “filósofos” vivían “alejados de los asuntos públicos”? Tocqueville que hace hincapié en que ellos no participaban como los filósofos de Inglaterra, sabe muy bien que Voltaire no vivía como Kant “que hace un discurso aparte, espera que el público lo escuche, y no sale del lugar en que trabaja sino para ir al salón donde da su curso”. Los “filósofos” de la Ilustración no son clérigos: “Todas las noches cenan fuera y son el adorno, el entretenimiento de los salones a donde van a conversar”.¹⁶ Aunque si ellos toman parte en el rumbo del mundo más que

¹³ Edgard Faure, *La disgrâce de Turgot* [La desgracia de Turgot] (París: Gallimard, 1961), cap. IV.

¹⁴ Joseph A. Schumpeter, *Historia del análisis económico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1975).

¹⁵ Augustin Cochin, *L'esprit du jacobinisme* [El espíritu del jacobinismo] (París: PUF, 1979), cap. II.

¹⁶ Hipólito Taine, *L'Ancien Régime* [El antiguo régimen] vol. 2, pp. 82-83.

sus homólogos alemanes, no ejercen directamente ninguna responsabilidad política (a diferencia de los ingleses que en gran número escriben en los periódicos de uno u otro partido). Es cierto que en Francia no había prensa libre, mientras que en Inglaterra el gabinete, el rey mismo, deben confiar en los periodistas. En todo caso, de esta situación resultan varias consecuencias que las autoridades francesas no habían previsto. Los “filósofos”, al sentirse recelosos y excluidos, se pusieron en el papel de niños malcriados, y su turbulencia, en la cual había sin duda un poco de juego, les servía mucho en la opinión pública. Lejos de aislarlos los hizo objeto de su atención y los convirtió en una especie de modelos. En los escritos de los filósofos, los más rebeldes del pueblo encontraban expresada su propia inquietud y sus sentimientos (también sus esperanzas), con una fuerza y una pertinencia de la que ellos mismos no eran capaces. Se maravillaban de ello y sin duda consideraban posible y realizable aquello que hasta ese momento no era más que un sueño confuso. Por su parte, los “filósofos” se enfrentaban a las autoridades políticas en una situación que a partir de entonces será la constante para muchos intelectuales franceses: una crítica a todo el orden establecido, combinada con toda clase de coqueterías con un Poder dispensador de favores.¹⁷

Podemos hacer otra objeción a Tocqueville: ¿No exagera el monopolio ideológico del que se benefician los “filósofos”? No todos los intelectuales, en vísperas de la Revolución, eran adeptos de la Ilustración. La influencia de los jansenistas en el Parlamento, como la de los jesuitas en la enseñanza, fue muy grande. En 1789, los “aparatos ideológicos del Estado” están muy lejos de haber pasado por el control de los “filósofos”. Acaso a los lectores apresurados el texto de Tocqueville podría sugerirles que los “filósofos” formaban una especie de *intelligentsia* conjurada por el deseo de derribar al Antiguo Régimen. Esta “lectura” de Tocqueville podría evocar las tesis hoy en día banales sobre los “aparatos ideológicos del Estado”, con la reserva de que los “filósofos” no, nos son presentados como “perros guardianes” al servicio del Estado, sino como la punta de lanza de un contra-Estado al servicio de los intereses y de los apetitos de la “burguesía en ascenso”. Una vez más Tocqueville me parece totalmente inocente en su interpretación, aunque puede ser interesante discutir, a partir de Tocqueville y por sí misma, la tesis del contra-poder de los “filósofos”. Además en el caso de nuestra sociedad del Antiguo Régimen, ¿dónde están los famosos “aparatos”? ¿Sistema educativo, academias, periódicos, libros, medios de difusión? Pero sobre todo, ¿qué clase de “control” ejercen? Ningún sistema cultural es homogéneo. Incluso cuando está casi integrado por una jerarquía de valores explícitos, está diferenciado en ámbitos muy distintos. La Ciencia, el Arte, la técnica forman parte de él, pero también las costumbres y las tradiciones. Lo que afecta a uno de estos ámbitos puede

¹⁷ De ello resulta una situación de chantaje bilateral cuya ilustración sería Beaumarchais, y de la que Schumpeter veía el modelo en la carrera de Aretino. Joseph A. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, [Capitalismo, socialismo y democracia] trad. del inglés (París: Payot, 1972).

repercutir en el otro. Entonces, la comunicación de conceptos científicos, su aplicación en el plano práctico, su transposición o expresión estéticas, su difusión en el nivel de la cultura popular no se realizan ni en un día, ni de una manera regular y lineal. Las ideas de Newton, de Darwin o de Pasteur no penetran las capas más profundas de la sensibilidad y de la conciencia comunes sino hasta después de un largo periodo, y mediante ciertas formulaciones que pueden alterarlas. Las partes del “centro” no alcanzan los públicos de la “periferia” sino una vez reinterpretadas y reformuladas.

No tiene mucho sentido referirse a la ideología como a un “aparato”. La “filosofía” no es un “instrumento” del que la burguesía pudiera adueñarse para tomar el poder. La única ventaja de tales fórmulas es recordar que el desarrollo de los valores y de las representaciones colectivas no es autónomo, y que al alterar el equilibrio general de la sociedad, él también es alterado por los cambios que sobrevienen en la sociedad. En cuanto a la metáfora tecnicista de “aparato” sugiere inmoderadamente que el Estado (o el contra-Estado) está dotado de una capacidad infinita de manipulación. Entonces, lo útil sólo está integrado si el Poder (o contra-Poder), que se supone que manipula, está asimismo integrado. Es lo que sucede en un país como la Unión Soviética, y se podría decir que solamente en un país de este tipo el concepto de “aparato ideológico del Estado” se aplica rigurosamente, con la condición, por supuesto, de reemplazar Estado por Partido, puesto que el Estado soviético es primero una policía al servicio de un partido.

Tratándose de los intelectuales de la Ilustración, nos cuidaremos en mayor medida de hacer de ellos el aparato ideológico de un hipotético contra-Estado sobre el cual están muy lejos de ponerse de acuerdo. Se sabe de la *vendetta* con la que los Enciclopedistas persiguieron a Rousseau, del desprecio y el odio que este último profesaba a los “filósofos”, quienes defendían puntos de vista muy divergentes, tanto en política como en filosofía. Unos son deístas, otros ateos. Unos se pronuncian por el “despotismo ilustrado”, otros en favor del contrato social. La “filosofía” ya no es una iglesia, sino capillas a menudo rivales (camarillas y claques mundanas agrupadas por un espíritu común). Sin embargo si ya no hay ortodoxia “filosófica”, la “filosofía” ejerce su influencia en la medida en que constituya una actitud o una manera común de enfocar los problemas de la existencia individual y de la vida en sociedad, más que como un conjunto de respuestas a estos problemas.

Tocqueville atribuye el origen de esta actitud a algunas “pasiones generales y dominantes”. La primera de estas “pasiones” es negativa y puede ser la fuente de todas las demás; se trata de la “irreligión”. Tocqueville percibe muy bien la profundidad y la singularidad de este sentimiento en los franceses del siglo XVIII. “En otras épocas se había atacado con violencia las religiones establecidas (...) En Francia, se atacó con una especie de furor a la religión cristiana, sin intentar siquiera sustituirla con otra”.¹⁸

¹⁸ A. de Tocqueville *El Antiguo Régimen y la revolución*. Libro 3, cap. II, pp. 163-164.

La “irreligión” primero es la denuncia de la impostura sacerdotal; aunque también es, y más esencialmente, el rechazo de toda trascendencia, el desprecio a las “garantías metasociales” como dice Alain Touraine, la pretensión de tratar todos los asuntos humanos sin otros recursos que no sean las luces de la naturaleza y la razón. Este ateísmo generalizado tiene su aplicación en el orden político. De la misma manera que la contradicción entre los dogmas enseñados por las diferentes iglesias es un tema de escándalo y burla; asimismo, la mezcolanza de las instituciones políticas es el signo de su arbitrariedad y de su irracionalidad. Los reyes y los “importantes” son charlatanes con el mismo título que los sacerdotes. La impostura sacerdotal y la impostura política son aspectos indisociables de una misma mentira que los “filósofos” denuncian por vocación.

Pero detrás de la pasión negativa hay una pasión positiva: el deseo de organizar los vínculos entre los hombres siguiendo exclusivamente las exigencias de la naturaleza y de la Razón. En vísperas de la Revolución, esta pasión es el “igualitarismo”. Desde su viaje por Estados Unidos, Tocqueville se convenció de que la pasión igualitaria, si no el único resorte de las sociedades democráticas, es el principal, y genéticamente el primero. Llega incluso a distinguir en la marcha hacia la igualdad una especie de ley universal, que él llama “hecho providencial”. Pero la igualdad es un término muy ambiguo. Se pueden distinguir varias formas de igualdad, unas pueden alcanzarse, otras no. La igualdad de las condiciones supone que cada quien tiene el derecho de ir y venir, de comprar y de vender, de contratar, de establecerse en un empleo productivo, de unirse al cónyuge de su elección, bajo condiciones explícitamente estipuladas y que son las mismas para todos. No se concluye por ello que los particulares tengan derecho a beneficiarse del mismo importe de recursos en ingresos o en capital; ni que estén autorizados para asumir la misma participación en las responsabilidades políticas; ni que sea posible o deseable hacerlos participar a todos de una manera idéntica en el tesoro de la cultura común. Entonces es necesario distinguir entre una igualdad jurídica, económica, política y cultural. Mas no por el hecho de que estas formas de igualdad sean diferentes se concluye que sean independientes y separadas. Por el contrario, de hecho están unidas; de cierta manera la igualdad entre los agentes del sistema económico depende de la manera como esté asegurada la igualdad entre los ciudadanos. Se puede hablar entonces de una dinámica igualitaria, gracias a la que cada atribución, en principio específica y limitada, tiene, por así decir, vocación para extenderse y, en última instancia, cuestionar el equilibrio de la sociedad entera.

Para los burgueses ilustrados de fines del siglo XVIII, y para los lectores de Voltaire y de Rousseau, la pasión igualitaria proviene de un violento *resentimiento* contra la sociedad de órdenes que no cesaba de infligirles toda clase de humillaciones y de heridas, pese a que ellos tenían conciencia de formar el elemento más activo y el más emprendedor de la nación, la cual les pertenecía por entero, sin compartirla con los privilegiados; Taine¹⁹

¹⁹ H. Taine, *op. cit.*, t. 2: *L'ancien Régime* [El antiguo Régimen] pp. 183-185, y sobre todo la nota 2 de la p. 185.

multiplicó las anécdotas que ilustran la frustración del Tercer Estado* y la furia que provocaba en los burgueses cultos la arrogancia de los privilegiados. Una fórmula que Mme. Roland anota en su *Diario* después de una visita de ocho días a una doncella de la esposa del Delfín resume muy bien esta exasperación que va hasta el deseo de matar: “algunos días más, y detestaría tanto a esa gente que no sabría qué hacer con mi odio. (Me hacen) sentir la injusticia y contemplar lo absurdo”.²⁰

Es más fácil que el igualitarismo se vuelva una pasión abrasadora cuando se conjugan tres condiciones, lo que sucedió a fines del antiguo Régimen: cierta movilidad o fluidez de los individuos debidas al enriquecimiento y al progreso técnico; un refuerzo de las barreras normativas; el debilitamiento de las tradiciones que disimulaban las desigualdades bajo un velo de ficciones más o menos ilusorias. Tocqueville percibió muy bien que el enriquecimiento puede coincidir con un aumento de las tensiones y de la insatisfacción. La probabilidad de que se produzca este resultado aumenta en la medida en que el mejoramiento de las condiciones de vida no se haga de una manera uniforme, cuando se acompañe de revueltas y de fracasos. La tropa en marcha abandona a sus rezagados y a sus lisiados. La pregunta “¿por qué tú sí y yo no?”, fuente de todas las comparaciones envidiosas, surge de la disparidad misma del Progreso. Por otra parte, a los que triunfan se les niega el fruto más deseable de su triunfo: el reconocimiento social. Las barreras simbólicas no se abaten ante el burgués enriquecido y ascendido, por lo tanto le echa la culpa al orden social en general y a los principios que supuestamente lo fundan y no a los desórdenes particulares que se podrían remediar con una terapéutica limitada.

Si no es demasiado difícil comprender cómo se enciende la pasión igualitaria, que se nutre de todas las comparaciones envidiosas (¿por qué él sí y yo no?) y del recuerdo de todas las afrentas sufridas, hay que comprender cómo esta pasión se vuelve “general y dominante”. Primero hay un efecto de sensibilización, luego de movilización de la parte ilustrada de la opinión pública. Las desigualdades fiscales constituyen un tema de agitación permanente, en un país en el que los impuestos eran gravosos hasta el punto de ser insoportables para una gran parte de la población, y en el que su repartición era infinitamente compleja y arbitraria. No es necesario estar dedicado a las especulaciones abstractas para resentir la repartición desigual de las tallas. Sin embargo el filósofo propone explicaciones y remedios. “No hubo contribuyente, lesionado por el desigual reparto de las tallas, que no se enardeciese ante la idea de que todos los hombres debían ser iguales; ni pequeño propietario, cuyos campos devastaran los conejos de los nobles de su distrito, que no se complaciese en oír que todos los privilegios estaban indistintamente condenados por la razón. Cada pasión pública se disfrazó así de filosofía.”²¹

* La burguesía

²⁰ Mme. Roland, *Journal* [Diario].

²¹ A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la revolución*, p. 158.

El igualitarismo es entonces a la vez una pasión privada y una pasión pública. Como pasión privada expresa la preocupación de la integridad personal a través del mecanismo de la comparación envidiosa: "¿Por qué él sí y yo no?" Como "pasión pública" transpone los sentimientos individuales —al igual que Rousseau estaríamos tentados a decir que los "desnaturaliza"— por un triple movimiento de explicación (o de pseudo-explicación proyectiva), de oposición a la situación en nombre de una exigencia ideal de solución (o de pseudo-solución del tipo "no hay de otra"). La explicación de la injusticia que sufre el pequeño propietario es la malevolencia de su vecino noble y la perversidad de las leyes; *el ideal* es la legalidad de todos los hombres; *la solución*, es abolir los privilegios.

El igualitarismo constituye una ideología en la medida en que los tres elementos que acabamos de distinguir: cognoscitivo, evaluativo y normativo se refuerzan, se atraen mutuamente y llegan a cristalizar en una "pasión general y dominante". Esta expresión casi sinónima de "pasión pública", subraya que el igualitarismo no es precisamente un sentimiento. Es una construcción sociocultural cuya raíz, por supuesto, está en la naturaleza humana, pero que se desarrolla sobre todo en las sociedades democráticas porque ha encontrado en ellas alimentos favorables: relativa movilidad de los individuos, presencia de un grupo relativamente prestigioso y reconocido, que no sólo legitimaba las pretensiones de los ambiciosos, sino que se proponía explícitamente avivar su urgencia y su intensidad. Sería entonces igualmente absurdo ver en la expansión de la ideología igualitaria la aplicación simple y pura de una "ley psicológica" o el fruto del "complot de los intelectuales". Habría que explicarla por tres series de condiciones. Las primeras, completamente generales, se podrían llamar psicológicas o psicosociales, las segundas son condiciones institucionales que caracterizan un tipo de sociedad: la sociedad democrática. En condiciones institucionales especiales caracterizan sobre todo a un grupo particular de esta sociedad: los intelectuales. La igualdad deja de ser un deseo o una frustración, cuando se da simultáneamente la combinación de esas condiciones experimentadas singularmente por individuos en condiciones particulares, para convertirse en un hecho social, una "pasión general y dominante" que puede ejercer un efecto decisivo en el curso de la Historia.

Me detuve en este análisis por dos razones. Por principio de cuentas me propuse rechazar de antemano toda interpretación psicologista de la ideología. La ideología no es un mero sentimiento por el simple hecho de despertar sentimientos individuales violentos. Traté de demostrar también que los intelectuales (según Tocqueville los filósofos de la Ilustración) aunque estuviesen unidos en conspiración no eran demiurgos. Su acción, como la del *bricoleur*, se realiza sobre datos en los cuales no puede ejercer un control perfecto. Se inscribe en un contexto social caracterizado tanto por datos relativamente constantes como por variaciones coyunturales marcadas. En la medida en que el intelectual ya no es más que el eco de una pasión "general y dominante", su intervención en la sociedad corre el peligro de orientar la acción colectiva hacia una política de lo imaginario.

Corre el peligro, como Wemmick que tomaba su villa por una fortaleza, de construir "sus palacios de ideas" con una arquitectura ciclópea.

La utopía nos representa totalmente realizadas, o de una fácil realización, las exigencias ideales a las que empezamos por atribuir un valor infinito. El fanatismo nos señala como una obligación absoluta la tarea de construir la utopía. De hecho el terrorismo no tardaría en hacernos denunciar a todos aquellos que se oponen a nuestra empresa como a criminales que es nuestro deber matar. Es así como "la Revolución" (es decir la sustitución en un orden intrínsecamente malo por un orden fundado sobre la naturaleza y sobre la razón) puede en algunas circunstancias volverse la "pasión general y dominante" de los intelectuales.

EL "PUBLICISTA" AL ESTILO NORTEAMERICANO

¿Constituye el filósofo de la Ilustración el tipo único del intelectual francés? A continuación veremos también el surgimiento de un tipo rival y tendremos la ocasión de contemplar la metamorfosis del filósofo de la Ilustración, de los cuales surge una curiosa transformación después de la Segunda Guerra Mundial con el intelectual de izquierda y el pensador existencial o marxista. Por el momento, nos detendremos estudiando el contraste que la obra de Tocqueville nos permite establecer entre dos variedades de intelectuales democráticos, el francés del siglo XVIII y el norteamericano del siglo XIX.

La sociedad francesa y la sociedad norteamericana pertenecen a la misma co-tradición democrática. Resultan, pues, comparables aunque esto no quiera decir que sean semejantes. Las diferencias son manifiestas en varios puntos esenciales. En primer lugar, el peso del poder central es mucho menos fuerte en Estados Unidos que en Francia. El "alejamiento" en el cual, según Tocqueville, viven los intelectuales franceses provoca, primero, que en Francia los ciudadanos notables, los cuerpos intermedios, por lo común los grupos sociales en ascenso, se nieguen astutamente a participar de lleno en la decisión de los asuntos. La situación es diferente en Estados Unidos, donde el poder político sigue siendo, a mediados de los años 1830, local y descentralizado; tanto es así que aún no existe la burocracia federal, que nunca ha habido aristocracia hereditaria en el otro lado del Atlántico, y que desde el periodo del presidente Jackson la oligarquía nacional, la clase dirigente, de los magnates y de los *robber barons* no había nacido aún. Si consideramos las categorías de los más instruidos, los profesionales, los individuos comprometidos en los asuntos públicos y que están dispuestos a dedicar más tiempo y cuidado —en resumen, si consideramos a los intelectuales— nos percatamos de que las discrepancias ideológicas eran (y quizá todavía lo son hoy en día) mucho más claramente marcadas en Francia que en Estados Unidos. Esto no quiere decir que el conformismo reine en los medios intelectuales norteamericanos y que la más maravillosa libertad reine en Francia. Lo que está en tela de juicio no es el rigor más o menos asfixiante del conformismo en Francia o

en Estados Unidos, sino la naturaleza y el alcance del consenso en uno y otro país.

El término "consenso" no queda muy claro que digamos. Se le toma a menudo como sinónimo de cohesión social y de integración. En lo que a mí respecta, lo consideraré como una concepción mínima y, espero, "realista" de la integración. Una sociedad integrada no es de ninguna manera una sociedad unida o unificada. Si consideramos estrictamente este uso, tendríamos que decir que Estados Unidos constituye una sociedad totalmente desintegrada, y tal vez hasta tendríamos que agregar que —salvo las sociedades gobernadas por un poder totalitario— no existe una sociedad realmente integrada. Me ceñiré entonces a un uso mucho más prudente, y diré que una sociedad está integrada si en ella se manifiesta una jerarquía más o menos coherente de privilegios colectivos eficaces o que puedan llegar a serlo, sin que la realización eventual de los privilegios de uno o de otro bando corra el riesgo de poner en tela de juicio la persistencia de dicha sociedad. El acuerdo sobre lo deseable individual y colectivo, y por supuesto sobre los medios para realizarlo (en otras palabras, el consenso) constituye la zona de los intercambios político-culturales, donde cada sociedad elabora sus propias fórmulas de legitimidad.

En Francia, en la época de Tocqueville, en el debate sobre la legitimidad, en el plano explícito por lo menos, predominan dos problemas que no tienen su equivalente en Estados Unidos: el gobierno de la mayoría y el lugar de la Iglesia en la sociedad civil. La discrepancia entre radicales y conservadores no tiene entonces el mismo sentido en Francia que en Estados Unidos. En Francia, ser conservador significa rechazar la herencia de la Ilustración y regresar a la sociedad tradicional de los órdenes y de los Estados; ser cristiano (es decir católico) significa proteger con toda la fuerza del brazo secular a la Iglesia y su ortodoxia contra sus detractores "laicos". En Estados Unidos, el conservador acepta la mediación de la mayoría, que no considera como necesariamente arbitraria, y las diversas Iglesias cristianas, incluso la católica, aceptan el pluralismo confesional.

Estas diferencias afectan evidentemente la naturaleza y el alcance de las divergencias que separan a las diversas familias espirituales entre las que se distribuyen los intelectuales. Tocqueville subraya la singularidad de Estados Unidos, donde desde el desembarque de los peregrinos del *May Flower* en las costas de Massachusetts, la sociedad política, como la sociedad civil, siempre ha sido democrática, y donde la Revolución no ha sido nada más que un movimiento de independencia victorioso, mientras que en Francia debía ser una ruptura dramática, una cirugía mutilante que dejó la conciencia colectiva por mucho tiempo, si no es que definitivamente, afectada. Así pues en Estados Unidos puede estudiarse más adecuadamente el intelectual *democrático*; en tanto que la sociedad francesa de fines del siglo XVIII, con su combinación característica de turbulencia y centralismo, constituye más bien un terreno apropiado para quien desee estudiar al intelectual *revolucionario*. Entre los dos tipos de intelectuales hay muchos puntos en común: nos deslizamos del uno hacia el otro, pero antes que nada es necesario comprenderlos en su oposición.

El igualitarismo era la “pasión general y dominante” de los franceses ilustrados del siglo XVIII. Esto no quiere decir, según Tocqueville, que los franceses no se apasionen por las libertades públicas y privadas. Sin embargo, a sus ojos, los “privilegios” constituían más bien logros en la igualdad que obstáculos para la libertad. Los norteamericanos de los años 1830 están menos afectados que nuestros ancestros por la impaciencia ante toda superioridad o diferencia entre los individuos. Esto explica sin duda por qué las barreras de rango o de estatuto ya no están fundadas en la tradición aristocrática, sino en el trabajo y la eficiencia de cada quien. Es consecuencia también de que la fórmula de legitimidad norteamericana esté mejor balanceada que la fórmula de legitimidad francesa.

Quando hablo de fórmula de legitimidad, me refiero a la combinación característica cuyos elementos distingue Tocqueville en sus dos grandes obras. En *El Antiguo Régimen y la revolución*, identifica muy claramente las pasiones subyacentes a la ideología de los “filósofos”, y en relación con la diversidad y la incoherencia de las explicaciones y de las proposiciones (Pareto diría de las “derivaciones”) discutidas por los “filósofos”, tiende a tratar como referencia estable o núcleo invariable el furor crítico y la obsesión igualitaria de nuestros revolucionarios. En *La democracia en América*, sin despreciar en absoluto los sentimientos y las pasiones, se había mostrado particularmente atento al “movimiento intelectual, a la forma de las ideas, en particular a la preeminencia de las ideas abstractas, a la manera en que ellas se forman y circulan en las sociedades democráticas”. En esta obra aísla mucho más claramente que en *El Antiguo Régimen y la revolución* los “sentimientos” y las “creencias dogmáticas”. Las fórmulas de legitimidad son entonces combinaciones que asocian de una manera más o menos coherente dos series de elementos: por una parte las “pasiones” y los sentimientos, y por otra, las “creencias dogmáticas”.

Empero, ni las “pasiones” ni los sentimientos se dan por separado. Nos son presentados por así decirlo por paquetes interpolados. Hasta aquí hemos seguido el procedimiento propuesto por Tocqueville: identificar las “pasiones generales y dominantes” que sirven de alimento a la ideología. Para los “filósofos” estas dos pasiones son la libertad y la igualdad. Se pueden distinguir dos ideologías, como lo propone Tocqueville acerca de los franceses y de los norteamericanos, al tratar de apreciar la prioridad de una pasión en relación con la otra. Por ejemplo, los franceses pondrían más cuidado para evitar las diferencias no fundamentadas —los privilegios— que les obstaculizan la libertad. Si convenimos en que la fórmula de la igualdad es: “¿por qué él sí y yo no?” y la fórmula de la libertad: “En mi casa mando yo”, los franceses tenderán fundamentalmente a hacer las condiciones de la competencia social iguales para todos. Para alcanzar este objetivo, estarían dispuestos a llamar en su auxilio a la burocracia y a su “despotismo inmenso y tutelar”, como diría Tocqueville. Al meter a este lobo en su gallinero, aceptarían el riesgo de exponerse incluso a molestas e inoportunas interferencias con la condición de que, claro está, los “otros” quedaran sometidos a las mismas obligaciones. Los

norteamericanos, por su parte, desearían ante todo limitar las intervenciones burocráticas, aunque estén teñidas de benevolencia y de filantropía. En contrapartida, son llevados a aceptar un nivel menos elevado de protección, una competencia menos marcada en las relaciones sociales.

No se debe atribuir a este bosquejo un rigor al que no podría aspirar. Pero además de que sugiere una comparación instructiva entre las ideologías y la cultura política de los dos países que provienen de la misma co-tradición puede ayudarnos a explicar por qué la extensión de los dominios cedidos a la administración pública ha sido más rápida en Francia que en los Estados Unidos. “El despotismo inmenso y titular” de una burocracia que se atribuye buena conciencia afirmando que sólo ella está calificada para definir y poner en práctica el interés general, es cómodamente legitimado por una especie de paternalismo del Estado, mientras que pueda ser mantenido a raya por una ideología de desconfianza del tipo “en mi casa mando yo”. Pero lo que nos importa aquí es que cada “pasión general y dominante”, una vez presentada como prioritaria, sirve de contrapeso a la segunda, sin anularla pero ejerciendo control sobre ella. En efecto, Tocqueville observa muy bien tanto la interdependencia de las dos pasiones como su limitación recíproca. Ser libre es asegurarse de que la fuerza de alguno de mis semejantes no pueda, a voluntad, destruir aquella que poseo como individuo y como miembro de la sociedad. La existencia de una barrera contra las intrusiones del prójimo me permite ejercer mi capacidad, expresar mis preferencias y volverlas eficaces. Eso es lo que llamo la *interdependencia* de las pasiones fundamentales. Su limitación recíproca consiste en que la libre expresión de mis preferencias, el libre ejercicio de mis capacidades, no me dan más derechos a pisotear al prójimo, así como la protección que me beneficia contra las agresiones eventuales de otros no me autoriza a exigir la abolición de toda competencia y el allanamiento de toda superioridad.

La regulación del sistema de las “pasiones generales y dominantes” está garantizada por el *coeficiente* por el cual estamos dispuestos a sacrificar las ventajas atribuidas al gozo de una para adquirir las ventajas asociadas a la satisfacción de la otra. Este “trueque” constituye una *relativización* de las pasiones fundamentales. En contraste, la famosa fórmula revolucionaria “la libertad o la muerte” caracteriza el absolutismo del terrorismo jacobino. Por lo contrario, para el liberal de la Ilustración, la afirmación libertaria va a verse limitada de manera que no dejará que la competencia social se vuelva una lucha draconiana para la “selección de los más aptos”. Asimismo, la pretensión igualitaria está limitada por la necesidad de asegurar a aquellos que tienen otros gustos y otras aptitudes un margen razonable de heterogeneidad y de diferencia. Lo que Tocqueville llama “individualismo”²² consiste precisamente en un compromiso entre el principio igualitario y el principio libertario. Como toda ideología no terrorista, el individualismo media entre una pluralidad de pasiones fundamentales.

²² A. de Tocqueville, *La democracia en América*, 2a. parte, p. 466.

También para determinar una fórmula de legitimidad es necesario reconocer el sentimiento o la pasión que en conjunto es *dominante*. Nuestros “filósofos” tienen en alta estima a la libertad. Aunque para ellos la libertad no es precisamente condición de la igualdad, sino que más bien consideran la igualdad como condición de la libertad.

En la medida en que las mantiene estrictamente en el plano del Derecho natural, las exigencias libertarias e igualitarias se presentan ante el filósofo de la Ilustración (ya sea francés o norteamericano) como si pudieran realizarse sin esfuerzo y de manera simultánea: “La igualdad, que hace a los hombres independientes unos de otros, les da el hábito y el gusto de no seguir en sus acciones particulares sino su voluntad”.²³ Y aún más: “no difiriendo entonces de ninguno de sus semejantes, nadie podrá ejercer un poder tiránico, pues, en este caso, los hombres serán perfectamente libres, porque serán del todo iguales, y perfectamente iguales porque serán del todo libres.”²⁴ Sin embargo, esta realización simultánea de los valores libertarios y de los valores igualitarios no es posible más que en el estado salvaje. La división del trabajo nos lleva a renunciar a una parte de nuestra independencia para obtener en compensación algunas ventajas de la cooperación. Al mismo tiempo, crea desigualdades porque los individuos no producen en la misma proporción y porque el producto del trabajo colectivo, y por tanto de la apropiación privada puede ser acaparado.

¿Qué cursos de *divergencia* sigue en las sociedades democráticas la fórmula de legitimidad democrática que (mientras nos apeguemos a los meros principios) combina y concilia Libertad e Igualdad? Una primera divergencia puede producirse en el sentido de una afirmación, por así decirlo compulsiva, de la autonomía individual. Tocqueville habla de “indocilidad”. Una segunda desviación es igualmente concebible y se expresa por la búsqueda ansiosa de la seguridad. Tocqueville analiza con mucho cuidado esta segunda degeneración de la democracia, que se podría llamar social-burocrática, y que conduce a los individuos a capitular ante el poder de un “despotismo inmenso y tutelar”.

El espíritu democrático se puede expresar en dos variantes ideológicas: una anarquizante, por ejemplo el darwinismo social de la tradición norteamericana;²⁵ otra socializante, por ejemplo el Estado-Providencia de los laboristas ingleses o del *New Deal* norteamericano. Empero, estas orientaciones son demasiado vagas para permitir una discriminación un poco más sutil de los diversos tipos de ideologías. La combinación de extremo igualitarismo y de extremo libertarismo no puede ser vivida más que en lo imaginario, por el juego de proyecciones utópicas, o como el proyecto de un compromiso delirante. La patria de los trabajadores —la Unión Soviética en la época de Stalin— era reconocida por los que creían poder realizar esta imposible síntesis.

²³ *Ibid.*, vol. II, 4a. parte, cap 1, p. 613.

²⁴ *Ibid.*, vol. II, 2a. parte, cap. 1, p. 463.

²⁵ Robert Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought* [El darwinismo social en el pensamiento norteamericano] (Boston: Beacon Press, 1959).

Lo que Tocqueville llama individualismo constituye la conciliación institucional de la Igualdad y de la Libertad: "El individualismo es un sentimiento pacífico y reflexivo que predispone a cada ciudadano a separarse de la masa de sus semejantes, a retirarse a un paraje aislado, *con su familia y sus amigos*."²⁶ Se debe distinguir el individualismo del egoísmo, que es la forma exagerada de la independencia y de la indolicidad. Es necesario un conjunto de instituciones notablemente complejo para asegurar a cada individuo el goce de los frutos de la división del trabajo y el respeto de sus libertades. Las instituciones características de las sociedades individualistas son: la existencia de mercados, la libertad de los contratos y el control jurisdiccional en los actos administrativos.

En Estados Unidos estas instituciones se consideran legítimas; en Francia se les pone en tela de juicio. Para explicar esta diferencia apeguémonos, entre tantas variables pertinentes, al "estilo" intelectual que predomina en cada uno de esos dos países. En Estados Unidos, ¿debían las instituciones su legitimidad a los intelectuales norteamericanos? Tocqueville se cuida muy bien de darnos una respuesta simple a esta pregunta delicada. No obstante, en el "movimiento intelectual" de Francia y Estados Unidos, Tocqueville encuentra no sólo diferencia sino también marcadas semejanzas.

Se opone a menudo el empirismo, el pragmatismo de los intelectuales norteamericanos al racionalismo, al "cartesianismo" de los franceses. Lo que impresiona a Tocqueville tanto en Francia como en Estados Unidos, es la preponderancia de las ideas generales. Nuestros "filósofos" tenían ideas abstractas. La naturaleza, la razón, están citadas cien veces en sus escritos.²⁷ Pero este abuso de abstracciones con mayúsculas no se explica sólo por particularidades culturales francesas. Es característico del espíritu público en todas las democracias. Efectivamente, las sociedades democráticas necesitan de "creencias dogmáticas" y esas creencias sólo pueden ser de naturaleza abstracta. Sobre la necesidad de creencias dogmáticas Tocqueville afirma: "sin ideas comunes no hay acción común, y sin acción común, no puede haber... un cuerpo social, pues para que haya sociedad y, más todavía, para que prospere, hay necesidad de que todos los ánimos se hallen siempre unidos mediante algunas ideas principales, y esto no puede suceder sin que cada uno de ellos... convenga en recibir un determinado número de creencias preparadas de antemano".²⁸ No hay acción colectiva sin consenso. Pero el consenso, en lo que se refiere a las prioridades de la acción colectiva, no es solamente un conjunto de creencias *comunes*, son también creencias *preparadas de antemano*, que recibimos sin examinar.

Parece haber incompatibilidad entre el "método filosófico"²⁹ de las sociedades democráticas (que consiste esencialmente "en buscar por

²⁶ Tocqueville, *La democracia en América*, vol. II, 2a parte, cap. 2, p. 466 (las itálicas son de F. B.).

²⁷ Tocqueville, *El antiguo Régimen y la revolución*.

²⁸ Tocqueville, *La democracia en América*, vol. II, 1a parte, cap. 2, p. 395.

²⁹ *Op. cit.*, cap. 1, p. 391.

sí misma y en sí misma la razón de las cosas”) y la aceptación de algunas “ideas preparadas de antemano”. Sin embargo, no saldríamos del problema si nos contentáramos con decir que el deber del intelectual, del individuo formado en las exigencias del “método filosófico”, es escapar del yugo de la costumbre. “No hay filósofo tan grande en el mundo que no funde un millón de creencias en la fe de otro, y que no dé por supuestas muchas más verdades de las que encuentra por sí mismo.”³⁰

El reconocimiento de la “autoridad intelectual” que se atribuye a las creencias dogmáticas comunes es una condición del progreso individual porque “si el hombre tuviera la necesidad de probarse a sí mismo todas las verdades de que se sirve diariamente, no acabaría nunca.”³¹ Es también condición de la existencia social, y tanto más apremiante cuanto más democrática sea la sociedad. “En los tiempos de igualdad, los hombres no tienen ninguna fe los unos en los otros debido a su semejanza; empero esta misma semejanza les hace confiar de un modo casi ilimitado en el juicio del público.”³² Al no fundarse ya en la tradición, la autoridad intelectual no puede fundamentarse más que en la *opinión*.

¿Cómo puede establecerse la comunicación entre individuos cada vez más objetivamente similares, y cada vez más subjetivamente desconfiados? Por medio de ideas generales. En nuestras sociedades, donde el prestigio de los ciudadanos importantes se desvirtúa y donde la costumbre ya no es aceptada, la autoridad de las “creencias dogmáticas” no puede consistir más que en principios y representaciones despersonalizadas cuyo campo de aplicación es muy amplio o indeterminado. Mientras que el fundamento del consenso en las sociedades aristocráticas se refiere a los nexos personales de respeto y reverencia, en las sociedades democráticas se refiere a algunas ideas muy generales, a algunos principios muy abstractos.

Es necesario, pues, llegar a un acuerdo sobre la naturaleza de estos principios y, por consiguiente, sobre la naturaleza de la ayuda que podrían aportar para mantener el *consenso*. Tocqueville tiene un concepto nominalista de la idea general. “Dios no tiene... necesidad de ideas generales (...) No sucede así al hombre (...) Las ideas generales permiten al intelecto humano juzgar rápidamente sobre un gran número de objetos a la vez; pero, por otro lado, no le suministran sino nociones incompletas, haciéndole perder siempre en exactitud lo que le proporcionan en extensión.”³³ O bien, agrega nuestro autor: “La vida de los hombres en los siglos de igualdad es tan laboriosa, tan agitada, tan activa... que les deja poco tiempo para pensar. Aman las ideas generales porque... contienen muchas cosas bajo un pequeño volumen, y ofrecen en poco tiempo un gran producto.”³⁴

La cultura política de los norteamericanos —si con ese término designamos las “pasiones generales y dominantes”, por ejemplo, las que están

³⁰ *Op. cit.*, cap. 2, p. 395.

³¹ *Op. cit.*, p. 395.

³² *Op. cit.*, cap. 2, p. 396.

³³ *Op. cit.*, cap. 3, p. 398.

³⁴ *Op. cit.*, cap. 3, p. 400.

relacionadas en el individualismo, legitimadas por “creencias dogmáticas comunes” (como el principio del gobierno de la mayoría y de las instituciones como el sufragio universal o el control jurisdiccional de los jueces sobre los funcionarios)— es pues, en gran medida, ideológica, en el sentido en que las “racionalizaciones”, en que los discursos más o menos engañosos tengan en ella un lugar importante. Para delinear los rasgos del pensamiento político en Francia y en Estados Unidos, la oposición abstracto/concreto no es más pertinente que la oposición práctico/desinteresado. En toda sociedad caracterizada por una relativa movilidad y una gran propensión igualitaria, las representaciones que los ciudadanos se hacen del orden social no pueden resultar sino muy generales y muy uniformes. Asimismo, en las sociedades democráticas, donde la repartición de las riquezas, la jerarquía de los empleos y de los estatutos están sometidos a la crítica incesante de la comparación envidiosa, es inevitable que se desarrolle cierto activismo, cierto deseo de corregir (por medios de intervención jurídica o reglamentaria) las desigualdades chocantes o irrisorias. Si consideramos que en la sociedad las cosas no se dan como debieran, y si ninguna obligación moral o religiosa nos obliga a seguir sosteniéndolas por el simple hecho de que el pasado nos las imponga, ¿por qué no cambiarlas? En la medida en que los norteamericanos viven en una sociedad democrática tienden, de esta manera, hacia una concepción intervencionista, eventualmente activista, de la acción política. En este sentido los norteamericanos son tan ideólogos como los franceses. Tanto unos como otros resultan mucho más ideólogos que los ingleses, quienes siguen siendo profundamente aristocráticos.

De todos modos, puede decirse que la ideología francesa es más bien deductiva y que la ideología norteamericana es más bien inductiva. Los franceses pretenden inferir todo de algunos principios evidentes y universales; los norteamericanos pretenden construir soluciones parciales y específicas aplicando su razón. ¿Concluiremos de ello que los franceses son ideólogos y los norteamericanos hombres positivos? No creo que sea necesario evaluar la oposición deductivo/inductivo. Por el momento resulta más prudente concluir que existen grandes diferencias entre franceses y norteamericanos, así como en todo aquello que se refiere a la naturaleza de la ideología, a la expansión del consenso y al papel de los intelectuales.

Norteamericanos y franceses tienen un gusto innato por las abstracciones que conciernen al orden social, a la democracia y a los derechos del hombre. Es cierto que en Francia, donde los principios democráticos no están todavía franca y universalmente aceptados, donde una parte importante de la opinión pública considera incluso estos principios como diabólicos y subversivos, aquellos ciudadanos que los profesan tienen algunas razones para estar más ardientemente ligados a esas ideas generales que los norteamericanos. Según Tocqueville, las diferencias características entre los dos pueblos se basan fundamentalmente en las discrepancias en su concepto de orden social. Lo que caracteriza a nuestros “filósofos” es su “irreligión”, lo que he llamado su *ateísmo* generalizado. Nada de lo anterior resulta aplicable a los norteamericanos; por el contrario, al referirnos

a ellos, nos sentiríamos tentados a hablar de un "deísmo" generalizado. Este deísmo generalizado está garantizado en condiciones institucionales muy particulares. En Estados Unidos la democracia y la iglesia hacen buena pareja; sin haberse beneficiado nunca ninguna de las dos con los privilegios del *establishment*, las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual nunca han asumido la forma cáustica que han tomado en Europa. No hay Iglesia establecida, por lo tanto no hay cisma ni herejía: las querellas de los sacerdotes ya no son asunto del Estado. Gracias a los progresos del espíritu analítico, las cuestiones religiosas ya no pueden resolverse con el argumento de la autoridad y por tanto se les trata como asuntos privados. También la religión, en lugar de estar confinada en una trascendencia inaccesible, difunde un resplandor tamizado sobre toda la vida social a la que concede cierto matiz de seriedad y de gravedad. El protestantismo entendido como una religión sin jerarquía sacerdotal, sin ortodoxia teológica, le parece a Tocqueville tan necesario para el desarrollo de la democracia, como a Weber le parecerá necesario para el desarrollo de la economía capitalista. Pero lo que cambió fue todo el concepto de la experiencia religiosa como había sido elaborado en la tradición europea. En resumen, la oposición entre lo profano y lo sagrado no distingue ya dos ámbitos sino dos actitudes, dos maneras de presentarnos nuestras responsabilidades con respecto a nosotros mismos y con respecto a los demás. El protestantismo al estilo norteamericano, al *consagrar* la vida en sociedad, consolida el *consenso* sobre algunos puntos decisivos. Primero, la simbología religiosa heredada de la tradición bíblica (el pacto entre Dios y su pueblo) da una expresión imaginaria pero muy clara de la unidad del cuerpo político. Al declarar hijos de Dios a los fieles, garantiza la *fraternidad* de los ciudadanos. Finalmente, en la búsqueda del bienestar no recurre a su veneno egoísta. Traspone una pasión natural, aunque eventualmente asocial, en una búsqueda meditada y apacible del interés, que no es el de un individuo aislado, sino el de un individuo socializado en sus afectos domésticos, locales y profesionales. Lo más decisivo que el protestantismo al estilo norteamericano aporta en la formación del *consenso* democrático es la transfiguración del utilitarismo, del "bienestar", en el "interés bien comprendido". "El placer del bienestar", escribe Tocqueville, "es como el carácter distintivo e indeleble de los tiempos democráticos".³⁵ Pero esta "pasión matriz" puede ser destructora de la unidad social. Por otra parte, no hay que esperar poder dominarla acudiendo a la frugalidad ancestral. Si bien las religiones, para luchar contra la corrupción de las costumbres, se contentan con evocar la autoridad del Decálogo, "nunca conseguirán separar a los hombres del amor a la riqueza".³⁶ Sólo queda un recurso, la reconciliación del bienestar de cada quien con el bienestar de todos los demás, es decir, la moralización del "amor a la riqueza".

³⁵ A. de Tocqueville, *op. cit.*, cap. 5, p. 408.

³⁶ *Op. cit.*, cap. 5, p. 408.

Tocqueville no va demasiado lejos en este análisis, cuya culminación queda reservada para Weber. Dentro de cierta tradición puritana,³⁷ el logro personal, los beneficios de la empresa, en lugar de ser condenados como intrínsecamente perversos, son percibidos como *signos* de elección. Sin embargo, el éxito no es una proeza, el lucro no es un botín. La búsqueda del “bienestar” no es una simple afirmación egoísta. Se trata de una actividad ordenada, medida y prudente, que toma en cuenta los intereses del prójimo y la “honradez” de los medios utilizados para enriquecerse. Tocqueville concluye: “Lejos de hacer ver que estas dos cosas (la honradez y el enriquecimiento) se dividen y son contrarias (los clérigos norteamericanos) se aplican más bien a encontrar el punto donde se tocan y enlazan.”³⁸

Conozco pocos textos que expresen tan claramente la ideología deísta, esa especie de utilitarismo paternal cuyo modelo fue dado por Benjamín Franklin, el Pobre Richard.* No existe nada más alejado de la tradición católica, y en particular de la tradición católica francesa. El orden social no es intrínsecamente perverso. El enriquecimiento no es un pecado. La prosperidad de algunos no necesariamente tiene como contrapartida la explotación de los demás. Tal es la ideología que Tocqueville descubre en Estados Unidos. No es difícil ver cuán diferente es de la ideología de la Ilustración, al menos tal como ésta nos es descrita en *El Antiguo Régimen y la revolución*. Aun cuando los objetivos que los norteamericanos y los franceses se proponen parezcan próximos para los actores mismos, aun cuando unos y otros se propongan construir un orden social conforme con la Naturaleza y la Razón, las vías y los medios para esta construcción serán profundamente distintos. La Revolución norteamericana no es la Revolución francesa. Aunque reciten el mismo credo, Washington no es Bonaparte, Robespierre no es Jefferson. Todos ellos pertenecen a tradiciones nacionales diferentes.

Tocqueville se cuida de proponernos una elección entre el ateísmo de los franceses y el deísmo de los norteamericanos. Sus preferencias lo conducen manifiestamente a preferir del procedimiento tranquilo y razonado de los norteamericanos. La Revolución francesa, pese al ímpetu y al brillo de 1789, le repugna tanto por sus prolongaciones terroristas como por su desenlace cesáreo. Empero, no se elige entre dos tradiciones del mismo modo como se elige entre dos sistemas axiomáticos. Cada tradición es fruto de un proceso histórico original. El maniqueísmo de los franceses, por ejemplo, que los lleva a oponer radicalmente a los “buenos” regímenes —definidos por los demás en términos puramente ideales o dejados

³⁷ Cierta tradición, pero no toda. Basta pensar en los *leveliers* de la revolución inglesa. [Radicales que luchaban por la tolerancia religiosa y la igualdad ante la ley].

³⁸ *Op. cit.*, cap. 5, p. 409.

* El *Poor Richard Almanac* [El almanaque del Pobre Ricardo] fue publicado por Benjamín Franklin de 1753 a 1758 con el seudónimo de Richard Saunders. Esta publicación incluía refranes y consejas de tipo práctico. Con el tiempo, las características utilitarias del almanaque hicieron que a Franklin se le identificara como el filósofo de la vida cotidiana (N. del T.).

para el día del juicio final— y los malos —como el Antiguo Régimen—, se explican por las muy particulares condiciones en las que se constituyó el poder central francés, ocupado sin tregua en esterilizar y desacreditar a los representantes “naturales” de la población, los nobles y los ilustrados, corrompiéndolos mediante privilegios y prebendas. La historia de los franceses es la que nos hace comprender su maniqueísmo, del mismo modo como la historia de los norteamericanos nos hace comprender su utilitarismo temperado.

Después de haber mostrado la extensión de las diferencias entre la ideología norteamericana y la ideología francesa, nos falta considerar aquello que distingue al intelectual francés del intelectual norteamericano, según Tocqueville. La Francia de finales del siglo XVIII es la “nación literaria” por excelencia. No sucede lo mismo con los Estados Unidos del presidente Jackson. “Norteamérica”, dice Tocqueville, “es el país civilizado en donde la gente se ocupa menos de literatura”.³⁹ Además, lo esencial de esta literatura es importado de Inglaterra. No hay en Estados Unidos nada de salones ni de camarillas mundanas, ni tampoco universidades. Tocqueville no menciona a Harvard, que en ese entonces no era más que un *college*. Los intelectuales norteamericanos son muy diferentes de nuestros “filósofos”: “Los únicos autores... son los redactores de periódicos.”

Para comprender bien el papel del redactor de periódicos al estilo norteamericano es necesario considerar sus relaciones con la ideología, con los públicos y con las asociaciones. En primer lugar, el periodista no es ni pensador ni libelista. “En Norteamérica, los partidos no hacen libros para combatirse, sino libelos, que circulan con una rapidez increíble, se leen el día de su publicación y desaparecen al día siguiente.” El periódico norteamericano no da prioridad a la reflexión interminable, sino a la noticia. En efecto, ¿para qué discutir sobre los grandes principios, si en lo esencial la gente está de acuerdo, o se conforma, con ellos? Desde luego, cuando se entabla un gran debate nacional —por ejemplo, durante la presidencia de Jackson, sobre el monopolio de la emisión monetaria— “las pasiones generales y dominantes” se hacen oír tan fuerte en Estados Unidos como en Europa. Hay diferencias, sin embargo, pues lo que está en juego es relativamente concreto. No se trata en absoluto de rehacer la sociedad, ni de “salir del imperio de la necesidad al reino de la libertad”, sino de apreciar la oportunidad de crear un banco central con los privilegios que sería conveniente concederle. En segundo lugar, el público al cual se dirige el periodista constituye un blanco relativamente específico. En el límite, el “filósofo” se dirige a la Humanidad. Por su parte, el periodista al estilo norteamericano pretende hacerse escuchar por tal lector y tal auditorio. Los temas de los cuales les hable son parciales y localizados, y sobre todo están presentados en una perspectiva pragmática. Se trata de problemas que requieren soluciones. Por lo tanto, sólo interesan a aquellas categorías, a aquellos *segmentos* del público a los cuales se quiere hacer tomar partido y movilizar en pro de la solución.

³⁹ A. de Tocqueville, *op. cit.*, vol. II, 1a parte, cap. XIII, p. 341.

Entramos con esto en el campo de las relaciones entre el periodista y las asociaciones civiles y políticas. Al provenir de un país donde el derecho de asociación estaba todavía muy estrictamente limitado, si no es que inexistente, Tocqueville se maravilla de la proliferación de las asociaciones voluntarias en Estados Unidos, de su número y su diversidad, desde luego, pero también de su eficacia. Sobre la cuestión de la tarifa aduanal, por ejemplo, un grupo de partidarios del libre cambio se organiza en asociación y convoca en 1831 a una convención en Filadelfia, la cual logra contrarrestar los proyectos proteccionistas sometidos al Congreso federal. Este logro sólo fue posible mediante una movilización de la opinión. La prensa contribuyó difundiendo la noticia “desde Maine hasta Nueva Orleans”, y haciendo circular el manifiesto de la asociación librecambista. Existe, pues, concluye Tocqueville, una relación necesaria entre las asociaciones y los periódicos: “Los periódicos forman las asociaciones y las asociaciones hacen los periódicos.”

El periodista norteamericano se ha vuelto relativamente responsable gracias a los estrechos intercambios que realiza con las asociaciones cuyos puntos de vista e intereses se ocupa de defender. El “filósofo” no tenía que rendir cuenta más que a su conciencia. Como vivía alejado de los asuntos del mundo no se sentía obligado a presentar recomendaciones razonables y prácticas. Catalina II se irritaba ante Diderot por la falta de realismo de los “filósofos”, que pretenden tener la solución de todos los problemas, sin preocuparse por las consecuencias de sus dictámenes. “El papel lo resiste todo” —decía ella—, “pero la piel humana es más delicada”. A ésto los hombres de letras respondían al punto que no era su trabajo administrar el Estado y que, como no participaban en las decisiones, era justo que se les exonerara de toda responsabilidad. Las cosas no han cambiado mucho. La combinación del “basta con. . .” y el “me lavo las manos” sigue siendo una de las constantes de la “política literaria” al estilo francés. Por contraste, Taine hace notar que, en la Inglaterra del siglo XVIII, el acceso a los círculos aristocráticos más cerrados de la oligarquía gubernamental sólo se concedía a los hombres de letras si éstos se hallaban ligados a la camarilla política o parlamentaria de sus “patrones”, cuyos puntos de vista se comprometían a defender, poniendo a su disposición su pluma en una gaceta. Los periódicos norteamericanos del siglo XIX no son lo mismo que las gacetas inglesas de la época de Lord North y de Sheridan, y no siempre son muy buenos los autores que en ellos escriben. Sin embargo, la aceptación que tengan depende en mucho del discernimiento con el que elijan sus blancos y del éxito con el cual lleven a cabo sus campañas.

Si se quisiera poner al día esta descripción del papel de los periodistas sería necesario incluir en ella un elemento de autonomización de la prensa respecto al debate ideológico: la importancia creciente de la información, tratada mediante técnicas cada vez más especializadas y cuya comunicación es objeto de un comercio. En la época de Tocqueville el periodista era ante todo un *publicista*, una especie de escritor que comentaba la actualidad según preferencias que pretendía hacer compartir a su público con el fin de facilitar o contrariar determinadas políticas.

Los intelectuales son especialistas del debate ideológico, y como éste, dada la naturaleza de los temas que en él se tratan, no se relaciona sino remotamente con una verdadera discusión científica, los intelectuales están condenados al *bricolage*. Esta fórmula sólo se comprende bien si se entiende a la ideología como la cultura, la cual ha sido alterada y convertida en materia de controversia por los especialistas de la argumentación, los cuales se proponen resaltar sus puntos fuertes ante los ojos de un público más o menos amplio. En este sentido los intelectuales contribuyen de manera notable a mantener y reforzar, o, por el contrario, a cuestionar el consenso, es decir, el acuerdo que puede establecerse entre los miembros de la sociedad. El *bricolage* es manifiesto en el caso de los "filósofos" franceses, quienes tan bien han traducido y realizado, según Tocqueville, la "pasión general y dominante" de la igualdad, y que al traducirla han reducido su fuerza. No es menos evidente en los "periodistas" y publicistas norteamericanos de su tiempo, sin olvidar por supuesto que la cultura política norteamericana, protestante y utilitarista, es distinta de la cultura política francesa, católica, autoritaria, y para decir todo con una palabra que no hubiera impresionado a Tocqueville, intolerante. Está claro también que pese a sus diferencias ambas culturas pertenecen a la misma co-tradición de racionalización y naturalización de los vínculos sociales, o para usar el término de Max Weber, de "desencantamiento", que se remonta a los orígenes mismos de la modernidad.

Los norteamericanos son tan ideólogos y tan *bricoleurs* como los franceses, pero no se trata del mismo *bricolage*. El *bricolage* a la francesa es más bien deductivo. Los "filósofos" intentan llegar a principios generales de las soluciones aplicables a los problemas prácticos de la organización social. Del principio de la voluntad general, por ejemplo, se busca deducir los criterios del derecho de voto. Del hecho de que todos los hombres deban participar libre e igualmente en la vida del cuerpo político, ¿se concluye que todos deban ser electores? ¿En qué medida afecta el principio de la igualdad ante la ley al modo de repartición de la riqueza? Algunos individuos, invocando los mismos principios, han dado a estas preguntas las respuestas más diversas, si no es que las más contradictorias. El *bricolage* al estilo norteamericano adquiere más bien la forma de una serie de construcciones *ad hoc*, unidas entre sí por el lazo de analogías muy sutiles; cuyas relaciones con los principios generales y con la Declaración de Derechos resultan muy indirectos. Se puede preferir una de estas vías y no la otra, pero es difícil reconocer a una o a otra la racionalidad que proclaman.

HEREDEROS Y BECARIOS

El monopolio ideológico del que se beneficiaron los “filósofos” a fines del Antiguo Régimen no sobrevivió a la sacudida revolucionaria que él mismo había ayudado a producir. La “Ilustración” va a verse impugnada por la reacción romántica. Es cierto que el romanticismo toma las más diversas formas en los distintos países europeos, e incluso si nos limitamos a considerar un solo país, como por ejemplo Francia, los románticos se deslizarán, de un neocatolicismo y de un conservadurismo favorables a los Borbones restaurados, hacia una simpatía cada vez más marcada ante los movimientos liberales nacionalistas y populares que se multiplican a partir de 1930.

Pero cualesquiera que sean la amplitud y la rapidez de su evolución política, que pronto lo conduce a posiciones revolucionarias, el romanticismo rompe con la “Ilustración” en ciertos puntos que afectan muy profundamente la imagen del intelectual y de su papel que él mismo contribuye a propagar. En primer lugar, la sociedad ya no es una suma de individuos independientes. La famosa tesis, cara a Durkheim según la cual el todo social es algo más que la suma de sus partes individuales, posee, a través de Comte y Saint-Simon, una ascendencia romántica. En segundo lugar, se abandona el racionalismo utilitario, que convierte al individuo en un calculador y en una especie de maximizador. El hombre es impulsado por sus “instintos” o sus pasiones, más que por sus intereses. Aquéllas, aunque sean confusas, constituyen una guía mucho más segura que los motivos egoístas. Por último, para el intelectual, el modelo ya no es solamente —ni siquiera de modo predominante— el científico, el físico a la manera newtoniana, o el enciclopedista que acumula y sistematiza todas las variedades del saber; su modelo es el poeta, o mejor dicho, el profeta que trae al mundo el porvenir, quien traduce en imágenes arrebatadoras las inspiraciones inexpressadas de la conciencia popular y del movimiento histórico. Todo tipo de pasajes y de transiciones permiten al historiador¹ restituir los lazos filiales entre la “Ilustración” y el Romanticismo. Esta continuidad resultaba más fácil de lograrse porque la “filosofía” todavía estaba muy lejos de construir un conjunto coherente. Era, como el “marxismo” actual, un magma, una combinación con sus pros y sus contras. Pero además de la “filosofía” no había ninguna visión alternativa del mundo que pudiera presentarle una competencia seria entre

¹ Véase en particular Frank Manuel, *Utopia and utopian thought* [Utopía y pensamiento utópico] (Londres: Souvenir Press, 1973).

el público. Si se nos permite esta metáfora política, la "Ilustración" constituía una mayoría hegemónica; ante ella no había más que una oposición impotente.

La estructura del mercado intelectual de Estados Unidos no permitió allí, en la época de Tocqueville, la formación de un monopolio ideológico. La causa de esto es curiosa e instructiva. De manera inesperada, la extensión misma del consenso hacía inútil la cristalización de una ortodoxia, cuya conservación hubiera estado asegurada por los letrados o por los perros guardianes. La necesidad de un monopolio se deja sentir con particular intensidad en un periodo de reconstrucción, cuando las tradiciones han sido quebrantadas y no se reemplazan por otras y lo que sigue es un estado prolongado de incertidumbre y desorganización, causante de conflictos que a la larga resultan insostenibles. No había nada de esto en los Estados Unidos de 1835. El garante del consenso norteamericano no es una ortodoxia rodeada de un *establishment*, sino la cultura misma del cuerpo político. En semejante situación no caben los combates ideológicos escenificados a la francesa; en la vida intelectual, los temas políticos propiamente dichos ocupan un lugar relativamente reducido, y sobre todo se sitúan al nivel de la discusión de los casos, más que de los principios.

El monopolio ideológico, en su forma más sencilla, pero también más brutal, es el Terror. ¿Fue éste una respuesta dada por los jacobinos y el Comité de Salvación Pública a la conjunción de la amenaza extranjera y la traición de los emigrados? O, por el contrario, ¿se originaba necesariamente en la "esencia" del jacobismo? Aunque el Terror haya sido para los revolucionarios un efecto inesperado y no deseado, se unieron, por no decir se precipitaron, a él. Recurrieron a él tanto más fácilmente cuanto más valoraban el consenso y más sumariamente lo concebían. Si toda oposición es conspiración y toda disidencia traición, entonces, hablando estrictamente, constituye un deber amputar el miembro gangrenado para evitar la corrupción de la totalidad del cuerpo político.

Si entendemos por Terror el empleo de medios violentos específicos (la guillotina, el Gulag, los campos de concentración) con el fin de imponer la ortodoxia de un partido, el hecho de que la población sea sometida por una facción que dispone de un control sin disputa sobre los órganos represivos adecuados (policía, milicia, tribunal revolucionario, cortes marciales), el Terror —o el Contraterror— nunca ha reinado en Francia más que en accesos intensos, aunque breves. La combinación de un monopolio ideológico con un gobierno terrorista, que se ha establecido por mucho tiempo en otros países, no ha prosperado en Francia. Quizás el fracaso del Terror en la realización del proyecto político de la Ilustración y la relación siempre amenazadora entre ambos, sea lo que explique la terminación del monopolio ideológico de los "filósofos".

En el proceso entablado contra los "filósofos", un argumento esgrimido con mucha frecuencia es que, si bien su capacidad crítica resulta muy considerable, su capacidad orgánica resulta muy débil. Destruyen, pero no

reconstruyen. Lo que es peor, son aprendices de brujos. Profetizan la Libertad, no obstante la Revolución acaba en cesarismo. Preconizan la Paz y la Fraternidad entre los pueblos, sin embargo Europa termina la sacudida revolucionaria devastada por una guerra de veinte años. Esta acusación de los conservadores no vencerá a todo el mundo. Gran número de franceses pretenden permanecer fieles a la Ilustración, a reserva de alterar o actualizar sus enseñanzas en puntos esenciales. Los conservadores y los reaccionarios nunca lograron, durante el siglo XIX, despojar a la Revolución de sus prestigios míticos y simbólicos. Ella revela, para muchos franceses, el sentido tanto del pasado como del futuro de su historia.

La escisión revolucionaria (ante todo simbólica),² hace que en Francia la oposición entre la Derecha y la Izquierda sea algo más que un punto de referencia cuya función se limitaría a deslindar cómodamente el espacio político. La cualidad eminente, casi mística y sagrada, que a menudo se le reconoce, se apoya en una historia imaginada, a la cual Michelet aportó una insuperable contribución.* Desde luego, la oposición entre la Derecha y la Izquierda sólo expresa de manera muy aproximada todo aquello que se pone en juego en la vida política. Su valor descriptivo y explicativo en este dominio es bastante pobre. Sin embargo, ha logrado erigirse en una referencia que aunque de ninguna manera resulta insuperable, sí es inevitable tanto para los actores como para los observadores. En mi opinión, sería igualmente imprudente hablar de una Ciencia o de un Arte de Derecha o de Izquierda que hablar, como se ha hecho posteriormente, de una ciencia proletaria. No todo en la cultura es político. La oposición entre la Derecha y la Izquierda no sólo resulta débil e indirectamente oportuna fuera de la política, sino que incluso dentro de este último campo sólo se utiliza a condición de que se entienda bien que esta oposición no tiene el mismo sentido en el orden político que en el orden cultural.

DEL CONSENSO A LA "SOCIEDAD BLOQUEADA"

La Tercera República, que de todos los ordenamientos constitucionales franceses posteriores a 1789 es el que más tiempo ha durado, procede de un compromiso implícito, o mejor dicho de dos compromisos hábilmente utilizados por un negociador central, que dirige el juego en ambas partes. Uno de los fundadores del nuevo régimen, Thiers, dijo de manera un tanto enigmática: "La República es el régimen que nos divide menos." Se interpreta esta frase de modo muy restringido, como si Thiers hubiera querido decir que, en la imposibilidad en que se hallaba la

² Es el mismo sentido que sugiere Clemenceau con su metáfora del bloque, correlativa de la metáfora de la ruptura: "La revolución es un todo integrado del que no debe separarse nada."

* Su *Histoire de la révolution française* (1847-1853). Aunque esta obra constituye un espléndido ejemplo de manejo del lenguaje, su valor histórico resulta cuestionable, pues en su escritura Michelet no pudo hacer a un lado sus tendencias políticas y sus simpatías por las masas oprimidas y en ocasiones prefirió el efecto dramático a la veracidad (N. del T.).

Asamblea Nacional de 1871 de elegir una de las tres dinastías aspirantes al poder (Borbón, Orléans, Bonaparte), lo prudente era resignarse a la República, que constituye ante todo la ausencia de un Príncipe. Sin embargo, esa primera frase de Thiers se aclara a través de otra frase, esta vez ya no enigmática sino paradójica: “La República será conservadora o no será”. Los republicanos, si pretenden hacerse del control de los asuntos públicos y, sobre todo, conservarlo, deben renunciar a las quimeras de los partidarios de la distribución de los bienes,* y reconocer decididamente el orden fundado en la idea burguesa de la propiedad. Lo que Thiers ofrece a la Izquierda es la República sin socialismo, y lo que ofrece a la Derecha es la Propiedad sin el trono ni el altar. ¿Podía la transacción de Thiers ser un trato engañoso para la Izquierda? Desde luego, pero bien podía serlo también para la Derecha, si al escamotear el trono y el altar la República socavaba los fundamentos de la propiedad. De hecho, el compromiso de Thiers se basaba en un riesgo calculado y en una evaluación optimista de ese riesgo. La República reservaría un lugar —pequeño, pero real y sobre todo con posibilidad de agrandarse a medida que se afirmaran sus capacidades— para las “nuevas clases”, de las que Gambetta se había erigido en heraldo. Esta apertura, manejada con prudencia, se llevaría a cabo sin dramatismo.

Como toda buena transacción, la de Thiers incluía dos aspectos. Contenía en primer lugar un arreglo con todas las de la ley, aceptable para ambas partes contratantes; pero además estaba bien provisto, al margen, de lo que denominaré anexos. Sin decirlo, se dejaba al tiempo, considerado como caballeroso, el cuidado de resolver las cuestiones sobre las que no se había logrado llegar a un acuerdo. La Izquierda aceptaba esperar, como Gambetta** se había comprometido a hacerlo: inicialmente había sido calificado por Thiers de loco furioso en el invierno de 1870-1871, aunque posteriormente fue apreciando cada vez más su genio contemporizador. El “oportunismo” no es más que la inteligencia táctica puesta al servicio de una estrategia gradualista de inclusión a largo plazo.³ La inclusión prudente de las nuevas clases toma varias formas. Primero, se reconoce la participación plena en la vida política para las categorías económicas o activamente más dinámicas y más emprendedoras, las cuales, sin embargo,

* *Partageux* en el original. Desde la Segunda República (1848) los conservadores habían atizado en los propietarios el miedo a quienes preconizaban la repartición de los bienes. Estos últimos eran designados popularmente con el término irónico de *partageux* (N. del T.).

** León Gambetta, estadista republicano francés del siglo XIX. Desempeñó un notable papel en la defensa de Francia durante la guerra franco-prusiana (1870-1871). Hizo tres aportaciones fundamentales a la Tercera República: 1) Sus discursos y ensayos, los cuales despertaron un moderado republicanismo democrático; 2) sus influencias políticas y relaciones personales, que lograron apoyo para constituir un partido político democrático, La Unión Republicana; 3) su apoyo a Adolfo Thiers —electo dirigente provisional del gobierno de la Asamblea Nacional de 1871— contra los realistas y bonapartistas. Ayudó también a transformar el nuevo régimen en una república parlamentaria. Fue presidente de la Cámara en 1879 y del Consejo en 1881. Como republicano radical se opuso a Napoleón III (N. del T.).

³ En la misma época los italianos hablaban de *transformismo*. Los políticos designados con esos nombres diferentes tienen rasgos comunes.

habían permanecido al margen o despreciadas. El comercio recibe sus títulos de nobleza, del mismo modo que el campesino. Se acabó la brusca altivez del “Qué tal”, con que los señores respondían a los solícitos saludos de la gente común. Por su parte, los escribanos, el magisterio, “el Tercer Estado de ropas gastadas”, pero industrioso y algo instruido, van a reemplazar a los grandes personajes tradicionales. Hay que hacer entrar en el circuito político a las fuerzas vivas; no sólo a los ambiciosos de la pequeña burguesía, sino también a los malos súbditos o a los obstinados que la monarquía censataria, inicialmente, y después el centralismo represivo del segundo Bonaparte, habían hecho a un lado solapada o brutalmente.⁴ Pero no basta dejar entrar a quienes ya se encuentran en el umbral de la puerta; la formación de las “nuevas élites” debe acelerarse. Pero con una condición: las bases de la sociedad, las reglas fundamentales y constantes de su funcionamiento (lo que yo llamaría las *instituciones primarias*, la familia, la propiedad privada deben respetarse y consolidarse. De ello resulta que las puertas sólo deben abrirse para ciertos recién llegados, y el resquicio sólo debe dejar pasar a los más dignos, a los más calificados, a quienes más lo merezcan. Para mantenerlo bajo control, el proceso de admisión debe limitarse a un reducido número de elegidos.

Esa es la estrategia a largo plazo de los oportunistas, y más tarde de los radicales, lo cual va a constituir la filosofía de los republicanos. No me atrevería a calificar como “bloqueada” a la sociedad francesa, no sólo a partir de 1945, sino también entre 1870 y 1914.⁵ Ciertamente el progreso económico no es en ella tan rápido como en la Alemania de Bismarck y de Guillermo II, como en los Estados Unidos o como en la Rusia de los Romanoff. Pero la productividad y el ingreso real *per capita* crecen a un ritmo muy decoroso. Se trata del crecimiento “tranquilo”. Es cierto que la población francesa se estanca; pero los matrimonios franceses comenzaron a ser malthusianos mucho antes de 1870. Más que el “bloqueo” de nuestra sociedad entre 1870 y 1914, lo que llama la atención es la originalidad de la “síntesis republicana”.⁶ Francia adquiere servicios públicos modernos, que consiguen para los “republicanos de gobierno” clientelas cuya participación no será nada despreciable en la consolidación de su régimen. Al colocar un maestro en cada comuna, la República consolida su presencia en los pueblos, donde pone en jaque la influencia del sacerdote y del influyente tradicional. Así se prepara suavemente el reemplazo de las élites. La política del ministro Freycinet (que confía a una compañía estatal el trabajo de extender la red ferroviaria al oeste del país), la modernización del correo, la renovación de la gendarmería, que logra hacerse aceptar muy bien en el medio rural, podrían estudiarse como ejemplos

⁴ Daniel Halévy, *La fin des notables* (El fin de los notables) (París: B. Grasset, 1930), p. 235., notas.

⁵ Véase mi artículo: “Michel Crozier et le syndrome du blocage” (M. C. y el síndrome del bloqueo), *Critique*, noviembre de 1970. En la actualidad tengo reservas sobre la pertinencia del concepto.

⁶ Aunque es menos gráfica, esta expresión de Stanley Hoffmann me parece preferible a la de “sociedad bloqueada”.

de esa política de implantación local, de fortalecimiento republicano, que al ofrecer a los hijos más calificados del pueblo —o a los que tienen mejor posición— apreciables perspectivas de promoción, consigue consolidar el régimen.

Este *transformismo* a la francesa —en el que la extensión de la burocracia y del sector público, combinada con una especie de paternalismo del Estado; tiene más cabida que la iniciativa de los empresarios capitalistas o que la capacidad de los proletarios para asociarse y organizarse— se lleva a cabo con más o menos esmero, pero constituye para los “republicanos de gobierno” una especie de regla de oro. No me detendré en las razones que hacen sospechosa esta política, tanto para la Derecha, que denuncia el complot de los republicanos para trastocar las superioridades naturales, como para la Izquierda, que ve en ella, no sin razón, el simple rejuvenecimiento de las viejas técnicas mediante las cuales Badingue* se aseguraba la complacencia de los electores campesinos. La paradoja de la “síntesis republicana” es que casi logró hacer funcionar la alternativa de Derecha e Izquierda al mismo tiempo que fundaba una práctica centrista.

Probablemente fue entre 1870 y 1914 cuando el régimen político francés estuvo más cerca de convertirse en una *democracia consolidada*. Con este término denomino esencialmente a un régimen que disfruta de un reconocimiento, o al menos de un amplio consentimiento en el que la designación de los dirigentes no cuestiona en cada elección a las instituciones primarias de la sociedad. Es verdad que los adversarios tienden a dramatizar los posibles resultados de su lucha. Unos proclaman que ya nada será como antes, que se abrirá una nueva era cuando ellos hayan llegado al gobierno; otros subrayan que su derrota anunciaría el fin del mundo. Cualquiera que sea la estridencia de esas retóricas enfrentadas, el impuesto sobre el ingreso preparado por Joseph Caillaux** no es lo mismo que la ley del máximo promulgada por los terroristas montañeses.***

El gradualismo prudente de los “republicanos de gobierno” no está, a fin de cuentas, muy alejado de la práctica de las poliarquías modernas, excepto en un punto muy peculiar, que revela la singularidad del caso francés. A diferencia del modelo clásico, en el cual las reformas son realizadas por la Izquierda (en Inglaterra por los liberales, inicialmente, y después por los socialistas, o mejor dicho, los laboristas), y la consolidación es llevada a cabo por los conservadores, el gobierno de los republicanos sólo oscila débilmente en relación con el centro. A decir verdad, ese centro de gravedad no es sino una zona, y la alternancia no es más que la sucesión, en el interior de esta zona, entre las coaliciones de centro-derecha

* Sobrenombre con el cual se conocía a Napoleón III (N. del T.).

** Jefe del Partido Radical Socialista. Después de la elección del Parlamento francés en 1898, Joseph Caillaux ocupó el cargo de ministro de finanzas y fue uno de los primeros en pronunciarse por la aplicación del impuesto sobre el ingreso. Negoció un acuerdo en el que daba a Alemania parte del Congo francés a cambio de intervención francesa en Marruecos, acuerdo que ocasionó la caída de su gabinete. (N. del T.)

*** Ley del máximo general: Ley decretada el 22 de septiembre de 1793 por el gobierno revolucionario, la cual fijaba un precio máximo para una larga serie de artículos, incluyendo los de primera necesidad. Esta ley provocó durante varios meses una lucha entre la policía y los comerciantes, que intentaron evadirla por todos los medios. (N. del T.)

(oportunistas y partidarios de la monarquía que después se unieron a la República) y las coaliciones de centro-izquierda (radicales y socialistas a la Mitterrand, o incluso a la Jaurès). A falta de una alternancia a la inglesa, el régimen funciona teóricamente mediante una “conjunción de los centros”, y de hecho mediante regateos entre grupos “pivote”.⁷ La famosa imagen de la *omelette* al que hay que cortar los dos extremos un poco tostados se inspira en la misma sabiduría que la máxima de Valéry, según la cual el mundo vale por sus extremos y sólo dura gracias a los moderados.

¿Cómo logró una práctica centrista apoyarse de modo duradero (durante casi cincuenta años) en la alternativa ideológica de Derecha e Izquierda? Para intentar responder a este interrogante sería necesario analizar —lo cual no es aquí mi intención— las instituciones y las coyunturas que han marcado la vida nacional francesa entre el fin de nuestra guerra contra Prusia y el principio de la Primera Guerra Mundial. Me limitaré a considerar el estado de nuestra cultura política, su expresión ideológica y la articulación de esa ideología con el sistema político y su funcionamiento.

Si se pretende explicar la relativa estabilidad de la síntesis republicana y del duopolio a través del cual se expresa ideológicamente, es necesario retornar a la distinción propuesta por Tocqueville entre las “pasiones generales y dominantes”, por una parte, y las “creencias dogmáticas”, por la otra. Conviene sin embargo agregar dos aclaraciones. Las “pasiones” y las “creencias” no son elementos independientes unos de otros. No cabe decir que las “creencias” son un puro y simple reflejo de las “pasiones”, empero entre ellas las relaciones se estrechan en la medida en que las pasiones tiendan a legitimarse, y en la medida en que en nuestras sociedades democráticas legitimar nuestra pasión por la Igualdad equivalga a demostrar que la exigencia igualitaria está conforme con la razón. Por otro lado, esas pasiones manifiestan cierta inercia respecto a la coyuntura. La pasión igualitaria, por ejemplo, obedece, según Tocqueville, a un movimiento de larga duración. Lo mismo se puede decir de la pasión libertaria. Sería sorprendente que desaparecieran repentinamente y por completo. ¿Sucede lo mismo con las “creencias dogmáticas”? En las sociedades democráticas, por ejemplo, la autoridad de los gobernantes sólo se considera legítima si procede de la voluntad de los gobernados, o al menos de su consentimiento. Asimismo, los puestos de responsabilidad no deben otorgarse por nacimiento, sino según el mérito y la capacidad. Tales creencias y tales pasiones constituyen lo que llamaré el “núcleo resistente” de la cultura política. Son objeto de adhesión y apego más o menos intensos, y resultan extremadamente tenaces. La frustración de las grandes esperanzas de la primavera de 1848, por ejemplo, trajo como repercusión un menosprecio sarcástico —del que Flaubert nos ha dejado testimonio— de las ilusiones líricas que habían florecido, como divina sorpresa, después del accidente

⁷ Trataré este punto en una próxima obra sobre *El caso francés*.

de febrero.* Empero, tras un periodo de atraso y de represión, reaparecen durante los últimos años del Segundo Imperio. Asimismo, la reacción que siguió al aniquilamiento de la Comuna fue brutal, pero breve. Por el contrario, los ultras de la Restauración no lograron erradicar las pasiones y las creencias revolucionarias. Entre las muy complejas causas que condujeron a la elaboración del compromiso republicano de 1875, una parte estaba constituida sin lugar a dudas por la vitalidad del “núcleo resistente”, formado por la ideología de 1789, contra el cual se estrellaron las tentativas legitimistas, y otra parte la constituyó la solidez de las “instituciones primarias” que se desarrollaron en torno a ese núcleo.

Lo que denomino consenso de base es la relación entre un conjunto de “instituciones primarias” reconocidas como incuestionables y una ideología aceptada por una parte más o menos extensa de la opinión. Una sociedad puede tener un consenso de base relativamente sólido, con todo y discrepancias ideológicas y políticas muy marcadas, siempre que determinadas “instituciones primarias” sean bien aceptadas. Es el caso que, en mi opinión, se presentó en Francia entre 1870 y 1914. Hasta el más empedernido reaccionario sabe muy bien que no tiene ninguna posibilidad de cuestionar nuevamente el principio de igualdad ante el impuesto y restablecer las exenciones fiscales en beneficio de la nobleza y del clero. Por lo contrario, el consenso de base puede ser débil, incluso en ausencia de discrepancias ideológicas pronunciadas, si ya no se reconoce la autoridad de las “instituciones primarias”, lo cual podría ser el caso de hoy en día. Cabe agregar que no todas las “instituciones primarias” están investidas de una legitimidad equivalente. El control de algunas de ellas constituye uno de los objetos de la competencia política, en tanto que la discusión sobre sus finalidades y sus destinos alimenta el debate ideológico.

Entre las “instituciones primarias”, la Escuela figuró, entre 1870 y 1914, como el objeto más ostensible y más constante del debate ideológico. En torno a ella se produjeron los más violentos enfrentamientos entre las “pasiones generales y dominantes” y las “creencias dogmáticas”. Esto se debe a varias razones. La primera de ellas, de carácter muy general, y para citar a Tocqueville, es que en las sociedades democráticas, donde se supone que la condición social ya no se adquiere de manera puramente hereditaria, las posiciones sociales dependen cada vez más de las capacidades transmitidas y sancionadas por el sistema de educación formal. Además, en el caso francés, el destino de la Escuela estuvo ligado durante mucho tiempo al de la Iglesia católica. Tocar a la Escuela equivalía, en consecuencia, a exponerse a un conflicto con la Iglesia, la cual había recuperado poder, influencia y riqueza⁸ desde el Concordato mientras que al

* La revolución de febrero de 1848 pareció un accidente y tomó por sorpresa a mucha gente. Se deseaba la transformación, no la desaparición del régimen de Luis Felipe. Sin embargo, la obstinación de éste y la de su jefe de gobierno, Guizot, convirtieron en revolución un problema que hubiera podido resolverse mediante un simple cambio de ministro. (N. del T.)

⁸ Adrien Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporain. Sous la IIIe. République*, [Historia religiosa de la Francia contemporánea durante la 3a. República] (Paris: Flammarion, 1951), t. II, cap. I.

mismo tiempo, pese a los esfuerzos de los católicos liberales o sociales, la jerarquía se hallaba estrechamente asociada a los intereses conservadores.

Las relaciones entre la Iglesia y la Escuela debían pues constituir, de modo natural, uno de los temas de cristalización en torno a los cuales podían tratarse las principales cuestiones sobre la organización social. El acuerdo sobre las "instituciones primarias" como la propiedad, el contrato, la primacía de la administración central sobre las autoridades locales, era lo contrario al desacuerdo que existía en las relaciones entre la Iglesia y la Escuela. Esa es la estructura del consenso francés en el momento del compromiso republicano. Para subrayar el carácter a la vez estratégico y limitado de dicho consenso, propongo hablar de consenso de base. Con la palabra *estratégico* quiero decir que los puntos de acuerdo y desacuerdo son objeto de una negociación implícita,⁹ gracias a la cual las ventajas e inconvenientes se intercambian, por así decir, *across the board** entre una parte y otra de la zona de demarcación que separa a los negociadores. Al mismo tiempo, sin embargo, el consenso es *limitado*, puesto que en su aspecto negativo define una zona de conflicto, dentro de la cual es legítimo para cada parte el tratar de mejorar su posición y asegurarse nuevas ganancias en detrimento de su rival asociado.

Hablaré por lo tanto de consenso de *base*, porque al agregar esta precisión a la palabra demasiado indeterminada de consenso, se le dan tres calificativos muy importantes. En primer lugar se subraya, lo cual no es más que una simpleza, que ninguna sociedad existe sin un consenso mínimo. Después se nos lleva a la observación, más interesante, de que el consenso no se aplica únicamente a valores comunes o a principios muy generales (lo que se puede llamar ideología), sino también a las instituciones en las cuales se encarnan esos valores. Finalmente, dentro de las "instituciones primarias", se distinguen las que son aceptadas de las que no lo son, y las que surgen del consenso de las que no figuran en él. Por otra parte, lo que caracteriza a Francia entre 1870 y 1914 es la preeminencia del conflicto escolar en el debate ideológico, o para decirlo de manera más pedante, aunque más precisa, la preponderancia del conflicto escolástico-clerical. Por el contrario, el compromiso republicano mantenía el problema de la propiedad privada explícitamente fuera del debate ideológico, lo cual garantizaba los derechos del pequeño campesino, podría decirse que el problema clerical dejaba en segundo plano el problema de la propiedad privada. Asimismo, los republicanos de gobierno estaban absolutamente decididos a no tocar sino de una manera prudente la estructura administrativa heredada del primer Bonaparte, salvo en lo concerniente a la competencia y modo de designación de las autoridades locales. En la práctica, esas reformas resultaron mucho más importantes de lo que sus mismos instigadores habían imaginado. Sin embargo, dado su carácter gradual y parcial, no alarmaron a los defensores del orden. A diferencia de lo anterior, la condición de la Iglesia

⁹ *Implicit bargaining*, en el sentido de Thomas Schelling.

* Miscelánicamente. (N. del T.)

y de la Escuela están manifiestamente fuera de consenso. Para deshacerse de los obstáculos comprometedores de sus aliados de la Derecha, Raymond Poincaré declara que entre ellos y él está en toda su extensión la cuestión escolar; esta declaración señala una de las discrepancias esenciales, si no es que la principal, que opone la Derecha a la Izquierda en los Parlamentos de la República.

“LA REPÚBLICA DE LOS PROFESORES”

Quisiera llamar la atención sobre uno de los ensayos más inteligentes que se han escrito sobre la Tercera República: *La République des professeurs*, de Albert Thibaudet.¹⁰ Se trata de una obra de circunstancia, escrita tras el éxito del Cartel de las Izquierdas en 1924, cuando tres intelectuales, Léon Blum, Edouard Herriot y el matemático Paul Painlevé habían llevado a la victoria a la Izquierda unida; pero el interés del libro sobrevivió por mucho a las circunstancias que lo habían originado. De hecho, Thibaudet nos propone un análisis del consenso de base francés en la época del duopolio, así como del papel desempeñado por los intelectuales en su elaboración y sostenimiento.

¿Qué se entiende por “profesores”? El término se aplica a los jefes del Cartel victorioso, aunque Léon Blum, normalista, haya hecho carrera en el Consejo de Estado y no en la Universidad. Sin embargo, Thibaudet aclara muy bien la intención de su título. “Cuando hablo de la ‘República de los profesores’, quiero decir también la República de los maestros de enseñanza elemental, del mismo modo como el régimen de Derecha se llama gobierno de los curas (...). Desde el maestro rural hasta el rector de la Universidad de París, todos somos colegas.”¹¹ No hay que exagerar ese carácter “colegiado”. No existe en la actualidad ninguna burocracia más rígida y absurdamente estratificada que la Educación nacional. Empero, cuando hablamos de “docentes” para evitar designar a las diferencias que dividen tanto estratos como categorías, nuestra intención es evocar la solidaridad unificadora en torno a un proyecto y una vocación.

El título de Thibaudet subraya muy eficazmente la importancia central del lugar ocupado por la enseñanza secundaria en el sistema educativo francés de aquella época. Para él “los profesores”, son ante todo los profesores de los liceos. En una página sumamente ilustradora, Thibaudet señala que en su tiempo la mayor influencia intelectual e ideológica se ejercía —y a grandes rasgos la observación siguió siendo válida al menos hasta 1945— en las clases de los “grandes” liceos parisinos, en las que se preparaban los exámenes de selección para las “grandes” escuelas, y especialmente en las clases que preparaban para la Escuela Normal Superior. “Los profesores de filosofía de París tenían, y tienen aún, un campo

¹⁰ Albert Thibaudet, *La République des professeurs* [La república de los profesores] (París: Bernard Grasset, 1927). Esta obra ha sido reeditada en 1979 en Ginebra por Slatkine Reprints.

¹¹ *Op. cit.*, pp. 227-228.

de acción y un auditorio muy superiores a los de un profesor de la Sorbona, en atención, en vida, en temperatura socrática (...) Bergson hayó su público y sus discípulos como profesor de liceo. Allí, y no en ningún otro lugar, su paso como profesor se hizo inolvidable.”¹² Dada la edad de sus alumnos, un maestro de escuela no puede pretender ejercer el mismo tipo de influencia que un profesor de liceo ejerce (especialmente en las clases avanzadas) sobre alumnos ya refinados y seleccionados por una larga serie de pruebas y obstáculos. Pero, asimismo, Thibaudet percibió muy claramente el lugar que ocupaba el profesor de filosofía en el liceo francés, “esa élite del claustro universitario constituida por nuestros profesores de filosofía (...) Francia es el único país de Europa en cuyos liceos se realizan auténticos estudios de filosofía”.¹³

Imaginemos pues, una clase de filosofía en un liceo francés al principio de la Tercera República. En este punto, Thibaudet nos invita a releer *Les déracinés* (Los desarraigados), de Maurice Barrès. En el primer capítulo de este libro, hoy olvidado, se encuentra una descripción de la clase de filosofía en el liceo de Nancy, en 1879, la cual conservó mucha de su pertinencia hasta la Segunda Guerra Mundial y posiblemente un poco más allá. Un porcentaje importante de los alumnos son internos. Están, por lo tanto, separados de su medio familiar. Sometidos a una disciplina estricta, desarrollan un espíritu de rebeldía contra una administración (director, censor, inspectores) que es a la vez puntillosa y lejana. “Desarrollan entre sí”, dice Barrès, “una solidaridad de siervos (...) más que de hombres libres organizados conforme a una regla”. Barrès resume su descripción en dos rasgos: “El sentimiento del honor aparece sólo para confundirse con el desprecio a la disciplina.”¹⁴ Además, estos jóvenes se sumergen en una extraordinaria ignorancia de las realidades locales, regionales y nacionales, en la cual los mantienen tanto los programas como la pedagogía.

Nos encontramos nuevamente con dos aspectos del “filósofo” según Tocqueville (a quien, sin embargo, Barrès parece no haber leído): la “indocilidad” y el alejamiento de los sucesos. Frente a esos jóvenes está Bouteiller, su profesor de filosofía. “A sus alumnos les pareció como un hermano mayor y todopoderoso.” Sin detenerse, Barrès agrega que: “Tenía prestigio.” ¿Han cambiado mucho las fórmulas para adquirir prestigio ante los alumnos de una clase de filosofía? Según Barrès, la primera regla es que el profesor debe tomar sus distancias respecto a la administración. Cuando el director, acompañado por el censor, se presenta cada sábado para leer las calificaciones, el señor Bouteiller se mantiene un poco a distancia. Además, manifiesta claramente su desprecio por los programas

¹² Albert Thibaudet, *op. cit.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Es lo que Jesse Pitt llamará más tarde la comunidad delincuente. Sobre Maurice Barrès, se podrá consultar de Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme Français* [Maurice Barrès y el nacionalismo francés] (París: A. Colin, 1972) y del mismo autor, *La Droite révolutionnaire (1885-1914), les origines françaises du fascisme* [La Derecha revolucionaria (1885-1914), los orígenes franceses del fascismo] (París: Le Seuil, 1978).

y por la preparación apresurada para los exámenes. Adopta un aire desprecupado ante las contingencias del examen de bachillerato, pero todos sus alumnos lo aprobarán, desde luego, al teminar el año. Por último, el señor Bouteiller se compromete solemnemente, desde la primera clase, a nunca aplicar un castigo. Bouteiller es una especie de gurú;¹⁵ no obstante, a diferencia de los actuales, que buscan cautivar por la profundidad, lo inusual o el heroísmo, él se esfuerza también, y quizás ante todo, por dar una imagen de gran moralidad. Barrès nos lo presenta ya como un kantiano, guardián del imperativo categórico, ya como una especie de positivista obsesionado por la necesidad de reconstruir, tras los desastres de 1870-1871, un consenso patriótico sobre un vago solidarismo pre-Durkheim. Pero en las dos variantes un tanto incoherentes de la filosofía que presenta a sus alumnos, Bouteiller les inculca olvidar —si no es que despreciar— sus vínculos personales, sus apegos familiares y regionales, y les propone consagrarse a abstracciones nobles como la Humanidad, la República y la Patria.

Bouteiller habla a esos jóvenes como si fueran adultos y como si fueran ciudadanos de una democracia puritana. Para hacer notar la rigurosa impersonalidad que reserva para cada uno de ellos, los llama a todos indistintamente “señor”. Empero, tras esa formalidad igualitaria se percibe fácilmente una división. Se trata de la distinción establecida por Thibaudet, como buen lector de Barrès, entre “herederos” y “becarios”. En una memorable sesión, en la que Bouteiller anuncia que el ministro le ofrece un puesto en el liceo Voltaire de París, simula consultar a sus alumnos sobre la respuesta que debe dar a esta halagadora proposición; el profesor comienza por preguntar a los alumnos sentados en las primeras filas, que no son quizá los mejores y cuyos lugares, los más próximos a la cátedra, seguramente no les fueron asignados por Bouteiller, sino que los alumnos se instalaron en ellos por su voluntad, con toda naturalidad. Y luego, agrega Barrès, “siguiendo las bancas, Bouteiller se encuentra con los becarios”. Bouteiller se permite “decir una especie de buena ventura a cada uno de esos niños temblorosos por la turbación y el orgullo. ¿Qué les ofrece? o, mejor dicho, ¿qué porvenir les deja entrever?” Es notable que no asigne en absoluto a cada grupo o categoría un destino jerárquicamente distinto de los demás. Nada de eso: “Sobre el fondo social”, dice Bouteiller, “cada quien posee un derecho igual y completo”. En otras palabras, el profesor enseña dogmáticamente la teoría de la igualdad de oportunidades. Sin embargo, “los menos favorecidos por su nacimiento deben su instrucción a la iniciativa de la sociedad (...) lo cual los obliga a dedicar una devoción especial a la República”.

Thibaudet hace notar muy bien la oposición entre “herederos” y “becarios”. Sin embargo, esta estratificación sólo tiene sentido fuera del liceo: en el pasado, el medio familiar del que los alumnos son originarios; en el futuro cuando ellos mismos se conviertan en jefes de familia. En el liceo, sin embargo, tanto el salón de clase como el patio de recreo,

¹⁵ “Era exactamente el brujo de antaño bajo un aspecto moderno.”

cada uno a su manera, son lugares donde reinan las ficciones igualitarias. Thibaudet percibió no menos claramente que la República de los profesores es, o pretende ser, la República de los becarios, lo cual expresa afirmando que la República de los becarios, en la medida en que tiende a instaurar la "Escuela única", se ubica naturalmente más hacia "la Izquierda" en la proporción en que los docentes sean los primeros beneficiados de la política de contratación masiva requerida por la "democratización" de la enseñanza. "La enseñanza es la única carrera escogida casi exclusivamente por becarios." "Y, correlativamente, los miembros de las familias ricas, o simplemente acomodadas, que figuran en los tres órdenes de la enseñanza, no constituyen más que una excepción insignificante."¹⁶ Dejemos a Thibaudet la responsabilidad de afirmar que en su época "ocho o nueve de cada diez alumnos de la Escuela Normal Superior hicieron sus estudios con becas del Estado". Lo cierto es que tal proporción ya no es válida para los liceos. Es verdad que el mismo Bouteiller es un becario, "Hijo de un obrero de Lille que al destacarse a los ocho años por su inteligencia precoz y aplicada, había obtenido beca hasta la Escuela Normal, en la que fue el primero". Empero, como observó Thibaudet, en la clase de filosofía de Nancy, que cuenta tan sólo con siete alumnos, "hay cuatro hijos de familia de recursos, un hijo de campesinos y sólo dos becarios".

A riesgo de simplificar un poco abruptamente, intentaré caracterizar el debate ideológico entre "herederos" y "becarios" mediante otras dos frases tomadas de Thibaudet. "¿Qué es pues el profesor de filosofía, Lévy-Bruhl o Bergson, Alain o Lagneau? El Sócrates eterno." El intelectual —el becario— visto por sí mismo. Veámoslo ahora con los ojos de los otros —de los herederos— o con los de aquellos herederos que han adoptado la ideología que les propone Barrès: "Todos los becarios son unos viles pobretones, o corren el riesgo de serlo."

La primera imagen del intelectual —el profesor de filosofía, el Sócrates eterno— es por así decir, canónica. Trasciende las oposiciones de escuela. Bergson y Lagneau, que no comparten las mismas ideas, coinciden en el respeto al modelo socrático. Ambos consideran un deber inculcar en sus alumnos el desapego hacia las contingencias y las oportunidades: "¿De qué sirve al hombre ganar el mundo, si termina perdiendo su alma?" Con su ejemplo, intentan mostrar a los jóvenes que más tarde serán "importantes", que tendrán responsabilidades en los asuntos públicos, en las profesiones, la administración o la política: en pocas palabras, que pertenecerán a "la élite de la Nación", que hay una manera de vivir distinta del mandar y ganar dinero. En esta perspectiva, al profesor de filosofía, cualquiera que sea su doctrina (kantiana, pragmatista, idealista o materialista), le rodea una aureola moral al mismo tiempo que constituye un signo de contradicción puesto que enseña a sus alumnos, por su práctica misma, una jerarquía de valores contraria, por lo menos en parte, a la que aprendieron de sus padres, y probablemente distinta de la que ellos practicarán una vez incorporados en la vida activa. Por ello, todo profesor de filosofía,

¹⁶ Thibaudet, *op. cit.*, p. 121.

como Lagneau en un célebre discurso de premiación, termina por hacer suya la frase de Kant, según la cual “hay dos enemigos de la educación: el gobierno y los padres”. Lo mismo se puede expresar diciendo que el educador es una impugnación viviente del orden social, aunque, por otra parte, contribuya a “reproducirlo”.

En cuanto a la expresión “Todos los becarios son unos viles pobretones”, ésta refleja en primer lugar el resentimiento de los “herederos”. El resentimiento se encarna en “racionalizaciones” más o menos elaboradas relativas a la movilidad social y a los riesgos de pérdida de *status* social para los “desarraigados” que no son lo bastante fuertes para responder al reto de la competencia. Con Barrès, los “becarios” acabau mal. Arrancados de su medio familiar y regional por efecto de una predicación como la de Bouteiller, quien los deslumbra con perspectivas de carrera totalmente infundadas, no pueden adaptarse a París, donde pasan a engrosar un “proletariado de prostitutas y bachilleres”. Bajo la apariencia de la realización de interminables estudios, se mantienen como pueden, día con día, por medios vergonzosos o incluso francamente deshonestos. Para los más débiles, la bohemia deriva fácilmente en criminalidad. Los “herederos” son beneficiarios de un coeficiente de protección mucho más elevado porque para ellos la competencia social es menos difícil y porque las buenas costumbres que les han sido inculcadas en sus familias los protegen de las tentaciones más peligrosas y más envilecedoras. Para el bachiller ambicioso y sin recursos, para el pseudointelectual sin diploma ni aptitudes, la institución corrupta y corruptora por excelencia es el periodismo. Escribir en un periódico es la ambición de esos jóvenes que buscan al mismo tiempo un medio de influencia y un medio para ascender socialmente. La mejor manera de publicar las obras propias es publicarlas uno mismo; pero cuando no se conoce el oficio se pierde la camisa, y finalmente la cabeza.¹⁷ Si el becario no sabe mantenerse en su sitio queda condenado a la desgracia. Sólo le queda elegir entre ser un mediocre sin clase o un criminal. En ambos casos es ante todo una víctima. El culpable es Bouteiller, o más bien el sistema que lo produjo y del cual es uno de los beneficiarios. Bouteiller es lo que Sartre llamaría un “canalla”. Sus aires de virtud, su moralismo y su civismo ocultan una ambición política que lo convertirá en un parlamentario oportunista y después en un especulador panamista.* Bouteiller es un impostor. Este intelectual que no tiene más que nobles abstracciones a flor de labio, es un hombre con poder, que ha descarriado a sus alumnos, ya sea deliberadamente y por perversidad, ya sea por ceguera y obcecada necesidad.¹⁸

¹⁷ *Les déracinés* [Los desarraigados] acaba como un melodrama: Racadot, el hijo del pueblo, roba y asesina a la bella Astine Arevian.

* *Chéquard panamiste* en el original. Ferdinand de Lesseps, constructor del Canal de Suez, había formado una compañía para la construcción de un canal que conectaría los océanos Atlántico y Pacífico a través del Istmo de Panamá. La empresa fracasó en 1889 y Lesseps fue procesado penalmente. Varios parlamentarios fueron acusados de haber recibido sobornos de la compañía, con lo cual el escándalo se hizo político además de financiero, y tuvo importantes repercusiones en la historia de la Tercera República.

¹⁸ Barrès, que no es Dostoievski, se inclina por la segunda hipótesis, sin rechazar totalmente la primera.

El intelectual es el impostor y el corruptor. Bouteiller se burla de las tradiciones, absolutamente respetables, a las que se apegan sus mejores alumnos. Le parecen “superadas” y provincianas, como la del joven Saint-Phlin, quien después de algunos años de estudiar en París piensa retirarse a la región de Lorena para explotar sus tierras. Es insensible a la dignidad de estos nobles rurales cuya única ambición es seguir los pasos de sus ancestros. Bouteiller no es ni un malvado, ni un Calicles.* Sin ser un papanatas (como Joseph Monneron, el héroe de *Létape*), carece de intuición y de empatía. Simplemente *no ve*, no siente nada. Pasa de largo las grandes corrientes unificadoras, que enlazan entre sí a los miembros de una sociedad. La impostura fundamental del intelectual, a la manera de Bouteiller, consiste en tratar de hacer pasar a la “política” bajo el disfraz de la “mística”. Según Péguy: “La mística republicana era morir por la República; actualmente, la política republicana es vivir de ella.”¹⁹ Hay en esta frase un tono polémico, cuyo blanco es Jaurès, acusado de haber degradado el espíritu dreyfusiano, que reivindicaba una causa justa, convirtiéndolo en una rebajada operación política en beneficio del Bloque de las Izquierdas y del padrecito Combes.²⁰ Pero los profesores son muy sensibles a la acusación de fariseísmo, y ésta es una de las causas no sólo de la mala fe que les imputan los “herederos”, sino también del sentimiento de culpa que a menudo los aqueja.

Por su parte, los “herederos” no se hallan a salvo de la duda sobre sí mismos. Les es difícil abogar por un orden social tan favorable a sus costumbres, a sus conveniencias y a sus intereses. En Barrès, Saint-Phlin, Sturel y Roemerspacher —heredero entre los herederos— no sólo triunfan, sino que muchas buenas hadas cubrieron sus cunas con su manto, y pueden, por así decirlo, triunfar *inocentemente*. La única manera de hacer aceptable este haz de dones, capacidades y “buenas costumbres” para aquellos a quienes les han sido negados, es confesar e invocar escuetamente los privilegios del nacimiento y de la fortuna. “¿Tiene usted recursos?” pregunta Taine, a quien Barrès convierte en el mentor del más sólido y más simpático de los “herederos”, Roemerspacher. “Considero como un grave peligro —continúa el filósofo— la contradicción que hay entre el desarrollo intelectual que requiere ocio, y una condición que obliga a trabajar.” Los privilegios y la desigualdad se justifican por el “desarrollo intelectual” de algunos que, al consagrarse a la sagrada tarea de cultivar su superioridad, aseguran la renovación de las élites y sirven de modelo a quienes son capaces de imitarlos.

* “La nueva concepción del mundo muestra que aumentan constantemente las voces que, en lugar de admirar la igualdad geométrica, mantienen la desigualdad fundamental de los hombres y toman este hecho como punto de partida para su concepción del derecho y del Estado. Como sus predecesores, fundan su concepción en el orden del mundo y pueden lisonjearse de tener de su parte las más nuevas concepciones de la ciencia y de la filosofía.

El Calicles del *Gorgias* de Platón es la encarnación inolvidable de este principio. Se trata de un fiel discípulo de los sofistas.” Werner Jaeger, *Paideia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1957), p. 296 (N. del T.).

¹⁹ Péguy, *Œuvres en prose, 1898-1908* [Obras en prosa, 1898-1908] (París: La Pléiade).

²⁰ El odio de Péguy a Jaurès alcanza una intensidad del todo comparable a la que Barrès le tiene al personaje imaginario de Bouteiller.

Paul Bourget publicó en 1902 una novela, *L'étape*,²¹ La etapa que tuvo gran éxito hasta que la obra entera y su autor quedaron enterrados en la indiferencia y el olvido. Empero, esta pesada "novela de tesis" plantea (aunque de modo obviamente tendencioso por lo que se refiere a las responsabilidades del intelectual y a las relaciones entre la movilidad social y la educación) toda una serie de preguntas que resulta ilustrador comparar con las que Barrès había planteado veinte años antes.

Paul Bourget fue más lejos en el análisis de los efectos disociadores de una movilidad social mal controlada, la cual se sufre, más de lo que se la busca. Lo que hay de común entre la visión de Bourget y la de Barrès es que la movilidad no es deseada, como en el caso de Julien Sorel, que sueña con "otro lugar" y "otro sistema" para reconciliar su ideal del yo y su personalidad. Los estudiantes de Barrès hubieran podido vivir en Lorena de no haber sido expuestos a la influencia fatal de Bouteiller y de la filosofía republicana. Del mismo modo, los héroes de Bourget sufren para su mayor desgracia una serie de fatalidades, atribuibles todas a su origen social. La diferencia estriba en que Barrès describe sincrónicamente el destino de algunos individuos que tomaban la clase de filosofía del liceo de Nancy, en tanto que Bourget compara la historia de dos familias. En *Le disciple* [El discípulo], aproximadamente contemporánea de *Les déracinés*, Paul Bourget comienza por denunciar, en una fábula moralizante, los perjuicios causados por el intelectual, que en su pretensión de tratar los sentimientos y las relaciones morales como hechos naturales puros, semejantes, según la expresión de Taine, al azúcar y el vitriolo, conducen a un joven ingenuo, sin quererlo y casi sin sospecharlo, a las más funestas de las gracias. Poco más de diez años después, *L'étape* retoma el tema de *Les déracinés*. Es la novela de dos familias, muy próximas desde el punto de vista de la posición socio-profesional, una de las cuales ilustra la prudencia y la nobleza de los "herederos" —de quienes tienen tras de sí la "etapa" de la asimilación a los valores tradicionales— en tanto que el caso de la otra familia pretende mostrarnos las desgracias y las vergüenzas del "becario" promovido demasiado pronto e incapaz, a pesar de su éxito, de crear una familia, conducir sus asuntos y criar dignamente a su descendencia. Los dos personajes de Bourget son profesores en el liceo Enrique IV, uno de filosofía y el otro de literatura. Fueron camaradas en la Escuela Normal. Uno de ellos, Ferrand, es un católico tradicionalista, alumno de Ollé-Laprune, admirador de Maistre y Bonald e influido por Le Play. Sin ser rico, disfruta de una honrada comodidad que le procuran sus tierras arrendadas en Anjou y seguramente algunos cupones de renta. Este profesor de filosofía, autor de una tesis sobre *La ciencia y la tradición*, es un *rentista* en el sentido que Pareto da a este término. Sus ingresos provienen de un capital que administra con prudencia y serenidad. Lleva una vida familiar ejemplar. Es viudo y tiene dos hijas, una de las cuales está casada con un oficial. Ambas son modelos de virtud.

²¹ Paul Bourget, *L'étape* [La etapa] (París: Plon, 1902).

Su colega Monneron es hijo de un campesino de Ardèche. Fue becario en el liceo de Tournon y luego de Lyon, antes de ingresar en la Escuela Normal. Se casó en Niza, donde había sido asignado como catedrático por oposición, con una muchacha hermosa y sin recursos, ignorante, coqueta y mala ama de casa. Sus hijos nacieron de los cuatro extremos de Francia, según los puestos que le asignaban, de Niza a París pasando por Nantes y Versalles. Se trata pues de un “desarraigado” que no ha conservado ningún lazo con sus padres de Ardèche ni con los de su mujer. Joseph Monneron es el perfecto hombre honrado que ha trabajado arduamente para ascender en la sociedad y después para asegurar la subsistencia de su mujer y sus hijos. Es también un fino hombre de letras, un humanista que lee con fervor a Esquilo y a Horacio en la lengua original. Por supuesto, este becario se adhiere a la ideología de los “becarios”. La república es su ídolo; no habla más que de 1789 y de los principios inmortales. Odia el solideo, el sable y el hisopo; desconfía del “pretoriano”, como él dice, ya se llame Napoleón o Boulanger. Joseph Monneron es republicano, pero de un republicanismo ecléctico, aunque muy avanzado: “Siempre a la izquierda, pero no más lejos”. Jules Férry* y Gambetta son sus ídolos, así como Victor Hugo y Michelet. Tiene muy poco de socialista, ya que para él el sufragio universal permite resolver todos los problemas sociales; pero simpatiza con los jóvenes intelectuales socialistas que en las universidades populares “se acercan al pueblo para educarlo, instruirlo y moralizarlo”.

Este austero republicano es absolutamente honorable. A veces Bourget nos lo presenta ridículo con sus peroratas sobre la justicia, la solidaridad y sus furibundos ataques contra el clero. A menudo este catedrático piensa y habla como Joseph Prudhomme,** y Bourget evoca a propósito a Bouvard y Pécuchet.*** Es la crema de la buena gente. Y sin embargo, su vida familiar es un fracaso. Comienza por hacer un mal matrimonio. Sus tres hijos —dos niños y una niña— a quienes ama tiernamente, serán para él, cada uno a su manera, fuente de tormentos. El mayor, que trabaja en un banco, hace negocios sucios con las cuentas de los clientes y correrá el riesgo de ser demandado. Su hija Julie, de la que Monneron está tan orgulloso porque se prepara para el concurso de ingreso a Sévres, se deja embarazar por un cínico joven noble, que la obligará a abortar. El último hijo, Jean, que tiene una beca de estudios superiores en la Sorbona, donde se prepara para el concurso de oposición de filosofía, termina por convertirse al catolicismo y por casarse con la hija del colega de su padre, Ferrand, el pensador tradicionalista.

Para Bourget, las causas de este naufragio son evidentes. Monneron ha perdido prestigio. Al provenir de un origen tan bajo y haber ascendido tan alto, no tuvo tiempo de aprender las responsabilidades que le

* Jules Férry, periodista y político francés. Fue ministro de educación y primer ministro en los años 1879-1885. En 1882 patrocinó la ley que establecía el sistema de educación primaria libre, obligatoria y laica.

** Monsieur Joseph Prudhomme, personaje caricaturesco creado por Henri Monnier. Representa al típico pequeño burgués.

*** Personajes de una novela inconclusa de Gustave Flaubert.

incumben en virtud de su nueva condición. No se puede decir que Monneron sea un ambicioso. No lo devora la manía de la comparación envidiosa. A diferencia de Bouteiller en *Les déracinés*, o de su amigo Barantin (quien como Bouteiller parece una copia de Burdeau), no tiene ningún gusto por el dinero. No sabe ni ganarlo ni gastarlo. No es mundano, pero tampoco es avaro. Es cierto que su mujer tiene un día para recibir visitas; pero además de que mantiene mal su casa, no tiene ningún sentido de las relaciones convenientes o deseables. Monneron, por su parte, vive completamente retirado, porque está muy ocupado y trabaja mucho y porque, literalmente, carece de todo sentido social. Dado que en el medio que lo rodea no percibe ni las individualidades ni las situaciones, y puesto que no tiene la menor experiencia, las vaguedades democráticas y las pamplicas radicales sobre la justicia y la solidaridad hacen para él las veces de pensamiento.

Bourget presenta las cosas de una manera ostensiblemente distinta de la de Barrés. De ninguna manera considera totalmente imposible el éxito individual del "becario". No excluye la posibilidad de que el brillante individuo, el hijo del campesino de Ardèche, logre un alto cargo por su inteligencia y su trabajo. Lo que Bourget destaca son los costos *sociales* de la movilidad. Estos costos son perceptibles en primer término a nivel de la familia. Joseph Monneron vive durante mucho tiempo y muy apaciblemente en su universo tipo Prudhomme, hasta que le son reveladas las siniestras realidades de su hogar. "Los padres comieron uvas verdes y a los hijos se les arruinaron los dientes." Los costos sociales de la etapa sustraída son pues, en primer lugar, costos familiares. La tragedia de la *familia* Monneron se escenifica en el curso de tres generaciones. Inicialmente tenemos al viejo campesino de Ardèche que por orgullo, y acaso por celos, decide enviar "a la escuela" a su hijo, quien había trabajado la tierra hasta los once años. La segunda generación, la de Joseph mismo, cumple el contrato y tiene éxito e incluso supera las esperanzas de su padre. La tercera generación, la de los hijos de Joseph, es la que pagará la decisión del campesino de Ardèche y las consecuencias totalmente inesperadas que produce.

La aceleración de la Historia es para Bourget la aceleración de la movilidad social, que para él es siempre peligrosa. ¿Habría leído a Durkheim? En *La división del trabajo social*, los análisis que Durkheim dedica a lo que él llama "la división del trabajo coercitivo", a través de los cuales se introducen sus primeras concepciones de la anomia, sugieren cierta semejanza entre el texto del sociólogo y el del novelista —aun cuando las semejanzas, como veremos, son menos importantes que las diferencias. El individuo que deja de estar encuadrado y sustentado por un medio protector, tiene todas las probabilidades de ser arrastrado hacia un sendero desgraciado. Se rompe el equilibrio entre sus recursos, sus expectativas y sus logros. Se ve llevado a la búsqueda de satisfacciones ilusorias, decepcionantes o incluso francamente deletéreas.

La familia constituye sin duda alguna un medio protector, tanto a los ojos de Durkheim como a los de Bourget. Sin embargo, en la Francia de

finales del siglo XIX, la familia *indirecta* representa para los “herederos” y para los conservadores la única institución primaria capaz de asegurar una disciplina efectiva del individuo, tanto desde el punto de vista psicológico como desde el punto de vista moral. El tipo de familia que los sociólogos llamarán posteriormente “nuclear” asegura la primera socialización del individuo en el periodo que precede a su escolarización, su entrada en la vida activa y la elección de su cónyuge. Pero como la familia nuclear expulsa a los hijos de la pareja, por así decir, después de cada momento crítico de su socialización, cada familia nuclear desaparece con la pareja que la ha constituido mediante su compromiso mutuo.

Por lo contrario, la familia indirecta *perdura*. Establece una continuidad entre las generaciones y en el interior de cada generación establece un sistema de relaciones de solidaridad, es decir, de derechos y obligaciones diferenciados según las distintas clases de parientes. Para Bourget, la protección de la familia indirecta es el alfa y omega de la política conservadora, y es en este sentido como se separa de Maurras, para quien la cuestión del régimen (político en primer término) debe ser resuelta previamente. La protección de la familia indirecta supone la indisolubilidad del matrimonio y la abrogación de las disposiciones del Código civil sobre la repartición del patrimonio por partes iguales entre los herederos. Empero, tocante a estos dos puntos, el concepto de Durkheim sobre la solidaridad orgánica, por así decir su individualismo fundamental, coloca a Durkheim del lado de los “becarios” y hace ilusoria a sus ojos toda solución mediante el regreso a la coacción (actualmente tanto inaceptable como ilegítima) de la solidaridad mecánica y de la sociedad tradicional.

LAS FAMILIAS ESPIRITUALES DE LA DERECHA

La oposición entre “herederos” y “becarios” no cubre todo el campo ideológico, ni todo el campo político. Ninguno de los dos campos es completamente homogéneo en el aspecto ideológico. Entre los “becarios” hay republicanos, liberales y radicales, pero también socialistas. Entre los “herederos” se manifiesta una división (con proporciones de fractura) entre varias orientaciones principales, tanto en lo que concierne a las afiliaciones partidistas —que aquí sólo nos interesan de manera indirecta—, como en lo que concierne a las orientaciones propiamente ideológicas, que constituyen el objeto de nuestro interés actual. La Derecha no sólo está dividida en múltiples facciones, sino que esas facciones invocan principios de legitimidad que resultan difícilmente compatibles. Algunas reconocen el acontecimiento de 1789, otras lo rechazan. Algunos “herederos” son conservadores, otros reaccionarios, y algunos sueñan, como el mismo Barrès, con una reconciliación romántica entre la Tradición y el Progreso. En el orden estrictamente político, René Rémond llamó la atención muy oportunamente sobre la diversidad de las “familias” que constituyen la Derecha. Los orleanistas, los bonapartistas y los legitimistas pueden sentirse y comportarse como solidarios de los que preconizaban la repartición de los bienes o de los “bolcheviques”. Sin embargo, además de que su coalición

es frágil, ésta no debe disimular las diferencias absolutamente fundamentales que existen entre un plebiscitario, que sueña con “un Estado al servicio del pueblo”, y un moderado, que sueña con la “democracia tranquila y reflexiva”, cuyo modelo cree encontrar en Inglaterra o en Estados Unidos. Estas diferencias de intereses, así como de ánimo, de temperamento y de tradición que manifiestan una notable estabilidad a todo lo largo de nuestra historia desde 1815, explican la fragilidad de las alianzas entre los diversos grupos de la Derecha y los odios casi cartagineses que producen la escisión entre sus dirigentes. Para los tres grupos identificados por Rémond en el orden político, hallaremos los componentes homólogos o equivalentes en el orden ideológico propiamente dicho, aunque hay que cuidarnos de no hacer corresponder mecánicamente y término por término estas divisiones políticas.

El legitimismo de Maurras, por ejemplo (que rechaza insistentemente la idea de un Rey por derecho divino, pero que permanece intransigente en su oposición a los “inmortales principios de 1789” y condena sin apelación el principio democrático del “gobierno de la mayoría”), proviene de una tradición positivista más o menos bien entendida. Maurras construye su doctrina en torno a una interpretación muy particular del positivismo de Comte. Existe un orden social, con leyes que la reflexión puede sacar de las enseñanzas de la historia y que además son aclaradas por una concepción “científica” de la naturaleza humana. Lo que impresiona a Maurras de las enseñanzas de Comte es que afirman como una verdad científica la “preponderancia del instinto social”, preponderancia siempre amenazada por la “tendencia dispersiva” de las opiniones y de los intereses. Las instituciones tutelares, que aseguran la supremacía de “la humanidad sobre el hombre” en cada uno de nosotros, deben ser conservadas y si es necesario restauradas mediante un vigoroso esfuerzo de reacción. *Todo* debe subordinarse al mantenimiento del orden, ya que sin él, entendido en el sentido más estricto, sólo queda el absurdo sangriento. Las ideas enloquecidas acarrear la desgracia para los pueblos que las acogen, y la ruina de los Estados trae consigo la de las familias y la de los particulares. En el lenguaje de Maurras, las ideas democráticas no son sólo “vaguedades” o “pamplinas”; son quimeras y monstruos “antinaturales”: en política, el “gobierno por examen” (es decir, aquel donde todo lo decide la mayoría de los gobernados, que son incompetentes por la fuerza de las cosas y presa natural de los sofistas y demagogos), y en el orden social el desprecio por las desigualdades y superioridades *naturales* (no únicamente las del saber, sino también las de la experiencia e incluso de la riqueza, a condición de que ésta no sea fruto de la especulación mercantil). Según Maurras, las vaguedades democráticas son deletéreas. Puede decirse que envenenaron la atmósfera intelectual del siglo XIX francés. Lo que provoca la ruptura entre los “filósofos” y Augusto Comte, el pensador positivista por excelencia, es la naturaleza abstracta del mundo donde se instalan los primeros; este mundo no sólo carece de sentido, sino que invierte el orden natural, mientras que el pensador positivista se apeg a las “verdades que nos convienen”. Este concepto relativista de la verdad (que

debe *convenir* tanto a las condiciones particulares, locales y temporales de aquellos a quienes está destinado, como a las condiciones generales del desarrollo de la Humanidad) constituye el tema central de lo que Maurras llama el “empirismo organizador”. Contra los conceptos que otorgan al juicio crítico un valor absoluto, que hacen de la inteligencia una actividad estrictamente trascendente, Maurras sostiene sin tregua que la inteligencia es una actividad tanto condicionada como condicionante, que debe aceptar las disciplinas y el orden natural, y que debe ser considerada como responsable ante las sociedades humanas que la acogen, y que ella retribuye al cien por uno prodigando a sus miembros ciencia, sabiduría y poder.

El nacionalismo de Barrès se distinguía muy claramente del conservadurismo de Maurras. Barrès nunca dio mucha importancia a la logomaqueia de Maurras contra la Democracia, el sufragio universal, etc. Lo que Barrès pretendía aportar a su país era “un suplemento espiritual”, más que una constitución ideal. “La política es primero”, constituye una condición previa para Maurras, porque no hay salvación colectiva o individual sin que la cuestión del régimen político haya sido convenientemente resuelta. Dejo de lado las apreciaciones tan contrastantes que Barrès y Maurras aportan sobre las crisis que dieron origen a la Francia contemporánea: la Revolución y el cesarismo bonapartista. Aparte de algunos juicios favorables sobre el Comité de Salud Pública, elogiado por haber sabido defender y engrandecer el “blasón” heredado de los “cuarenta reyes que en mil años construyeron Francia”, la severidad de Maurras contra los “revolucionarios” no se desmiente nunca. Para él, como para Clemenceau, la Revolución es un bloque, pero un bloque de fango y sangre.²² Bonaparte es su heredero lo mismo que el ridículo general Boulanger* glorificado por Barrès. La Revolución y los revolucionarios empujaron a Francia por la cuesta de la decadencia y sólo podría remontarla mediante una vigorosa “reacción”.

Las opiniones de Barrès son mucho más matizadas. Hay innumerables elementos en la tradición jacobina y en la tradición bonapartista que Barrès acepta totalmente. Lo encontramos formando parte de la abigarrada cohorte que durante algún tiempo aclamó al general Boulanger. Además, Barrès había partido del individualismo estetizante —un poco “decadente” como se decía entonces— que inspiraba sólo desconfianza a Maurras, enamorado por su parte del clasicismo, devoto de la antigua Grecia (en su dimensión apolínea, por supuesto, y para nada en su variante dionisiaca), apasionado por Provenza, Mistral, Bizet, en resumen

²² Clemenceau toma la revolución en bloque, mientras que Maurras la rechaza en bloque.

* Georges Boulanger, general francés (1837-1892). Ministro de guerra cuya popularidad amenazó con derrocar la Tercera República en la década de 1880. Tenía el apoyo de los disidentes católicos, de los nacionalistas más conservadores y de casi todos los grupos opositores al gobierno. No obstante, su indecisión de tomar el poder apagó los ánimos y su estrella comenzó a declinar hasta que en 1889 fue condenado al destierro. El movimiento que apoyaba a Boulanger sufrió el golpe de gracia en 1890. Abandonado por sus amigos y agobiado por la muerte de su amante (Margarita, vizcondesa de Bonnemain), el general Boulanger se quitó la vida frente a la tumba de su amada. (N. del T.)

apasionado de la tradición latina. El nacionalismo de Barrès acoge elementos móviles, fluidos, indefinidos, sentimentales, “dinámicos”, hasta podría decirse wagnerianos. Es cierto que Barrès, como Maurras, insiste en el “condicionamiento” del individuo, en su formación cultural. A este respecto, uno y otro unen sus fuerzas contra la interpretación idealista que transforma al individuo en una simple mirada, una conciencia trascendente, que juzga soberana y absolutamente el Bien y el Mal. El empirismo de Maurras pretendía mantener o restaurar el *orden*, protector de las libertades individuales que para él siempre son libertades concretas e históricas y cuyo goce, por consiguiente, no va unido a mi calidad de sujeto pensante sino a mi condición de miembro de una ciudad próspera, respetada por los extranjeros, ordenada; en suma, civilizada en todos los sentidos de la palabra. Como se observa en *La colina inspirada*, Barrès coqueteaba con las “fuerzas oscuras”. Sus muertos son espectros. Ya no son, como para Maurras o como para Comte, la forma de un destino logrado, fijada para siempre: una perfección humana propuesta como modelo a las generaciones futuras. Esos muertos son nuestros intercesores ante un misterioso más allá, que no es en absoluto el de las esencias y el de los símbolos sino el de las fuerzas vitales y telúricas, de las que se puede tener y esperar todo. En Barrès hay un eco del “impulso vital” bergsonian que para Maurras fue siempre una de las manifestaciones más peligrosas del espíritu romántico.

Sin embargo, los reaccionarios partidarios de Maurras y los nacionalistas de Barrès están muy próximos, en particular por su odio contra el personaje que Thibaudet y Alain llaman el *idealista de provincia*. Coinciden también en la misma resistencia frente a otra corriente de la Derecha francesa de ese tiempo, que yo llamaría *populista*. Barrès y Maurras son *elitistas* en sentidos muy diferentes: uno de un elitismo de artista, en contra de la vulgaridad y la bajeza de los filisteos; el otro, más político, en contra de las pretensiones de una plebe ignorante y engañada. Pero ni uno ni otro siente al “Pueblo” a la manera de Michelet o sobre todo de Péguy, quien, a partir de su ruptura con Jaurès, se sentirá cada vez más alérgico a la ideología de los “becarios”. La ambigüedad es un elemento constitutivo de los movimientos populistas que se desarrollan en los momentos críticos de la modernización y de la industrialización. El término “populismo” se emplea por primera vez en Rusia en el siglo XIX: los *narodniki* veían en el pueblo, y sobre todo en el pueblo campesino, al mismo tiempo los custodios de las tradiciones nacionales y la energía acumulada de la que procedería la regeneración de la Santa Rusia. El populismo propone una alianza de las fuerzas tradicionales (los campesinos), considerados como libres de la corrupción urbana, capitalista, cosmopolita y liberal, con las fuerzas obreras. En el contexto radicalmente distinto de la política norteamericana de fines del siglo XIX, la palabra “populismo” es igualmente adoptada por el uso político. Richard Hofstadter²³ ve en el populismo una

²³ Richard Hofstadter, *The American Political Tradition* [La tradición política norteamericana] (Nueva York: The Vintage Book, 1948), pp. 155-157.

doble protesta, al mismo tiempo rural y urbana contra el *establishment* de la costa Este, los bancos y los monopolios industriales. Bryan, uno de los líderes populistas que fue candidato a la presidencia de Estados Unidos, denunciaba “el oro”, a cuya omnipotencia había sido sacrificado el pueblo norteamericano. Aún hoy en día el término “populismo” es muy frecuente en el vocabulario político latinoamericano. Los movimientos populistas en la Argentina o en el Brasil han tratado de sustituir las viejas coaliciones oligárquicas, “dependientes” de los intereses extranjeros, por un nuevo “bloque de poder” que asociaría a los campesinos, a quienes se promete una reforma agraria, con los obreros, que se encontrarían “integrados” por la mediación institucional del partido de masa y de los sindicatos controlados por el partido y, finalmente, con las nuevas clases medias técnicas que enmarcan y ponen en marcha el proceso de movilización. En el plano cultural, el populismo latinoamericano preconiza el regreso a las fuentes americanas, incluso precolombinas, y una ruptura con el cosmopolitismo desabrido de las antiguas oligarquías. Para completar habría que mencionar el populismo de los partidos católicos que se forman en Italia (los *popolari*, ancestros de la democracia cristiana), en Alemania y en Francia con las “democracias populares”. El populismo católico condena el laicismo ateo de la democracia burguesa, así como las iniquidades del capitalismo liberal. Se califica a sí mismo de “social”, rechaza toda asimilación con “la derecha” y los “conservadores”, y trata de superar a los “liberales burgueses” realizando contactos eventuales con los socialistas.

No podemos hablar propiamente de un movimiento populista francés, salvo, tal vez, el movimiento de Boulanger.²⁴ Finalmente, la sensibilidad populista muestra su expresión más sorprendente no en política, sino en la obra de un pensador que, sin duda alguna, no es un “heredero” y que además resulta difícil de clasificar como “derechista”, aunque en la última parte de su vida haya ejercido una gran influencia en el pensamiento de derecha. Me refiero a Charles Péguy. Péguy se pronunció por la causa Dreyfus, mientras que Maurras y Barrès se contaban entre los más recalcitrantes del bando opuesto. Aunque rompió con Jaurès y el grupo de Combes, el populismo de Péguy se tornó entonces contra el “dinero”, contra los burgueses, pero también contra los intelectuales demócratas a la manera de Bouteiller, contra esos abogados acorazados de valores trascendentes, y cuyo idealismo, que llamaríamos profesional, no es más que el disfraz de sus intereses. Frente a los burgueses, a los capitalistas; a los intelectuales radicales, está el “Pueblo” que obviamente no es ni el proletariado de los socialistas, ni la plebe generosa de los artesanos revolucionarios, el pueblo ensalzado por Michelet, sino esa “multitud inmensa de nuestros antepasados (...) de nuestros abuelos campesinos que (...) seguían trabajando la tierra”,²⁵ el pueblo de los campos, de los distintos oficios, de las aldeas agrupadas alrededor de sus iglesias.

²⁴ Sobre el movimiento *Boulangista*, véase Sternhell, *op. cit.*

²⁵ Charles Péguy, *Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc* [El misterio de la caridad de Juana de Arco], en las *Œuvres poétiques complètes* de Péguy (París: Bibliothèque de la Pléiade, 1941), pp. 48-49.

El populismo de Péguy ensalza los valores ancestrales,²⁶ menospreciados por el intelectualismo y el utilitarismo burgués. Se puede hablar entonces del populismo de Péguy como algo tradicionalista, antiburgués, antiparlamentario y aun antidemócrata. “La única manera”, dice Péguy, “de no ser demócrata, es ser pueblo”, cosa que los “becarios” en su mayor parte dejan de ser muy rápido. Pero ¿qué es “ser pueblo”? El orden social con el que sueña Péguy no tiene nada que ver con la sociedad relativamente abierta y móvil de los becarios radicales. Es una sociedad de *estados*, en el sentido que se daba a esa palabra antes de Marx, de *clases*: “El mundo burgués que *persiste* (...) el mundo obrero que persiste, el mundo campesino que persiste.”²⁷ Lo que está detrás del populismo de Péguy, es la desconfianza respecto a la sociedad abierta y la exaltación de un pasado más o menos mítico, y esto es igualmente evidente en Maurras y Barrès. Los tres denuncian la corrupción del “dinero” y la demagogia sobre el pueblo y sus mejores hijos. El “becario” se arriesga a convertirse en alguien como Bouteiller, es decir, un corrupto, un pseudo idealista kantiano, que no se contenta con envenenar a los alumnos de la clase de filosofía del liceo de Nancy, sino que se hace elegir diputado y luego participa en las turbias prevaricaciones de Panamá.

El tema de la corrupción está en el centro de las obsesiones de Péguy. Para él, “la burguesía capitalista infectó todo”, y no “la pequeña burguesía —que persiste (...)— la que trabaja, la única que por consiguiente conservó las virtudes obreras”.²⁸ Los “burgueses intelectuales” cuyo prototipo es Jaurès²⁹ son los agentes más eficaces de los “grandes” burgueses corruptores. Frente a ellos Péguy erige el retrato del educador ideal, el joven alumno-docente de las escuelas normales de maestros,³⁰ que enseña lo que es el Pueblo, porque él mismo es el pueblo, el “becario” que no ha sido contaminado por la corrupción radical socialista, sindicalista, secuela de la sífilis burguesa y capitalista: los normalistas, o más bien “los maestros de escuela (...) que salen del pueblo, pero en el otro sentido de la palabra salir (...) seguían siendo el mismo pueblo, pero sin sentirse superiores (...), estaban justo en su lugar en una sociedad bien hecha”.³¹

Esta visión populista recupera al “becario”; le da la consagración devolviéndole el orgullo de sus orígenes y señalándole la grandeza de su

²⁶ “Conocimos, palpamos, la antigua Francia y la conocimos intacta. En mi tiempo todo el mundo, todo el mundo cantaba (...) no se ganaba nada, se vivía con nada, éramos felices. Todo el mal llegó de la burguesía”. Charles Péguy, *L'argent* [El dinero], *Œuvres en prose* (La Pléiade) p. 110.

²⁷ Las cursivas son mías. Charles Péguy, *Œuvres en prose*, *op. cit.*, p. 676.

²⁸ Charles Péguy, *L'argent*, *op. cit.*, p. 1110.

²⁹ “Ese gordo burgués, advenedizo, barrigón, con bracitos de ídolo chino”, *op. cit.*, p. 1914.

³⁰ “Nuestros jóvenes maestros lucían bellos como húsares negros (...). Un largo pantalón negro con un ribete violeta. Una gorra lisa, negra, pero con unas palmas cruzadas color violeta encima de la frente”, *op. cit.*, p. 1112. Este es el uniforme de los alumnos-maestros. También hay que citar el retrato del ecónomo de la Escuela Normal de Orléans, Sr. Le-compte: “Serio, severo, puntual y delicado (...). En él se resumía todo el orden de esta hermosa sociedad”, *op. cit.*, p. 1119.

³¹ *Ibid.*

misión. Es cierto que con una condición: "que se quede en su lugar". Aunque esta consigna seguramente no tiene el mismo sentido para los conservadores como Barrès, Maurras o Bourget, que para el populista Péguy. Para los primeros, la necesidad de la "etapa" está finalmente justificada por razones de utilidad. Para Barrès, el "cambio de posición social" expone a los "becarios" más desarmados al peligro de desaparición en la selva parisina. Para Bourget, incluso si asciende personalmente, el becarío nuevo rico transmite a sus hijos una funesta incongruencia de *status*. En cambio el "becario" de Péguy permanece en su lugar porque sabe que le toca el mejor papel. Tiene la dicha de seguir viviendo con el Pueblo que trabaja, y que también canta y para el cual "todo era el gran acontecimiento de un bello rito".³²

La multiplicidad de las identificaciones simbólicas, su fluidez (es decir este Pueblo, que es imaginado como la masa de los explotados, es al mismo tiempo depositario de las más sanas Tradiciones), permiten que haya pasajes, deslizamientos entre la ideología de los "becarios" (Izquierda) y la de los "herederos" (Derecha). Se ha señalado, aunque lamentando el hecho, la violencia y la extensión del cisma que separaba a "las dos Francias". De hecho, ambas están de acuerdo en más puntos de lo que parece, y no únicamente por su participación común en algunos sentimientos vagos, sino también por su adhesión a ciertas *creencias dogmáticas* muy fuertemente articuladas.

DOS TEÓRICOS DE LA SOCIEDAD BLOQUEADA:

ALAIN Y MAURRAS

Consideremos a Alain, el archicampeón de los "becarios", fastidioso pensador insignificante a los ojos de los "herederos", a quienes por su parte él denominaba los "importantes". Sin embargo, en algunos puntos esenciales, sus ideas sobre el orden social se hallan muy cerca de las de Maurras, pese a que el compromiso de uno y de otro los coloque en los extremos opuestos del tablero político. Me doy clara cuenta del carácter blasfemo de esta comparación, pero pido que se examinen sin prejuicio algunos textos.

Alain, hijo de un veterinario de la región de Perche, provenía de la pequeña burguesía provinciana. No se trata de un auténtico becarío ascendido a pulso, como Bouteiller, que había sido albañil, o como Joseph Monneron, que había labrado las tierras de su padre, campesino de Vivarais. Sin embargo, su escolaridad en Mortagne y luego en Alençon, sus largas temporadas como profesor de filosofía en Pontivy, Lorient y Rouen hasta 1903, cuando se le nombra en el liceo Condorcet, lo familiarizaron con la pequeña ciudad de provincia, sus costumbres y su espíritu. Se encuentra en la frontera entre los "herederos" y los "becarios". Barrès acusa a París de ser el vertedero donde se pudren los "desarraigados", los "becarios" fuera de clase. Para Alain, París es el campo de maniobras donde

³² *Op. cit.*, p. 1108.

triunfan los importantes, es decir, los herederos que han fructificado y se han establecido en las avenidas del Poder y del Dinero. Por lo contrario, la provincia es el depósito de las rudas virtudes de la franqueza, la frugalidad y la vigilancia. La provincia es la fortaleza de la resistencia, donde los ciudadanos libres llevan a cabo una guerra de guerrillas contra los importantes. El tema central de la reflexión de Alain —que aunque está lejos de constituir el pensamiento único de todos los republicanos, ha proporcionado durante mucho tiempo, cada vez que se necesitaba, un punto de convergencia para todas las “familias espirituales” de la izquierda— es la resistencia al Poder, “el ciudadano contra los poderes”. Pero esta resistencia necesaria no tiene nada de utópica ni de histérica. Alain tiene una teoría absolutamente “realista” del Poder. El ejecutivo es necesariamente monárquico. Se requieren científicos, juristas e ingenieros que trabajen en grupos pequeños sobre su especialidad. Cuanto más complicada sea la sociedad más se hará sentir esta necesidad (...) ¿En qué consiste pues la Democracia si no en ese tercer poder que yo llamo de control? (...) Ese poder se ha ejercido durante mucho tiempo a través de revoluciones y barricadas; hoy se ejerce mediante la Interpelación al gobierno”.³³

El profesor Alain recuerda incansablemente la necesaria distinción entre lo temporal y lo espiritual, que él prolonga en una teoría de “la obediencia sin amor”. “Cualquier tirano quiere imponer la aprobación (...) No se detiene en los actos, quiere ser amado por su poder. Esa es la locura del tirano.”³⁴ El intelectual —el eterno Sócrates— tiene que recordarle sin cesar la diferencia entre el hecho y el derecho. Pero Alain de ninguna manera interpreta esta diferencia en un sentido anarquista. Le parece que está en la naturaleza de las cosas el que alguna gente dirija y la mayoría obedezca sin tener la menor participación en el poder. Así ha sido y así será siempre, y no puede ser de otra manera. Alain afirmaría incluso que es bueno que así sea. Gustosamente concede a Hobbes y a Maurras: “Cuando el poder no está resuelto a imponer la obediencia, ya no hay poder. Si el ciudadano no comprende y no aprueba este poderoso mecanismo antes de temerlo, ya no hay orden; hay guerra en cada esquina, el espectador recibe golpes y la justicia perece.”³⁵

He aquí un párrafo más en el que el radical Alain sigue las ideas de Hobbes: “Todo poder es absoluto (...) Una acción sólo puede tener éxito por el acuerdo de los ejecutantes; y aun cuando éstos tuvieran la mejor voluntad del mundo, nunca se pondrían de acuerdo si no fuera mediante la pronta ejecución de las órdenes, sin que ninguno de los subordinados se entretenga en juzgar ni discutir. No sólo ante la vacilación, sino también ante la negativa, el jefe debe imponer la obediencia. Esto conduce enseñada a la última amenaza, e inmediatamente después al castigo supremo,

³³ Alain, *Éléments d'une doctrine radicale* [Elementos para una doctrina radical] (París: Gallimard, 1925).

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Alain, *Propos* [Disertaciones], “Obediencia” (París: Bibliothèque de la Pléiade, 1962), p. 946.

sin lo cual la amenaza resultaría ridícula.”³⁶ El dualismo de los gobernados y los gobernantes es para Alain tan natural como ridícula le parece la idea de una administración directa por parte de los gobernados, que tomaran las riendas de sus propios asuntos (por no decir nada de los proyectos de autogobierno). “Administrar no es asunto del elector, como tampoco organizar ni negociar.” Pero hay que tener cuidado; en este punto, Alain se aleja de Maurras: “El *esprit* nunca debe estar sujeto a la obediencia (...). Ese juicio interior, refugio último y suficiente, debe ser conservado; nunca hay que entregarlo (...). Quisiera que el ciudadano permaneciera inflexible por su parte, inflexible de espíritu, *armado de desconfianza*, y manteniéndose siempre suspicaz respecto a los proyectos y las razones del jefe. Esto equivale a privarse de las dichas de la unión sagrada, a fin de evitar males mayores.”³⁷

En el fondo, el Poder no admite ser compartido, y por ello siempre tiende a abusar. Pero aunque no pueda ser compartido, tiene que ser limitado por la *resistencia* de los ciudadanos. Se puede tratar de limitarlo mediante ajustes en la mecánica constitucional, pero su naturaleza misma le impone límites, ya que no puede imponer la aprobación, pese a que tiene gran necesidad de ella. “Como si se tratara de un teorema de geometría: aceptarlo sin demostración, sólo de palabra, es una estupidez.”³⁸ El profesor Alain pone en boca del maestro republicano dos máximas: “Primero, obedecer a las leyes, pero además ejecutar prontamente las órdenes recibidas. A tus órdenes, César.” Pero por otra parte: “No hay que creer (...). No aplaudan.”³⁹

Así pues, para Alain el ciudadano es un escéptico, cuya virtud principal es la *desconfianza*. Obedece, pero no por ello deja de pensar. “Resistencia y obediencia, tales son las dos virtudes del ciudadano”; la obediencia del ciudadano es una “obediencia sin amor (...), un desprecio obediente.”⁴⁰ La democracia no es más que el control, el veto tribunicio ejercido por un diputado, el cual está sometido a su vez a la vigilancia republicana del “idealista de provincia”, de los comités radicales y de las logias masónicas. Hay que insistir en que el “idealista de provincia” no es un utopista, sino un desconfiado que se ha parapetado en su fuero interno. No pierde de vista a los “importantes”; se dedica a prevenir sus abusos, limitándolos, y a desenmascarar las falsas razones con las que aquéllos ocultan su sed de poder.

El idealista de provincia no se pone del lado del “pueblo” por sensibilidad, sino porque de su lado se hallan lo real y lo positivo. Alain toma el término “pueblo” en un sentido muy diferente del que le daban Péguy o Michelet. El pueblo no es ni el receptáculo de las tradiciones ni la encarnación de la moralidad, ni la *Gemeinschaft* imaginaria de las jornadas

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 947.

³⁸ *Op. cit.*, p. 947.

³⁹ *Éléments d'une doctrine radicale*, p. 279-281.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 277.

revolucionarias o las veladas agrarias. Simplemente, el pueblo representa el sentido común, el juicio crítico. En efecto, "no se fía de los poderes propiamente políticos (...) Sufre a diario la dureza de los ricos. Vive de su trabajo; y el trabajo, cuando se lleva a cabo con cosas y al pie del cañón, como se dice, exige precisión y conciencia".⁴¹ Cada uno de nosotros es pueblo cuando permanecemos en contacto con las realidades de nuestro trabajo o de nuestra profesión, cuando desconfiamos de los hombres de labia, que se llenan la boca con la Patria y el interés general; y cuando estamos plenamente decididos a no dejarnos envolver por los "importantes". Esta es la filosofía del *Canard Enchaîné** o, como lo dice Alain, del "simple soldado", o incluso del "hombre común".

Así, la política que tiene el beneplácito de Alain es, como él mismo lo afirma, una política pueblerina. "París no es juez, y me gustaría un Parlamento en Tours o en Chateauroux (...) Hay que prever el pérfido asalto lanzado por todas las Elegancias y por quienes se dicen modestamente atenienses: seamos pues beocios de piel dura."⁴²

"La vigilancia" del ciudadano, ilustrado por el idealista de provincia, nunca debe cesar ante "los castillos, las Academias, los importantes y los curas".⁴³ Con mayor razón, el becario mismo, cualesquiera sean sus méritos y sus capacidades, siempre corre un gran riesgo de revelar sus orígenes. "La élite, por estar destinada a ejercer el poder, está destinada también a ser corrompida por el ejercicio del poder (...). Sigamos con el pensamiento a un hijo de campesino que muestra poseer genio para el cálculo y que obtiene una beca en el liceo"; Alain no duda que "seleccionamos a los mejores", ni que la selección por examen o por concurso recompense a los más capaces. Por lo tanto, "todo debería salir bien". Y sin embargo, dentro de esta élite va a producirse una corrupción inevitable, e incluso la selección de los más corruptos. El "becario va a convertirse también en un 'importante' ". "¿Qué diferencia se hallará entre el primero y el vigésimo en las clases del Politécnico, si ambos se dedican al mismo trabajo? ¿Qué es lo que permitirá la elección? Un matrimonio remunerativo, alianzas poderosas, amigos influyentes, el arte de intrigar, el arte de adular y el arte de actuar con tiento."⁴⁴

Uno de los aspectos más importantes donde coinciden el tradicionalismo de Maurras y el radicalismo de Alain es la idea igualmente desconfiada que tanto uno como otro tienen del Progreso. Maurras toma de Augusto Comte lo esencial de su concepto del progreso, y Comte es un maestro reconocido también por Alain. El progreso es el desarrollo del orden. Es su expresión, pero literalmente no crea nada que no se haya dado previamente en ese otro orden que es la naturaleza. Por ello, Maurras acusa constantemente a la idea de un progreso *indefinido* de ser

⁴¹ *Ibid.*, p. 133.

* Nombre de un periódico satírico. (N. del T.)

⁴² *Ibid.*, p. 312.

⁴³ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁴ Alain, *Propos*, p. 1264.

una “vaguedad”, la “pamplina” democrática por excelencia. Por otro lado, esto es lo que Alain escribe: “El devenir humano sucede según la necesidad. El hambre, la ambición y el miedo tironean siempre de nosotros, lo cual presenta el riesgo de producir siempre la misma historia: traición, tiranía, guerra y cosas de este tipo.”⁴⁵ Considerada desde ese punto de vista, la política que Alain deduce de la consideración de las pasiones se halla muy próxima del empirismo organizador de Maurras. Las “pasiones generales y dominantes” son las mismas siempre y en todas partes. Sin embargo, no son “generales y dominantes” en el sentido de Tocqueville, que las relacionaba con una coyuntura, la cual explicaba la exaltación de algunas y el debilitamiento de otras por la naturaleza de la sociedad en la que se desarrollaban. Las pasiones libertarias e igualitarias florecían sólo en la sociedad democrática. Por lo contrario, para Alain y para Maurras —como para Maquiavelo y para Hobbes— el Hombre siempre se ve sometido al hambre, a la ambición, al miedo y al deseo de tomar la mujer de su vecino y el bien del prójimo. Ese hombre de la naturaleza, finalmente corrompido por la sociedad, es el hombre de la tradición clásica, el de los Antiguos y el de nuestros grandes escritores.

Alain y Maurras proclaman al unísono que no hay que esperar una mejoría ni un cambio en el hombre. Maurras dice que es necesario organizar la sociedad de una manera tal que su funcionamiento sea compatible con nuestra naturaleza, con nuestras pasiones y nuestros recursos. En cierto sentido, Alain es más pesimista que Maurras. La armonía entre la naturaleza humana y la sociedad es para él un sueño, del que se nutren las *berquinadas** tradicionalistas sobre la *Gemeinschaft* (la famosa comunidad) y con el cual se inflan las “vaguedades democráticas”. El remedio no se halla ni en la represión de las pasiones por el brazo secular ni en su socialización en el seno de una sociedad cuyo orden fuera conforme a sus deseos. La solución se encuentra en el control de las pasiones por el juicio individual. Hay que consolar “al individuo que piensa, contra la sociedad que duerme”.⁴⁶

En ningún caso se puede contar con una Historia benévola, que ordene las cosas para nosotros mientras dormimos. Entre todas las ilusiones del progreso, la que a Alain le parece peor es la del progreso técnico. “Cuando los barcos se descargan tres veces más rápido, se tienen tres veces más productos en el mismo tiempo, pero se gasta por lo menos nueve veces más trabajo.” El costo del progreso es con frecuencia superior, nunca inferior, al crecimiento del producto. No hay producto neto ni valor agregado. “Es infantil pensar que se puede apurar el paso de la vaca. La vaca muestra los cuernos. ¡Cuidado!”⁴⁷

Para Maurras la ideología del progreso está condenada por dos argumentos. En primer lugar, siempre habrá ricos y pobres, como hay por

⁴⁵ *Éléments d'une doctrine radicale*, p. 286.

* El escritor francés Arnaud Berquin (1747-1791) es el autor de varias piezas elegíacas bastante insulsas denominadas *berquinadas*. (N. del T.)

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Alain, *op. cit.*, p. 1187.



naturaleza gente inteligente y gente que lo es menos. Maurras no afirma de ningún modo que los ricos sean inteligentes, ni siquiera que pertenezcan, en virtud de un decreto indiscutible, a una especie de élite natural. Lo que dice más bien es ante todo que el dinero no da la felicidad, o mejor dicho, que la búsqueda del dinero, del lujo y la avaricia acarrearán con seguridad la desgracia. En consecuencia, la obsesión igualitaria —cortar todo lo que sobresale— no puede ser sino el fruto de la tontería y del resentimiento. Pero los celos son una pasión tan arraigada que tanto los sofistas como los demagogos están tentados a explotarla en los demás para ampliar su propio poder. Excitan la tontería y la maldad del pueblo, lo que más abunda, mediante la promesa capciosa: “Mañana se afeita gratis”, “Los ricos pagarán”, “Se tomará el dinero de donde esté.” Todo eso termina como un prurito ambicioso. A fin de cuentas se produce un empobrecimiento general. Mientras Alain denunciaba más bien lo que hoy llamaríamos las ilusiones productivistas, Maurras la emprende sobre todo contra las políticas de redistribución. Sin embargo, el mismo Alain acepta una fuerte dosis de desigualdad. También él diría de buena gana: “Siempre existen los ricos, lo cual está en el orden de las cosas, y no tiene mucha importancia mientras estén *controlados*; esto depende sólo de nuestra vigilancia.”

Tanto Maurras como Alain son apóstoles de la “sociedad bloqueada”, es decir, de un orden social fundado sobre pasiones inmutables, que en conjunto constituyen limitaciones tan inquebrantables como las leyes de la naturaleza física misma. Sin embargo, esta sociedad bloqueada que “camina a paso de buey”, para hablar como Alain, lejos de ser un ejemplo negativo —como sucederá después de 1945— representa para Maurras y para Alain un modelo. De ninguna manera quiero decir con esto que Alain y Maurras estén de acuerdo en cuanto a la naturaleza del orden social. El idealista de provincia, engañado por el espíritu de libre examen, representa para Maurras un temible agente de disociación. Dado que sólo un poder fuerte puede proteger nuestros bienes, nuestras libertades y nuestras personas, la resistencia a ese árbitro bienhechor es en última instancia un absurdo. El “idealista de provincia” corta la rama sobre la que se halla sentado. Por lo contrario, para Alain toda autoridad, por bien intencionada que sea, es una impostura que además de la obediencia exige el consentimiento. Hay que obedecer, pero la obediencia no es ni amor ni adhesión. Sin embargo, lo que Maurras y Alain tienen en común es la desconfianza en el sueño saint-simoniano de una sociedad capaz de satisfacer cada vez más completamente las necesidades —o los deseos— de sus miembros, y de acrecentar indefinidamente su control sobre la naturaleza. El ideal común de Alain y de Maurras —así como de Péguy— es ampliamente preindustrial: es la felicidad de Barbézieux.⁴⁸

El consenso de base entre Derecha (“herederos”) e Izquierda (“becarios”) es pues más amplio de lo que ambos dicen y creen. Tanto unos como otros tienden a exagerar lo que los opone y a pasar por alto lo que

⁴⁸ Tomo este título de un libro de Jacques Chardonne.

los acerca. Pero al menos están parcialmente de acuerdo sobre la “buena sociedad”, o al menos, de manera más general, sobre algunas de las condiciones que hacen tolerable la vida humana. Me limitaré a dos aspectos: por una parte, el concepto de mérito personal y de la disciplina; y por la otra, el concepto de la cultura general.

A primera vista, los “becarios” y los “herederos” tienen actitudes muy diferentes hacia el complejo de valores, sentimientos y creencias relacionadas con el éxito, el mérito y las cualidades. “Yo me hice a mí mismo”, dice el “becario”. “¡Qué arrogancia!”, responde el “heredero”; “¡Qué ingrato! Todo lo debe a sus padres, a sus maestros y a la sociedad. Pero los ignora; reniega de ellos. Por lo demás, recibe merecido castigo en sí mismo o en sus hijos. Nunca será más que un advenedizo y un desclasado.” Sin embargo, examinemos esto con más detalle. El “becario” aprecia el mérito, pero sabe bien que el esfuerzo personal no siempre es igualmente productivo y que por sí solo no garantiza el éxito si se aplica a una naturaleza estéril y carente de recursos. Por su lado, hasta el “heredero” más convencido de la importancia de la herencia biológica y cultural que le ha sido transmitida por sus padres y su medio convendrá en que tales “dotes” corren el riesgo de dilapidarse si el beneficiario no las hace fructificar. Los frutos de la disciplina y del dominio de sí mismo no solamente se recogen en el terreno intelectual. La fortuna no se hace durmiendo, como tampoco el saber ni las buenas maneras; incluso si se nace rico, sólo se sigue siéndolo mediante la prudencia y la sobriedad.

Sin embargo, la disciplina se aprende en la escuela y se desarrolla en la “cultura general”. Esto nos lleva a preguntarnos si la oposición entre herederos y becarios es tan marcada como espontáneamente tenderíamos a creer. En el plano político, la oposición se ve atenuada por el “incrementalismo” de los republicanos de gobierno. En el plano ideológico, está limitada por la participación de unos y otros en ciertos valores comunes. Tanto Maurras como Alain son “herederos”, pese a que uno haya sido formado por los “curas” y el otro por los “laicos”. Incluso en el momento en que la escuela era objeto de un conflicto ideológico muy profundo, subsistía un consenso en cuanto a los métodos de enseñanza. Esto es muy ostensible en lo que concierne a la pedagogía en los liceos. Muchos de los métodos perfeccionados en los colegios jesuitas en los siglos XVII Y XVIII se vuelven a encontrar en el liceo napoleónico, después convertido en republicano. Desde luego, lo que Durkheim denomina la “tutela continua” del alumno por el educador⁴⁹ —que caracteriza de manera tan original a la enseñanza católica, y muy particularmente a los colegios de jesuitas— casi no tenía cabida en los liceos, puesto que los profesores ya no estaban obligados, como en la época de Napoleón, a vivir en ellos, y también porque el porcentaje de los externos aumentaba y la vigilancia de los internos se dejaba a cargo de “celadores” escolares, quienes rara vez tenían la preparación y el prestigio necesarios para ejercer una dirección moral eficaz.

⁴⁹ Emile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France* [La evolución pedagógica en Francia] (París, PUF, 1969), p. 297.

Sin embargo, el liceo seguía siendo fiel al espíritu de los jesuitas, al menos en varios puntos esenciales. En primer lugar, se seguía cultivando el espíritu de emulación, pero además las materias impartidas, los planes de estudios y la disciplina permanecieron durante mucho tiempo conformes, en lo esencial, a la tradición de los Padres.

El espíritu clásico —el gusto por las generalidades psicológicas, el esmero por lograr una expresión natural y regular, por una composición clara y ordenada— continuó siendo el tesoro transmitido a los alumnos por los profesores de retórica. Por lo demás, la “filosofía”, “coronación de los estudios secundarios”, se enseñaba como una especie de retórica, que no exigía —ni del alumno ni del profesor— la adquisición de ninguna técnica especial, y se contentaba con prolongar a un nivel superior de abstracción los conceptos sobre la condición humana, a los cuales introducía la familiaridad con los clásicos.

HAY VARIAS MORADAS EN LA CASA DEL PADRE

De este modo, el conflicto en torno a la Escuela queda inscrito dentro de un *consenso* sobre la cultura general. Este término es evidentemente muy amplio. Herriot le confirió su expresión más extensa al afirmar: “es lo que queda cuando se ha olvidado todo”. Desde el punto de vista pedagógico, la cultura general da prioridad a las habilidades y a los conocimientos no especializados. Se trata de un método, más que de un conjunto de conocimientos: es el arte de aprender a aprender. En un texto citado por Taine,⁵⁰ Descartes desprecia “los simples conocimientos adquiridos sin la ayuda del razonamiento (...) y todo aquello que depende exclusivamente de la experiencia”. El método puede enseñarse mediante la práctica de las matemáticas y de la lógica, pero también a través de la gramática, del aprendizaje de una lengua antigua o la explicación de textos. Entendida de este modo, la cultura general no es pues estrictamente ni literaria ni científica. Idealmente, el buen alumno es tan bueno para la traducción del latín como para la geometría. La cultura general, sin embargo, desprecia las aplicaciones y la pura erudición, como la cronología o las taxonomías. El sitio privilegiado de la cultura general es el colegio convertido en liceo. Tampoco se halla ausente de la escuela “primaria”, pese a que los maestros tengan fama de conceder demasiada importancia a un farrago de extravagancias ortográficas y a una nomenclatura de reyes y subprefecturas.* Pero cuando Alain escribe:⁵¹ “La Escuela es un lugar admirable (...) me gustan sus muros desnudos. No apruebo que en ellos se cuelguen cosas para mirar”, aboga por “la Escuela alejada de la vida” y por una enseñanza que no pretende ser concreta, ni mucho menos inmediatamente práctica. Así pues, el concepto de cultura general, es decir, el ideal del hombre decente y culto, determina y gobierna en cierta medida *toda* la pedagogía,

⁵⁰ H. Taine, *L'Ancien Régime* [El Antiguo régimen], t. 1, p. 294, n. 1.

* Divisiones administrativas y políticas del territorio francés. (N. del T.)

⁵¹ Alain, *Propos sur l'éducation* [Disertaciones sobre la educación] (París: PUF, 1967,) p. 13.

y no sólo los últimos años de los liceos. En este sentido se puede considerar al liceo dentro del proyecto de un “humanismo para las masas” que en último término sería accesible para todos los franceses como una institución rectora que da el tono para las instituciones pedagógicas posteriores (la Facultad) y para las anteriores (la Escuela).

Falta explicar cómo la adhesión al modelo de la cultura general —pese a que esta última no se halle explícitamente formulada— es congruente con las “pasiones generales y dominantes” de nuestra sociedad, con su ideología política. Falta explicar, asimismo, el papel desempeñado por los intelectuales en la elaboración, difusión y exaltación del modelo. En lo relativo a las afiliaciones políticas, el modelo resulta más o menos neutro. En otras palabras, pueden encontrarse “humanistas” tanto de derecha como de izquierda, tanto entre los “laicos” como entre los “clericales”. Jaurès, Herriot y Léon Blum son humanistas y clásicos, pero Léon Bérard y Léon Daudet también los son. Hay que leer el informe sobre el gran debate de la Cámara de Diputados en el que se discutió la cuestión del latín para darse cuenta de la amplitud del consenso en torno a la cultura general.⁵² En aquella época, nadie de la izquierda acusaba a las “humanidades” de ser “un instrumento de explotación al servicio de la clase dominante”. Si existían protestas, éstas se debían a que las “humanidades” estaban reservadas para los “herederos”, los hijos de las “categorías privilegiadas”. Un grupo de reformadores que tuvo gran influencia durante los años veinte: “los compañeros de la Universidad nueva”,⁵³ exigía la enseñanza secundaria gratuita, pero al mismo tiempo proponía que la admisión en los liceos dependiera de la capacidad, del mérito y de las aptitudes de los alumnos, y ya no de la exclusiva decisión de los padres burgueses. Por su parte, los humanistas de derecha esgrimían que “la escuela única” (aún no se hablaba de “tronco común”) arrojaría dos series de consecuencias nocivas. La apertura de los liceos provocaría una caída del “glorioso nivel tradicional”. Sobre todo, los padres de familia se verían privados de una prerrogativa inscrita en la naturaleza: la de elegir la carrera de sus hijos y “empujarlos” tan alto como fuera posible. Sin embargo, la Derecha tuvo cuidado de no cuestionar la dignidad, la pertinencia y la utilidad superior de los estudios “humanistas”.

De este modo, el conflicto sobre la Escuela quedaba controlado. Es cierto que por un lado se hallaban los anticlericales y por otro los clericales, o como ya lo decía el buen rey Luis Felipe, “la gran querrela entre los peñantes y los sacristanes”. A la derecha se luchaba contra el monopolio, a la izquierda en favor de la enseñanza gratuita. Algunos exaltaban la educación universal como el medio infalible para asegurar la promoción de los más aptos y meritorios. Otros temían la fabricación de “fracasados” en serie. Sin embargo, este conflicto, que oponía a los “ricos” contra los

⁵² Léon Daudet, en *Député de Paris, 1919-1924* [Diputado de París, 1919-1924] (París: B. Grasset, 1933), cita en anexos largos extractos de ese debate.

⁵³ Véase el libro de John E. Talbot, *The politics of educational reform in France, 1918-1940* [La política de la reforma educativa en Francia, 1918-1940] (Princeton, N. J.: Princeton University Press), 1969.

“hombres nuevos” —las nuevas “capas” de Gambetta— no amenazaba lo que he denominado el consenso de base. Yo diría incluso que lo consolidaba en la medida en que los altercados sobre la escuela —en gran parte retóricos— giraban en torno a una inclusión prudente de los alumnos más meritorios. Resultaría claramente absurdo celebrar la Tercera República como un periodo de consenso. En el orden político, el principio del gobierno de la mayoría continuó suscitando una resistencia que no cedería sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Incluso entonces, a medida que se afirma en la Derecha la influencia de Charles Maurras, esa resistencia se hace cada vez más intransigente. Sin embargo, al mismo tiempo se desarrolla un modelo de inclusión excesivamente prudente y limitado cuyo símbolo es el título universitario, obtenido ya sea por examen o por concurso. Este modelo funciona a la vez como “barrera” —para excluir— y como “nivel” para fijar los criterios que permiten la entrada de un reducido número de recién llegados.

Desafortunadamente, una ideología gradualista, fundada en una práctica prudente, casi no satisface las “pasiones generales y dominantes”. Los “republicanos de gobierno” intentaron cumplir con ciertas exigencias igualitarias en materia de promoción individual y con ciertas exigencias libertarias en materia de asociaciones; no obstante, se mostraron demasiado moderados en la administración, a pesar de su retórica frecuentemente furibunda. Una vez resueltas las relaciones entre la Iglesia y el Estado y planteado el principio del carácter laico de la enseñanza, los radicales —portavoces de los “becarios”— no tenían ya nada que ofrecer: estaban condenados a lo que ahora se denomina la política simbólica. “Pobres amigos míos” —les dice Thibaudet—, “¿qué será de ustedes cuando ya no tengan el peligro clerical?”⁵⁴ Es cierto que el Clericalismo, la Reacción y el Fascismo son fénix complacientes que acceden a renacer indefinidamente de sus propias cenizas. Por otra parte, el gran designio de la inclusión gradual proporciona una plataforma espiritual, por así decir, o que atañe a lo “espiritual”, capaz de legitimar, al menos en parte, la acción de la izquierda en la medida en que ésta habla por los “becarios”. Esto lo demuestra durante los años 1920-1930 el famoso proyecto de la escuela única, el cual, pese a la amputación de sus más altas aspiraciones, permitió asegurar que las clases elementales de la enseñanza secundaria fueran gratuitas.

Los políticos de la Tercera República tomaban muy en cuenta a los profesores y maestros, que constituyen, según una expresión de Thibaudet, un “personal de auxiliares republicanos”. Con ellos se configuran los “cuadros dirigentes” de la República. “El ‘cuadro dirigente típico’ —escribe Thibaudet—⁵⁵ es el comité radical o radical socialista, formado por pequeños burgueses, funcionarios y dueños de cafés (...)”. Esos comités republicanos, donde el “docente” es la sal y la levadura, se distinguen de

⁵⁴ Albert Thibaudet, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁵ En los escritos de Thibaudet, el cuadro directivo no es un individuo sino un grupo colectivo.

las sociedades de arqueólogos, folkloristas o eruditos locales, donde los sacerdotes son numerosos y activos. En todos los casos, esos intelectuales de conserjería o de sacristía son provincianos bien establecidos en los asuntos locales y regionales. De ninguna manera se trata de “desarraigados”. Los docentes de izquierda constituyen la armadura de la coalición republicana. Ellos son los que aseguran la coordinación entre las diversas “familias de la izquierda”, en particular entre radicales y socialistas. Con frecuencia son agentes electorales eficientes, que tampoco desdeñan para sí mismos los mandatos electivos. No constituyen en absoluto una *intelligentsia* que flota en la superficie de las aguas. ¿Que se trata de personajes notables? Concedido. Pero no pertenecen ni a las viejas familias tradicionales ni a la élite del dinero. Durante el apogeo de la República radical y masónica, entre el final del caso Dreyfus y el inicio de la Primera Guerra Mundial, el idealista de provincia participa en la política nacional mucho más activamente que la burguesía reaccionaria, la nobleza terrateniente, o incluso más que las esferas industriales. Aun cuando vive en provincia, con modestos honorarios de profesor, no cae en el alejamiento de los asuntos políticos que Tocqueville menciona a propósito de los “filósofos”. Lee dos periódicos, uno local y otro nacional; está suscrito a una revista, firma peticiones en favor de Dreyfus y eventualmente anima una universidad popular.⁵⁶ Por una vez tenemos en Francia un intelectual al día.

Esa participación no es grandiosa, desde luego, y los intelectuales que están al tanto de la actualidad no son necesariamente grandes intelectuales. La República oportunista, e incluso la República radical, no pretendía “cambiar el mundo”. Los “republicanos de gobierno” son empíricos, aunque en ocasiones logren engañar con su elocuencia. Los dirigentes partidistas —los diputados— esperan ante todo de los cuadros provincianos que los ayuden a “mantener” sus circunscripciones. Del distanciamiento entre esta función tan prosaica de control por zonas y las ambiciones del idealista de provincia, Péguy extrae toda la amargura de su antítesis entre la “mística” que anima al movimiento en favor de Dreyfus y la “política” que degenera en “combismo”.

El idealista de provincia, el docente, experto en el debate ideológico, funcionario y miembro de un comité, no se distingue de ninguna manera por sus altas pretensiones. No se trata de un genio y él lo sabe. Funciona como un enlace, poco más que como buzón de correspondencia. Hay que agregar además que no transmite el mensaje de los creadores más originales. Cuando lee, lee y hace leer a Anatole France, Zola, Charles Maurras, Paul Pourget, Alain (mentes preclaras), pero cuyo mayor mérito, completamente de acuerdo con el espíritu mismo de nuestra cultura general, es desarrollar o ilustrar ideas generales o, como decía Flaubert, ideas preconcebidas. Los creadores en las artes, las letras o la filosofía, por su parte, se mantienen al margen del debate ideológico. Es cierto que Proust era partidario de Dreyfus (como Swann), pero se puso del lado de Barrès cuando éste denunció “el lamentable estado de las Iglesias de Francia”.

⁵⁶ Charles Péguy, *Œuvres en prose, 1898-1908* [Obras en prosa, 1898-1908], *op. cit.*

Gide, Valéry y Claudel tuvieron, en un momento dado, arrebatos o pasiones políticas. No se podría afirmar, sin embargo, que el debate ideológico —y menos aún la actualidad política— ocuparan en su obra o en su vida un lugar muy importante. Claude Debussy era nacionalista. ¿Se necesita saberlo para escuchar *Peleas y Melisandra*?

El debate ideológico no ocupa toda la vida intelectual de esta época, y sólo figura en ella de manera subordinada. Es muy ruidoso, muy visible, muy evidente. Permite que se exhiban los retóricos más hábiles. Pero los espíritus inventivos están lejos de concederle toda su atención. Ciertas condiciones propiamente institucionales contribuyeron a esta situación tan peculiar y un tanto sorprendente para nosotros. Thibaudet describe muy bien la diferenciación dentro del medio intelectual. Existen los profesores —los “colegas”, como él dice— los “docentes”; pero existen asimismo los periodistas y los escritores, los “compañeros” según Thibaudet. Lo que viene a complicar las cosas es que los únicos periodistas que poseen peso intelectual, con escasas excepciones, son periodistas parisinos. Sin embargo, los periodistas no constituyen un grupo homogéneo. Se distinguen según el tipo de periódico en el que colaboran: periódicos de opinión, de gran información, gacetas de chismes y chantaje, hojas oficiosas como *Le temps*, libelos incendiarios publicados con grandes costos para una campaña electoral, u órganos doctrinarios como *L'Action Française*. Los “colegas docentes”, por su parte, son ante todo provincianos. Seguramente son personajes en sus lugares de origen, o al menos algunos de ellos lo son; pero en París casi no cuentan. Allí el lugar está ocupado por los literatos que tienen sus revistas —que hay que distinguir de los periódicos cotidianos— sus camarillas y sus Academias.

El idealista de provincia, a la manera de Alain, no tiene sino desprecio para los “hombres de letras”,⁵⁷ porque sospecha que se ponen al servicio de los “importantes”, que se arrastran ante el *establishment*, que se introducen gustosamente en la vida mundana para hacerse adular por las duquesas. La oposición entre colegas y compañeros se descompone en escritores y periodistas, maestros y profesores (Liceos y Facultades). Esta última categoría se divide a su vez según las diferentes disciplinas. Si ahora reunimos lo que previamente diferenciamos, podemos utilizar criterios más amplios. Hay que distinguir a los “creadores” de los “simples transmisores”, o se puede distinguir, por último, entre quienes se identifican con la derecha (“herederos”) y quienes lo hacen con la izquierda (“becarios”).

El medio intelectual se presenta entonces con toda su complejidad, de la cual sólo quisiera señalar aquí tres rasgos. En primer lugar, ninguna ideología ejerce en él una verdadera hegemonía. En segundo lugar, el debate ideológico no invade toda la actividad intelectual. Por último, los periodistas o publicistas, quienes, como diríamos ahora, controlan los medios masivos de comunicación, no dominan las otras categorías de intelectuales: los “docentes”, por un lado, y los escritores por otro, que además permanecen claramente diferenciados entre sí.

⁵⁷ “Todo escritor se nutre de los privilegios” (Alain).

CONSERVADORES Y REACCIONARIOS: LA CUESTIÓN DEL AUTORITARISMO

El análisis que acabo de presentar suscita una dificultad esencial. ¿Acaso habré exagerado el carácter consensual del debate ideológico entre herederos y becarios? Ahí está la gente formada, aunque no en las mismas instituciones escolares y universitarias, sí al menos, sin saberlo siquiera, dentro de una misma tradición cultural. Aunque es verdad que el debate se refiere a las modalidades de una incorporación más o menos rápida y más o menos extensa; el acuerdo es negociable, si no explícita, al menos implícitamente, por medio de procedimientos gradualistas e incrementa- listas. Por lo demás, en estos términos se obtuvo una muy relativa demo- cratización de la enseñanza secundaria al principio de los años treinta: las cuotas escolares se suprimieron inicialmente para la clase de sexto nivel* y la exención se extendió a todas las clases del ciclo secundario.

Existe pues un gradualismo, un “transformismo” a la francesa, y entre las tesis sobre la sociedad bloqueada, una de las que me parecen más frágiles es la idea de que ninguna reforma se lleva a cabo en Francia sin crisis ni sacudida violenta. Lo cierto es que ese “transformismo” viene acompañado por un aumento de las atribuciones del Estado. Sobre las universidades surgidas de la “Revolución” de 1968 las autoridades centra- les ejercen un control mucho mayor del que nunca ejercieran sobre las antiguas facultades, y si en lugar de interesarnos en el *desencadena- miento* del proceso nos interesamos en sus *resultados*, nos sorprenderá el acierto de la observación de Tocqueville “sobre el despotismo inmenso y tutelar”, que progresa al mismo ritmo que los servicios públicos. El caso de la instrucción lo demuestra de modo más que suficiente. En efecto, el Estado se ha hecho cargo de este servicio y lo ha manejado lo más direc- tamente posible, fortaleciendo así la hegemonía de las ideologías solida- ristas.

Según Thibaudet,⁵⁸ “lo económico está a la derecha, en la medida (...) en que lo económico consiste en la producción (...) no controlada por lo político. Sobre la producción, la productividad y sus progresos, los here- deros —tanto Maurras como Barrès— no tienen ideas más modernas que Alain. Para unos y otros, la economía (a la que los ideólogos de esa época no consagraban una reflexión muy atenta) es ante todo un conjunto de limitaciones de las que es peligroso intentar liberarse. Pero lo que dis- tingue a la Izquierda de la Derecha, respecto al problema económico, es que los radicales (quienes a diferencia de los socialistas creen en las vir- tudes de la empresa privada) otorgan su confianza a una especie de so- cialismo de repartición. Lo que está a la izquierda no es ni la producción ni el consumo, “es la repartición”.⁵⁹ Un solidarismo más o menos gradual

* Las clases del ciclo secundario francés van del sexto nivel —el más elemental—, al primer nivel, que corresponde a las clases más avanzadas. (N. del T.)

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 172.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 175.

pretende mediante una combinación de medios administrativos y reglamentarios, más que propiamente económicos (por ejemplo, mediante una adecuada política de educación: la Escuela única, cara a Edward Herriot), repartir mejor entre los individuos las oportunidades de promoción y "humanizar" las condiciones de la competencia social en la medida en que ese solidarismo acepte la vieja proposición [de Prudhomme, según la cual "sólo se puede repartir lo que ya se ha producido". El solidarismo legitima cierto volumen de gastos, pero acepta, por una especie de concesión al principio de realidad, "los imperativos de la producción" con el fin de evitar que los generosos radicales se topen de narices con "el muro de dinero". Por ello, Albert Thibaudet encuentra en la alternancia entre Herriot y Poincaré, así como en su reunión dentro de un ministerio de unidad nacional, una regla no escrita del *consenso* político de los años veinte.

Sin embargo, ese *consenso* político, además de sus dificultades propias, no compromete a los ideólogos, suspicaces ante tales acuerdos. Lo que falta en la política francesa no es la práctica, el compromiso, sino su legitimación. Por ello, incluso cuando la práctica política no es demasiado irrazonable, el debate ideológico sigue siendo para nosotros sorprendentemente apasionado. De esto resulta una disparidad muy característica que repercute tanto sobre la calidad de las decisiones propiamente políticas como sobre los procesos de legitimación en el plano de la sociedad en su conjunto.

Por el momento sólo insistiremos en que esta disparidad produce un efecto de *ideologización* en el pensamiento político, cuyo sentido y origen trataremos de encontrar. Podemos partir de una pregunta difícil, pero capital: ¿Por qué tantos "herederos", en lugar de pensar y comportarse como *conservadores*, piensan y se comportan como *reaccionarios*? La diferencia que yo establezco entre ambos términos es que los primeros aceptan las instituciones políticas fundadas en el gobierno de la mayoría, en tanto que los segundos consideran, como Maurras, que la ruptura total con los principios democráticos e individualistas es un requisito previo indispensable. Para él, el "espíritu de examen", aplicado fuera de los campos deslindados de manera muy restrictiva, en los cuales puede aplicarse sin prejuicio, produce en el orden político una dispersión ruinosa. La ambición del que quiere enriquecerse o "ascender" solo, despreciando la solidaridad natural de la familia indirecta, agrava la competencia social, disuelve las costumbres y despierta las ambiciones y las vanidades.

La ideología de los "herederos" es pues, en primer lugar, una *reacción* contra el individualismo. Muchos "herederos" —no todos, desde luego, pero sí los más decididos, y los más agresivos, si se quiere— se consideran a sí mismos "reaccionarios". Este término no sólo implica para mí la marcha hacia atrás, la regresión deliberada, eventualmente represiva y violenta, hacia la sociedad del Antiguo Régimen, con sus estratos y sus estados, a la cual los reaccionarios atribuyen la capacidad de enmarcar al individuo metiéndolo en una faja de disciplina y protección. En mi opinión, la Reacción se caracteriza por considerar a los objetos de la pasión política

como obstáculos y amenazas impuestos por el enemigo, *contra* los cuales debemos protegernos antes que nada. Para los "filósofos", las "pasiones generales y dominantes" eran primarias y positivas. En último término, el filósofo de la Ilustración no percibe ninguna distancia entre el ideal y su realización. Según él, depende de nosotros, de nuestra capacidad contractual, y sólo de ella, el constituir en todo momento una sociedad de ciudadanos libres e iguales. La pasión del "heredero" es muy diferente. No es una pasión *por*, sino una pasión *contra*, que tiene como blanco a quienes han destruido el antiguo orden, o que amenazan lo que de él subsiste. Maurras lo dice muy bien: es una pasión *contrarrevolucionaria*.

Sin embargo, ninguna ideología consiste en pasiones exclusivamente negativas o exclusivamente positivas. Asimismo, un sistema de creencias incluye afirmaciones y negaciones. No sólo está lo que yo creo; también está lo que no creo. Cabe incluso distinguir al menos dos acepciones cuando se dice "No creo". La primera acepción es escéptica: "No estoy seguro". La segunda acepción corresponde a la negación: "Estoy seguro de que eso no es, o de que no es como tú dices." *Credo non*. Las vaguedades y las trivialidades justifican para Maurras el "*credo non*." El igualitarismo no es, según él, únicamente una proposición dudosa, sino una proposición falsa. Empero, pese a ser manifiestamente falsa, es afirmada insistentemente y vehementemente. En consecuencia no puedo considerarla como un simple error. Se trata de una mentira al servicio de intereses inconfesables, de una impostura. Tal es en apariencia la esencia de la política según Maurras.

Sin embargo, una ideología, por negativa que sea no está constituida exclusivamente por "pasiones en contra" y por "creencias negativas". Tiene también su lado afirmativo. Es importante ver claramente la relación entre lo negativo y lo positivo de la ideología. Así, los "herederos" rechazan el individualismo y reaccionan negativamente ante las pasiones libertarias e igualitarias. De manera correlativa, tienden a afirmar categóricamente los valores de unidad y de cohesión. No obstante, la solidaridad con la que sueñan es más bien de tipo "mecánico" (tradicional) que de tipo "orgánico" (moderno). Dado que los "herederos" son anti individualistas, condenan la primacía del cálculo utilitario y lo que Maurras denominaba libre examen.

La solidaridad con la que sueñan no es pues la interdependencia de actores que buscan llevar al máximo sus ventajas individuales, cualquiera sea la naturaleza de éstas. Propugnan una solidaridad de identificación al tratar de mantener o reforzar la participación de todos en una tradición cultural común. Naturalmente, las formas de esta participación son variables y graduadas según la posición jerárquica de los participantes. Empero, es obligación de todos sentirse, cada uno en su lugar, miembros de una misma *comunidad*.

Es necesario preguntarse por qué la "sociedad cerrada" y la solidaridad "mecánica" del tipo de Durkheim toman con los ideólogos "herederos" la forma de agrupación nacional. Existen para ello razones históricas propias de Francia. En Alemania, la *Gemeinschaft* está muy lejos de encarnarse

en el *Estado* de Bismarck, construcción demasiado reciente y demasiado artificial para beneficiarse gracias a una identificación completa con todas las aspiraciones complejas y confusas de la *nación* alemana. ¿Por qué son nacionalistas los “herederos” en la Francia de finales del siglo XIX? No hay duda de que la idea de nación posee en Francia ciertos atributos muy originales, cuya singularidad se ve reforzada por la coyuntura de los años 1870-1914. En primer término, la nación francesa constituye el encuentro y la fecundación mutua de un proyecto político y de una tradición cultural. La fusión de estos dos aspectos fue además sumamente facilitada en el momento en que la amenaza política —tanto la exterior como la interior— sobre el Estado se presentó como una amenaza a la integridad cultural misma. La derrota de 1870, y luego la perpetuación y el agravamiento de la rivalidad francoalemana, refuerzan el sentimiento de inseguridad experimentado por los “herederos” a causa de la presión de los “becarios” y su ideología.

¿Se valora a la “comunidad” nacional en sí misma y por sí misma, o con base en la protección que se supone debe dar al individuo? Maurras tiende más bien, a la manera de Hobbes, a presentar la obediencia y la sumisión como una especie de póliza de seguro mediante la cual nos protegemos tanto contra los peligros de una competencia sin reglas como contra la anomia y el desenfreno “románticos”. Barrès, por su lado, insiste más bien en las satisfacciones intrínsecas, de naturaleza estética en particular, que obtenemos de nuestra adhesión a los valores encarnados en el simbolismo de la Tierra y de los Muertos.

Por lo que respecta a la diferencia de estructura entre la ideología de los “becarios” y la de los “herederos”, se relaciona con la manera como se hallan jerarquizadas en cada una de ellas las pasiones positivas y negativas, y con la manera como en uno y otro caso las pasiones negativas son controladas mediante lo que denominaré la función reactiva. Calificaremos la ideología de los “herederos” como *autoritaria* para subrayar que ante la amenaza real o imaginaria del “Extranjero” y del “Enemigo Interno”, *reaccionan* alentando los sentimientos de solidaridad para *reprimir* las tentativas individualistas y para *censurar* la expresión de pasiones libertarias e igualitarias consideradas disgregantes. Por lo contrario, lo primero en la ideología individualista (en el sentido de Tocqueville) es la promoción de las pasiones de libertad e igualdad, que implica un menor aprecio a las solidaridades comunitarias. No hay que exagerar, sin embargo, la diferencia estructural entre las dos ideologías. En efecto, también la ideología individualista puede desarrollar una especie de formación reactiva cuando se ve expuesta a amenazas insostenibles. Alain, por ejemplo, habla de los “importantes”, que para él son sospechosos de perseguir culpables designios opresivos al intentar sustraerse al control de los elegidos. En Sartre encontramos el mismo proceso proyectivo y reactivo. Por eso existe un autoritarismo de izquierda con su demonología y sus ángeles exterminadores. Pero por el momento el autoritarismo aparece como una característica del pensamiento de Derecha y de la ideología de los “herederos”.

EL CASO CON "O" MAYÚSCULA

El caso Dreyfus dio pie para que la ideología reaccionaria adoptara la conformación que conservó hasta 1945. Muchos de los elementos que intervienen en la composición de esta ideología proceden de una elaboración anterior al caso Dreyfus. Joseph de Maistre y Bonald, mucho antes que Maurras, habían denunciado los "principios inmortales" como origen de la desintegración francesa. Si en la actitud reaccionaria se reconoce la "creencia dogmática" de que es necesario un enfrentamiento con las fuerzas del Mal (seguido de una represión prolongada) para purgar y depurar nuestra sociedad corrompida antes de restaurar el orden tradicional de los estratos y de los estados, lo cierto es que esta actitud es asumida por los sectores más radicales de la Derecha Francesa con una nitidez y un rigor variables, según los momentos, durante todo el siglo XIX. La novedad aportada por el caso Dreyfus es a la vez una sistematización y una activación excepcional de esta actitud, cuyo aspecto agresivamente reactivo se afirma con una fuerza incomparable.

El caso Dreyfus evoca en muchos aspectos el famoso caso Calas, en el que se distinguió Voltaire. Se comete un error judicial en perjuicio de un miembro de una minoría religiosa y étnica. Las autoridades responsables del error se obstinan y ponen todo tipo de obstáculos a la revisión del proceso. Se encarnizan contra quienes atacan su decisión, desacreditándolos y acusándolos de subversivos, o incluso de traidores. Llevan así hasta el extremo una estrategia de dramatización; y en lugar de permitir una discusión a fondo del expediente, pretenden darle el carpetazo. Para cubrirse, confunden deliberadamente sus prejuicios con los intereses más respetables y los principios más sagrados. Inevitablemente, el debate sale de la sala de audiencias y se lleva a la plaza pública. Ya no se discute el error que originó todo, sino que el caso se convierte en un enfrentamiento declarado entre principios irreconciliables.

Para llevar un poco más lejos el análisis del Caso hay que prestar atención a un aspecto que, en mi opinión, no ha sido suficientemente tratado. Es cierto que Dreyfus es judío y que el antisemitismo explica en gran medida por qué el error del que fue víctima se cometió con un ánimo tan ligero, y por qué, una vez cometida la injusticia, se requirió tanto tiempo y tantos esfuerzos para repararla. Pero hay algo más en el encarnizamiento de los antidreyfusistas, que por lo demás es inseparable de su antisemitismo. Se trata, en mi opinión, de la negativa a aceptar la universalidad de la ley y la igualdad de todos los que se hallan sujetos a ella. El antisemitismo se alimenta de múltiples fuentes. Pero no se odia al judío solamente porque en las sociedades tradicionales haya sido relegado por mucho tiempo a ciertos empleos despreciables y sospechosos. No se le odia sólo por las diferencias características de la cultura mosaica, que en los países cristianos distinguen al judío como perteneciente al pueblo de los asesinos de Jesús. Leyendo a Drumont* se ve claramente que la

* Teórico francés del antisemitismo (1844-1917). Publicó en 1886 un libro titulado *La Francia judía* y fundó un diario de inspiración nacionalista y antisemita en 1892, llamado *La Libre Parole*. (N. del T.)

modernización misma de la comunidad judía la convierte en una amenaza para los partidarios de la *Gemeinschaft*. El universalismo de la tradición judía, las afinidades entre ciertos valores de esta tradición y los de la Francia republicana, así como la presencia de muchos judíos en torno a los jefes republicanos, como Gambetta, contribuyen a hacer del judío el símbolo del desarraigado y a designarlo como un cuerpo extranjero en la sociedad cerrada. El antisemitismo no es pues únicamente una reacción contra un grupo étnico determinado. Es también una reacción agresiva y defensiva contra el ideal individualista de la ideología republicana, asociada al resentimiento suscitado por el ascenso de la comunidad judía en la sociedad francesa. Así pues, para los adversarios de Dreyfus resulta terriblemente escandaloso el hecho de que algunos escritorzuelos, en nombre de principios abstractos, defiendan a un judío contra un tribunal militar. La pretensión de esos intelectuales de obligar a instituciones tutelares a respetar valores como la verdad y la justicia es a la vez odiosa y criminal. Estos “desfacedores de entuertos” no pueden ser más que aliados objetivos del Enemigo, tanto del exterior como del interior.

“No quiero volver” —dice Charles Maurras—⁶⁰ “al viejo debate sobre la inocencia o culpabilidad (...). Si *por casualidad*⁶¹ Dreyfus fuera inocente, habría que nombrarlo Mariscal de Francia, pero fusilar a una docena de sus defensores por los tres daños ocasionados: a Francia, a la Paz y a la Razón”. Así, inmediatamente después de haber anunciado su negativa a pronunciarse sobre la culpabilidad de Dreyfus, Maurras deja entrever que la considera probable. Dreyfus es culpable *porque* “la revuelta judía y las campañas contra el ejército”⁶² no podían sino debilitar nuestra defensa nacional. Unos treinta años después del Caso, Maurras escribe: “Cientos de millares de franceses han vertido arroyos de sangre desde el río Mosela hasta el Vardar *como consecuencia muy directa y muy perfecta*⁶³ de todo aquello que el caso Dreyfus trajo consigo: en lo moral, el odio al espíritu militar; y en lo material un desarme que atrae la guerra como el imán al hierro.”⁶⁴

Las consecuencias del Caso Dreyfus son “la dispersión del Estado mayor en 1899 y 1900; la reducción metódica, durante trece años enteros (1899-1912) de los créditos de material para el presupuesto de guerra; y la destrucción de la Oficina de Informaciones”.⁶⁵ ¿Fueron estas “consecuencias” deseadas por los partidarios de Dreyfus? ¿Constituían efectos inesperados? Si se adopta la segunda hipótesis hay que deplorar la ligereza de los “desfacedores de entuertos” defensores de la verdad y la justicia. De comprobarse la primera hipótesis, habría que acusarlos de traición. La serie de consecuencias enumeradas por Maurras en 1932 resulta del

⁶⁰ Charles Maurras, *Au signe de Flore, la fondation de l'action française (1898-1900)* [Bajo el signo de Flora, la fundación de la Acción Francesa (1898-1900)] (Paris: Bernard Grasset, 1933), p. 71.

⁶¹ Las cursivas son mías

⁶² Ch. Maurras, *op. cit.*, p. 73.

⁶³ De nuevo soy yo quien subraya, F. B.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 72.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 83.

sofisma *post hoc, ergo propter hoc*.^{*} Cabe incluso preguntar a Maurras si la extrema dramatización a la que él mismo y sus amigos recurrieron para impedir la revisión —literalmente a cualquier precio y a todo trance— no inflamó aún más lo que él denomina “la revuelta judía”, y si no exacerbó las pasiones antimilitares de aquellos a quienes una siniestra experiencia había convencido de que, para obtener la reparación de una injusticia, había que pasar primero sobre los cuerpos de fanáticos estúpidos y rencorosos.

Supongamos que las cosas hayan sucedido, según el testimonio de Léon Blum,⁶⁶ como los revisionistas, y en particular Lucien Herr, lo deseaban y preveían. Imaginemos que ante la posibilidad —atestiguada por indicios perturbadores— de que el autor del documento no sea Dreyfus sino Entekhazy,^{**} el gobierno hubiera decidido prudentemente hacer una revisión: “¡Qué generoso clamor se habría elevado entonces de la Francia entera! ¡Los jueces de Dreyfus y sus camaradas habrían sido los primeros en confesar sus faltas y su remordimiento!” En todo caso, como el honor del ejército no se hallaba aún en juego ni comprometido, la reapertura del expediente Dreyfus por instrucciones del ministro de justicia hubiera podido constituir una retirada honorable que no acarrearía para el Estado Mayor ningún lamentable deshonor. Semejante conducta estaría inspirada por motivos muy diferentes de los que movían a los intelectualoides defensores de la verdad y la justicia hubiere sido conforme a la sabia máxima de que se deben salvar los muebles y no aceptar al principio del juego una asimetría demasiado fuerte entre los riesgos y las apuestas. El mismo Maurras explica muy bien “la inconveniencia de quemar una ciudad para cocer un huevo”.⁶⁷ Idea prudente y realista a grandes rasgos conforme con la que Max Weber llamará la ética de la responsabilidad. Pero, ¿concuere da con los furibundos vituperios que Maurras lanza indistintamente contra todos los partidarios de Dreyfus? De hecho, Maurras olvida, en lo que a él le atañe, los sabios preceptos cuyo desprecio reprocha a sus adversarios. Está listo, tanto como aquellos cuya inextinguible pasión justiciera denuncia, a quemar una ciudad para cocer un huevo. Para justificar su dramática toma de partido, Maurras se ve, por así decir, obligado a suponer que sus adversarios son canallas o idiotas, o mejor aún, ambas cosas: todos los que piden la revisión no pueden hacerlo sino por malas razones. Aunque no toda la canalla es partidaria de Dreyfus, todos sus partidarios sí son canallas.⁶⁸ “Los simulacros judíos de la Ciencia o de la Justicia”, con cuya autoridad falaz se cubren esos impostores, no son más que trampas para bobos.

El último término de este salto hacia adelante se alcanza cuando Maurras escribe: “*Todo sucede* como si el gobierno de Londres, reloj en mano,

* Después de ello y, por lo tanto, a causa de ello. (N. del T.)

⁶⁶ León Blum, *Souvenirs sur l’Affaire* [Recuerdos sobre el caso] (París: Gallimard, 1935), p. 13.

^{**} Verdadero culpable en el “Caso Dreyfus”. (N. del T.)

⁶⁷ Ch. Maurras, *op. cit.*, p. 95.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 88.

hubiera maquinado esta coincidencia entre nuestro éxito en África y nuestra impotencia en París, que tan entera satisfacción proporcionó a los ingleses.” Según esto, la agitación revisionista *podría muy bien* ser una maquinación de los ingleses, quienes para romper el avance de la columna Marchand en África central y oriental habrían cortado los tendones a nuestro Estado Mayor. El argumento no es muy claro: ¿tiene cómplices franceses el complot extranjero? ¿Sobornó el *Intelligence Service* a los partidarios de Dreyfus? ¿O se contentaron los ingleses con sacar ventaja del debilitamiento ocasionado a nuestro alto mando por la agitación revisionista? En todo caso, si la mano extranjera maneja los hilos, hay que evitar llevar el caso a la plaza pública: “eso sería propio de un tonto de capirote.”⁶⁹

La tesis de la maquinación extranjera cumple varias funciones. No sólo permite desacreditar a Dreyfus y a los suyos por ser agentes del enemigo, o por lo menos ingenuos auxiliares de sus empresas, sino que también, esgrimiendo el secreto de la Defensa nacional, logra sustraerse a todo examen. Como “no se puede discutir sobre un proceso debatido a puertas cerradas cuando no se tiene el expediente”, y como sería criminal llevarlo a la plaza pública, todos aquellos que dudan de la culpabilidad de Dreyfus son traidores. Es decir que “Vuestra hija es muda porque no habla.”* El sofisma es aquí demasiado visible. Los partidarios de Dreyfus replicarían que es precisamente para poder debatir el Caso que hay que suprimir el secreto militar y aceptar la revisión. Pero como esta reapertura del expediente es precisamente lo que Maurras no quiere, es obligado a arremeter contra el “libre examen y la idolatría del sentido individual inaugurada por la Revolución y vulgarizada por el Romanticismo”.⁷⁰

Lo burdo de estos paralelismos nos lleva a plantearnos algunas preguntas sobre el sentido del autoritarismo de Maurras. Por un lado, Maurras repite las enseñanzas más prudentes de la sabiduría de las naciones: para cocer un huevo no es razonable incendiar la ciudad. Pero, a partir de esta máxima de prudencia, ¿cómo llega a una condena tan inflexible del “libre examen” en materia política? Sucede que la expresión elogiosa de “empirismo organizador” oculta una pasión furiosa que condena de manera inapelable los principios democráticos y a quienes los defienden. ¿Acaso este odio apasionado no predomina sobre el amor al orden que Maurras pretende defender o restaurar? Tal es la ambigüedad característica de todo autoritarismo, del que nunca se sabe si da prioridad al restablecimiento y consolidación del orden o si arremete en primer lugar contra quienes supuestamente lo amenazan, para castigarlos y exterminarlos. El dogmatismo autoritario es la mercancía encubierta por el pabellón del relativismo y del empirismo.

La situación de los intelectualoides “defensores de la justicia y la verdad” es opuesta a la de Maurras. El problema para ellos es doble. Se trata,

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 71.

* Frase de la comedia de Molière *El médico a palos* que simboliza la perogrullada. (N. del T.)

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 76.

en primer lugar, de no dejar que su protesta decaiga en el plano de la gesticulación, de hacerla eficaz no sólo en el plano judicial, sino también en el plano político. En segundo lugar, se trata de prever y controlar las consecuencias de su intervención. El riesgo inherente a una política fundada en el absolutismo de la protesta es la posibilidad de terminar con un “yo no deseaba eso”, que es una confesión de irresponsabilidad. No es seguro que todos los jefes del grupo partidario de Dreyfus hayan medido bien ese riesgo. Parece probable que salvo algunos políticos que estimaron conveniente el Caso para sus propios asuntos, la acción en favor de Dreyfus —que según Péguy se puede llamar el primer dreyfusianismo— es un movimiento primario y positivo *por* la defensa de ciertos valores, y no un movimiento agresivo y regresivo *contra* la institución militar. Por lo demás, esto lo reconoce el mismo Maurras: “Antes del caso Dreyfus todas las maniobras de propaganda antimilitarista habían fracasado, porque el país había conservado el sentimiento de la necesidad de una defensa permanente contra Alemania. Todos estaban ‘unidos en eso’.”⁷¹ El antimilitarismo se verá sin duda muy reforzado por el caso Dreyfus, pero no fue un complot urdido por los antimilitaristas para abatir el Estado Mayor. Péguy insiste en la generosidad y la fuerza del movimiento en sus comienzos. Se puede citar también el testimonio de Roger Martin du Gard en *Jean Barois* para resaltar el carácter primario de la acción en favor de Dreyfus. En los cruzados del primer dreyfusismo, se trata de una acción por convicción, junto con un sentimiento de intensa certeza subjetiva.

¿Qué valores son objeto de esa adhesión ardiente y espontánea? La justicia y la verdad. En un texto anterior al Caso, Jules Lagneau⁷² habla de “hacer de la justicia la ocasión de la caridad”. Nos presenta como “la Iglesia del Espíritu” al grupo que se propone formar junto con sus amigos y discípulos. Léon Blum, por su parte, escribe⁷³ a propósito del movimiento revisionista: “Me asomaba a los debates como el sabio al crisol de un experimento.” Habla asimismo de “esa marcha de la verdad que va avanzando paso a paso, y de repente gana una ventaja imprevista y decisiva”. Se trata de metáforas, desde luego, pero me parece que expresan bien dos convicciones. En primer lugar, todo hombre tiene la estricta obligación de intentar descubrir la realidad de los hechos sin disimular nada, sin alterar nada de lo ya establecido o probado. Por ello el recurso a expedientes secretos desacredita a quienes se ven limitados a emplear tales procedimientos para sostener sus acusaciones. La segunda acusación de Léon Blum es que la verdad acaba siempre por salir del pozo. Este sentimiento de una concordancia necesaria entre la Razón y la Historia es lo que él describe en el texto donde evoca sus sentimientos, al enterarse de la confesión del coronel Henry, obligado a admitir que fue él mismo

⁷¹ Ch. Maurras, *op. cit.*, p. 64.

⁷² Jules Lagneau, “*Simple notes (24 mai 1892)*” [*Simple notes (24 de mayo de 1892)*], recopiladas por la Asociación de Amigos de Alain y de Jules Lagneau, *Bulletin*, núm. 48, junio de 1979, p. 4.

⁷³ Léon Blum, *op. cit.*, p. 140-141.

quien fabricó el documento sobre el cual se apoyaron los jueces militares para condenar a Dreyfus: "No me invadía la emoción dramática del suceso policíaco (. . .). Nada de eso; la alegría inmensa, infinita, que parecía fluir sobre mí, brotaba de mi razón."⁷⁴

Falta explicar cómo la Verdad logró abrirse camino para aparecer por fin a plena luz. Fue mediante una serie de *provocaciones* como los partidarios de Dreyfus consiguieron vencer a quienes rechazaban la revisión. Esas provocaciones como el *Yo acuso* de Zola, buscaban deliberadamente el escándalo. Al desalojar a un adversario parapetado tras sus expedientes secretos, se le forzaba a descubrirse, obligándolo a discutir. Bastaba entonces hallar el defecto en la coraza para hacer aparecer la impostura. Esto es lo que Jaurès logra al obligar al ministro de guerra a convocar a Henry y a someter a examen los famosos documentos secretos. Pero, ¿acaso la dialéctica de la Razón y de la Historia funciona siempre tan bien como lo describe Léon Blum a propósito del Caso? ¿Basta tener razón para que la Historia nos dé la razón?

⁷⁴ Léon Blum, *op. cit.*, p. 163-164.

EL EXISTENCIALO-MARXISMO

COMPROMISO Y MALA FE

“Después de esto ya nada será como antes.” A primera vista, este clisé periodístico se aplica al profundo traumatismo que estremece a la sociedad francesa entre el comienzo y el fin de la Segunda Guerra Mundial. En 1940, en un poco más de un mes, nuestro ejército sufre una derrota aterradora, una de las más ignominiosas de su historia. En Vichy la República transmite sus poderes al “Estado francés”. Una derrota tan aplastante no podía dejar en tela de juicio el compromiso —la “síntesis republicana”— bajo el cual vivía el país más o menos bien desde 1870. Y sin embargo, según otro proverbio, “cuantos más cambios, menos modificaciones”.

La primera causa que aparece cuando se busca explicar la estabilidad del duopolio “herederos”-“becarios”, es antes que nada la *congruencia* entre las ideologías enfrentadas y las instituciones primarias: los “becarios” se convertían en los heraldos de la “República de los profesores”; los “herederos”, en los del sable y el agua bendita. Esta congruencia está reforzada por una convivencia generalizada entre los intelectuales de ambos bandos. Dos de los personajes de Anatole France, el abate Lantaigne, director del Gran Seminario, y el señor Lucien Bergeret, profesor titular de literatura latina en la Facultad de Filosofía y Letras, en el momento álgido del caso Dreyfus continúan encontrándose bajo “el olmo del Paseo”^{*} para disertar sobre los principios generales de la organización política. De este modo, el debate ideológico conserva un clima de connivencia y civilidad. Sus declaraciones son aún más notables por el hecho de que el abate Lantaigne y el profesor Bergeret no son “zombies”. Son personalidades que mantienen cierta congruencia entre sus funciones y sus discursos.

Cuando hablo de congruencia quiero decir que el debate ideológico no pertenece para ellos al orden de lo meramente imaginario. Los mensajes y las consignas de estos intelectuales, que son también personajes importantes en provincia, se conectan con las disposiciones y las expectativas de sus conciudadanos a través de una cadena de relevos institucionales. Ya cité la frase de Julien Benda sobre el caso Dreyfus, que le parecía al autor de *La trahison des clercs* [La traición de los intelectuales] el modelo sobre el que debía ser organizada la participación de los intelectuales en el debate político. Con respecto a esto se puede tener una opinión diferente de la de

* Título de la novela de Anatole France donde aparecen esos dos personajes mencionados. (N. de la T.)

Benda, y pensar como Péguy que bajo la *mística* de la justicia se disimulaba una *política* directamente jacobina de conquista del Estado o, más prosaicamente, un hambre de ocupar “los lugares, todos los lugares, e inmediatamente”. A pesar de todo, los intelectuales que hicieron peticiones en favor de Dreyfus y obtuvieron que el juicio condenatorio fuese revisado, tuvieron el sentimiento de haber contribuido, cada uno desde su lugar, a la reparación de una injusticia y de haber facilitado el advenimiento de la República que deseaban. Los intelectuales de la época dreyfusista no constituían de ninguna manera una *vaga intelligentsia* flotando sobre las aguas. “Durante varios meses, el más insignificante profesor de colegio, o el peor pagado de los pasantes (...) había influido sobre los destinos generales del país. Por el solo hecho de que daba su débil y pobre nombre a la lista que circulaba (...) el pobre universitario de Coulommiers o de Sистерon se apoyaba con un peso moral y material relativamente fuerte sobre los destinos de Francia y del mundo”.¹ Esto dio como resultado, lo cual aflige a Péguy, entre dichos intelectuales a “un cierto gusto por el poder, la autoridad, el mando”. Pero esta degradación de la *mística* en política, en la cual Péguy ve el pecado mortal del combismo y de los partidarios de Jaurès, es también la condición para un enraizamiento de los intelectuales en el humus de los “comités” sobre el que florece “el idealista de provincia”.

¿Desapareció esta relativa congruencia entre el papel del intelectual y su discurso después de 1945? Esta pregunta incluye varias más. En primer lugar, los años que siguen inmediatamente a la Segunda Guerra están marcados por una gran efervescencia ideológica. Se produce un relevo de los viejos equipos en provecho de aquellos a quienes en aquel entonces se llama “existencialistas”. Al mismo tiempo que se lleva a cabo este relevo, la Derecha es arrumbada. Los ideólogos conservadores son descalificados, incluso si política y socialmente los “herederos” siguen colocados en sus lugares. El terreno es completamente ocupado por el intelectual de izquierda (el existencialo-marxista) cuyo héroe epónimo es Sartre, quien representa para el existencialo-marxista lo que Voltaire representaba para la “filosofía”. Hay que decir, por otra parte, que no representa todo el existencialismo, así como Voltaire no representaba toda la “filosofía”. También sería tan falso decir que entre 1945 y 1960 todos los intelectuales eran sartreanos, como decir que entre 1760 y 1780 todo el que pensaba en Francia era volteriano. En primer lugar, no confundamos intelectuales, ideólogos y artistas creadores. Gran cantidad de los escritores más prestigiosos en 1945 no fueron ni marxistas ni existencialistas. Ni Mauriac, ni Morand, ni Malraux, ni Montherlant, ni Jouhandeau deben nada al existencialismo. El mismo Camus cuyo nombre está tan a menudo asociado al de Sartre en 1945, protesta diciendo que no es existencialista. Además, aun en las horas más gloriosas de su pontificado, el filósofo de *El ser y la nada* es tratado sin miramientos. Por ejemplo, Jacques Laurent se pregunta si Jean

¹ Charles Péguy, *Obras en prosa (1898-1908)* [Obras en prosa] (París: La Pléiade, 1959), p. 1261.

Paul (Sartre) no era un novelista “de tesis” por lo menos tan mediocre como Paul (Bourget) mismo. *Le Parisienne*, revista impertinente, se burlaba del galimatías existencialo-marxista y denunciaba la intolerancia y la impostura del Resistencialismo. El “compromiso” político de Sartre era sometido a la crítica sin piedad por Raymond Aron. Pero no había nada que hacer: el existencialo-marxismo se respiraba en el aire.

TOLERANCIA Y CONFORMISMO EN UN RÉGIMEN PLURALISTA

Entre 1750 y la Revolución, los “filósofos” fueron los beneficiarios de un monopolio. Una situación comparable se repite después de la Segunda Guerra en beneficio de los existencialo-marxistas. Con una pequeña diferencia: los “filósofos” y los enciclopedistas vivían en una sociedad en que la laicización del Poder Temporal era todavía incompleta y el Trono estaba aún apoyado en el Altar. La Francia de 1945 es una sociedad laica y pluralista —incluso si el ascenso de una “religión secular” como el marxismo, y las acciones emprendidas por el Partido Comunista, ponen en peligro ese pluralismo liberal. El monopolio ideológico del que se beneficia el existencialo-marxismo es más singular en la medida en que se ejerce en una sociedad políticamente dividida donde los monopolizadores sólo disponen de medios limitados para asegurar su dominio. Reconozcamos que cuando hablamos de monopolio o de duopolio en materia intelectual o ideológica, lo hacemos de manera metafórica. Evidentemente, la producción intelectual no es obra de un solo intelectual. Al fin y al cabo, Sartre es tal vez la figura rectora de una escuela, pero la dominación que ejerce sobre el mercado está lejos de ser completa. Además, su escuela dista mucho de estar unificada.

Lo que llamo monopolio ideológico tal vez sería mejor llamarlo, siguiendo a Gramsci, *hegemonía*. Desafortunadamente ese término marca, a mi modo de ver, lo que constituye uno de los aspectos más singulares de la situación ideológica en la Francia de post-guerra. Cuando Gramsci habla de hegemonía, se refiere a una situación en la que el “bloque en el poder” se apoya en una ideología coherente que legitima el dominio del mencionado “bloque” sobre la sociedad. Al hablar de hegemonía, Gramsci busca ponernos en guardia frente a los peligros de la toma del poder prematura hecha por un equipo o un partido, cuyos valores no son reconocidos todavía, o incluso son rechazados por una fracción más o menos importante, más o menos activa de la población. Sin embargo, este término de “hegemonía” —tan interesante para recordarnos los límites finalmente estrechos y dentro de los cuales son posibles el advenimiento y la consolidación de un poder revolucionario— encubre dos ambigüedades. En primer lugar, una ideología puede ser hegemónica sin ser coherente desde el punto de vista lógico; su eficacia política no garantiza su verdad, ni siquiera su fecundidad intelectual. En segundo lugar, una ideología puede ser *culturalmente* hegemónica sin serlo en el plano político.

Me parece que esta es la situación en Francia después de 1945. El existencialo-marxismo es una ideología que se fragmentó y cuyos elementos constitutivos no pueden ser reconciliados, o sólo pueden serlo

mediante una "mala conciencia" empeñada en engañarse a sí misma. Lo que me asombra en la Francia de 1945, es que se haya ejercido una especie de monopolio en beneficio del existencialo-marxismo, en un contexto social y político que finalmente estaba bastante poco en consonancia con esa ideología. En el capítulo anterior, traté de explicar por qué el duopolio "herederos"- "becarios" estaba en consonancia con la "síntesis republicana" y el compromiso concertado entre bambalinas entre los "republicanos de gobierno" y *ciertos* conservadores. Al examinar los elementos sociopolíticos concomitantes del monopolio ideológico que beneficia el existencialo-marxismo, percibiremos el carácter frágil y paradójico de esta relación.

Debo subrayar que se trata de un monopolio ideológico que no tiene nada que ver en nuestras sociedades pluralistas con el control estrecho que sobre los disidentes ejercen los partidos comunistas del Este, gracias a la censura, a la confiscación por parte de la burocracia de todos los medios de edición y publicación, a la delación, el chantaje, la privación de los medios de subsistencia, el Gulag. En nuestros países, el monopolio ideológico se presenta como una "posición dominante" que beneficia a un pensador o a una escuela de pensamiento en razón de la oportunidad de su mensaje y de su aceptación en un momento dado por un público determinado. Los que se benefician con esta posición dominante no son capaces, ni de hecho ni de derecho, de excluir permanentemente a todos sus competidores del mercado, pero pueden sacar un partido muy grande de la consagración o el reconocimiento del público. La ventaja de estos intelectuales se debe a todo tipo de causas: el mérito de un primer libro, la habilidad para explotarlo, y la complicidad con una crítica sobornada o subyugada. Para un "equipo" instalado en editoriales, revistas y periódicos es muy fuerte la tentación de cerrarles el acceso a los rivales e inflingirles todo tipo de discriminaciones disimuladas; y si nos atenemos a las metáforas económicas, hablaremos con respecto a esas prácticas de competencia imperfecta. Sin embargo, esos procedimientos, que pueden llegar hasta el establecimiento de una lista negra, sólo tienen una eficacia limitada, mientras subsista el pluralismo político.

Durante el periodo que sigue inmediatamente a la Liberación, se corrió el gran riesgo de que la censura llegara a institucionalizarse. No hago más que evocar la ley sobre la devolución de los bienes de prensa, que podía establecer una especie de monopolio en provecho de los "diarios surgidos de la Resistencia" y las pretensiones del CNE (Consejo Nacional de los Escritores), que no se contentó con "depurar" a los literatos perseguidos ante los tribunales por delitos de colaboración; sino que puso en el Index a los tibios y a los sospechosos. La mecánica de estas proscripciones es muy difícil de describir por su carácter disimulado. Además, era inevitable que los condenados al ostracismo gritaran muy fuerte para defenderse. En realidad, más que de censura, deberíamos hablar de conformismo. Creo que un país pluralista se caracteriza por dos rasgos. En primer lugar, se apoya en tabúes; considera chocante, y en consecuencia peligroso, evocar ciertos hechos o mencionar ciertos nombres. Ciertamente

número de personas vivas son tratadas como si ya estuvieran muertas, cierto número de muertos son tratados como si jamás hubieran vivido. Sin embargo, la amenaza más eficaz consiste en ampliar la categoría de los "apestados": todos aquellos que de una manera o de otra se designan a sí mismos como sospechosos. Por ejemplo, los que dicen que existen campos de concentración en la Unión Soviética (o todos los que condenaron el comportamiento del Partido comunista francés en 1931) son "traidores", "aliados *objetivos* del fascismo".

El conformismo de los años 1945-1950 fue esencialmente manipulado por el Partido Comunista, con una aprobación tácita burguesa que provenía de ciertos partidarios de De Gaulle. El Resistencialismo —"de la Resistencia a la Revolución"— para retomar el lema de la revista *Combat*, constituía un punto de convergencia natural donde podían encontrarse unos y otros, así como ciertos liberales de izquierda sin filiación precisa. La evocación de la Resistencia era particularmente ventajosa para el Partido comunista —"el Partido de los 75 mil fusilados"— y ponía término a todo recuerdo de su actitud después del pacto germano-soviético, permitiendo hacer resaltar que tales declaraciones salían directamente del cubo de desperdicios del enemigo.

El Resistencialismo era una síntesis provisionalmente exaltante, pero precaria y pobre. Sin duda existe una imaginaria, una simbología de la Resistencia, pero su contenido "doctrinal" es débil. No digo que el marxismo-leninismo tenga una gran coherencia, o una gran fecundidad intelectual, pero se puede fácilmente —y ésa es sin duda su mayor virtud— darle la forma de un catecismo. El marxismo, incluso si no es en absoluto una ciencia, es una visión del mundo. La Resistencia sólo es un episodio de nuestra historia nacional, en cuyo sentido los mismos protagonistas, a pesar de la fraternidad del combate, están muy lejos de convenir.

La gran fuerza del Resistencialismo era su compatibilidad con una cierta lectura jacobina del marxismo, juzgada en ese entonces "correcta" por el Partido Comunista. Las clases dirigentes están listas para traicionar al pueblo y para explotarlo. La clase obrera tiene vocación para hablar en nombre de todo el pueblo. La clase obrera es depositaria de las más puras tradiciones culturales de la nación. Las aspiraciones del Pueblo y las exigencias de la justicia son una sola y misma cosa: "El Pueblo siempre tiene la razón". Dividido, el Pueblo perece. Unido, triunfa. Organizado, el Pueblo (las masas, la clase obrera) es la vanguardia de la nación entera.

El Resistencialismo no era más que una ideología muy dependiente del contexto histórico en el que había nacido y cuyo porvenir político dependía finalmente de la estrategia del Partido Comunista. El Resistencialismo jugaba con cierto número de "pasiones generales": el odio al enemigo y a los "traidores", el deseo de una solidaridad activa cuya experiencia habían hecho los ex-resistentes en las células o en las organizaciones clandestinas. Pero, como ya hice notar, su debilidad incurable es su pobreza intelectual. De la derrota de 1940 el Resistencialismo sólo ofrecía una explicación por la corrupción y la traición de las élites. Fundamentalmente, y a diferencia del marxismo (que en su versión leninista, después

stalinista, recogida por el Partido Comunista francés, no solamente tiene su biblia, sus libros sagrados, sino también un cuerpo especializado de doctores de la Ley siempre preparados para hacer aceptar por los militantes y los propios intelectuales los más bruscos cambios de línea decididos por el Comité central), el Resistencialismo no traía consigo ninguna instancia propia, capaz de mediar entre sus componentes comunistas y no comunistas. De este modo, el Resistencialismo iba a disolverse muy pronto en un estado de ánimo, una esperanza frustrada, condenado a caer en lamentaciones, tanto más inexorablemente cuanto que las cuestiones relativas al comunismo, sus objetivos y sus métodos, desgarran más intensamente a la frágil comunidad de los resistentes.

En la medida en que degeneraba rápidamente en una sociedad de amigos de ex-combatientes, el Resistencialismo no lograba ejercer un control ideológico eficaz, ni siquiera imponer una censura durable. Sin embargo, contribuía a introducir en la vida ideológica un *sesgo* muy marcado. El término “sesgo” es empleado en dos sentidos. Como lo usan los psicólogos, designa una formulación tal que por la manera como una pregunta es planteada, el que contesta es encaminado a elegir una respuesta en lugar de la otra. El ejemplo extremo y caricaturesco del sesgo introducido por el encuestador sería: “¿se encuentra usted entre los imbéciles —o los criminales— que piensan que...?” Se puede también hablar de “sesgo” cuando nos referimos a la selección de los intereses, tanto los de los encuestadores como los de los encuestados. Cuando digo intereses me refiero tanto a las curiosidades, las orientaciones cognitivas o afectivas difusas, como a la investidura que se otorga a objetos cuya posesión o goce serían buscados metódicamente. Estos intereses se inscriben en un campo relativamente estrecho y arbitrariamente delimitado. No podemos interesarnos por todo, y sólo podemos justificar de manera muy imperfecta nuestro interés por un objeto y nuestra indiferencia por otro. Dicho en otras palabras, a menudo nuestros intereses son prejuicios.

Pienso que el conformismo puede definirse como un conjunto de sesgos no compensados. No dejo de lado el conjunto de los medios decididamente represivos como la censura, los campos, el Gulag que, en los regímenes totalitarios del tipo soviético, son considerados como capaces de asegurar la uniformidad ideológica. En las sociedades pluralistas el conformismo y el fariseísmo son los medios de control ideológico normales, así como en los países totalitarios lo son la censura y el campo de concentración. En efecto, entre nosotros los opositores están protegidos por normas jurídicas, costumbres y hábitos y también por una relación de fuerzas más o menos estable entre el gobierno y la oposición que, al delimitar los derechos y obligaciones de ambos, contribuye a delimitar el dominio de lo público y de lo privado. Finalmente la seguridad de cada ciudadano reposa sobre el hecho de que el gobierno no puede utilizar a su antojo contra sus adversarios todos los medios de coerción que podría ofrecerle su policía y su administración. Entonces, nuestra seguridad personal depende de una relación de fuerzas directamente política entre gobernantes y gobernados que, a su vez, afecta las relaciones entre las diver-

sas categorías de pretendientes y competidores. La tolerancia es sólo una forma más o menos estable de equilibrio en un régimen pluralista.

Esta concepción “realista” no es aplicable al dominio intelectual porque convierte a la tolerancia en una relación de fuerzas negociada. Además, deja de lado el problema de la indiferencia en materia ideológica y política. Ser tolerante frente a las opiniones y sentimientos del prójimo, que no comparto o, con mayor razón, que desapruuebo quiere decir que las considero indiferentes, o que no les atribuyo ningún efecto sobre mis propios intereses o sobre los intereses colectivos. Me resigno con mayor facilidad a dejarlo actuar o hablar, sin importar cuáles sean sus intenciones, si creo que no tiene los medios para atentar contra mi seguridad personal o contra la seguridad del Estado. Empero, una opinión peligrosa o subversiva no es lo mismo que una opinión falsa; por ello las teorías utilitaristas del *consensus* tienen tantas dificultades en fundar el civismo sobre la confianza en la buena voluntad del prójimo: ¿qué se debe hacer con los que faltan al civismo —incluso si tienen razón?

En el orden intelectual, la tolerancia no tiene el mismo sentido ni el mismo fundamento que en el orden político. La verdad no se descubre al término de una negociación o de un compromiso. No tolero la existencia de una teoría científica ante la que tengo resistencias de la misma manera que tolero un partido político al que no me afilio. La comunidad científica no se rige por normas de la misma naturaleza que la comunidad política. Los hombres de ciencia no se sienten obligados a los mismos miramientos que los políticos. Es cierto que cuando una comisión de expertos vota para decidir sobre los proyectos de investigadores que solicitan una beca o una subvención, practica el arte del compromiso como si fuera un comité gubernamental. Pero en ese caso los hombres de ciencia emiten juicios no con base en la verdad sino en la oportunidad. Cuando el proyecto esté terminado, los comisionados votarán una vez más. En ese momento tendrán que tomar decisiones sobre una renovación de la subvención; y para hacerlo tendrán que juzgar la adecuación entre la investigación tal como fue proyectada y la investigación realmente realizada. También tendrán que apreciar las “consecuencias” —las ganancias secundarias e inesperadas de la investigación. En pocas palabras, decidirán si les parece interesante, digna de ser continuada y alentada. Sin embargo, por el hecho de que los científicos pasen una buena parte de su tiempo como administradores de la ciencia, es decir, que se comporten como burócratas o políticos, no debemos sacar la conclusión de que lo que se juega para los hombres de ciencia sean únicamente asuntos vinculados con la estrategia y la política. Por otra parte, un científico que encara su investigación como un medio de promoverse a sí mismo y a sus amigos, se arriesga al desprestigio ante sus colegas, incluso si en otras ocasiones es inventivo y creador. Y si se desacredita de esta manera, al perder su prestigio perderá también su poder. Entre los hombres de ciencia la tolerancia no se reduce a un equilibrio de fuerzas, como la tolerancia entre partidos y facciones. Aunque por supuesto, toda investigación llevada adelante en un contexto institucional pluralista, por

el hecho de hacer competir a equipos que se disputan el control y la disponibilidad de recursos escasos en personal, equipos y créditos presupuestarios, y si además resulta compleja, lenta y costosa, entonces se presenta como un problema de organización e incluso de política organizacional. Sin embargo, además de la astucia que les aconseja cuidarse en sus actitudes, existe otra base, amén de la "relación de fuerzas", para la tolerancia mutua de los hombres de ciencia. Esa base es la estima mutua fundada en la práctica y el respeto de algunas reglas comunes, de una *deontología*.

La tolerancia científica se basa en un *reconocimiento* que a su vez está garantizado por la confraternidad. Esas garantías son frágiles, ilusorias o tal vez engañosas. A menudo el innovador es refrenado por los políticos de academia. Sin embargo, esta observación incuestionable debe valorarse por el reconocimiento de la importancia que tiene la deontología en las actividades de investigación. Lo que según Edward Shilis puede llamarse *civismo* (término que se aplica también fuera del orden político, como cuando se habla de "civismo candoroso y honesto") en el fondo es solamente una especie de desarme que debe reemplazar, por difícil que sea, a las actitudes agresivas que nos llevan a considerar la eliminación de nuestros competidores como una condición de nuestra sobrevivencia y nuestra seguridad. El civismo toma formas muy diferentes en el orden político y en el orden intelectual. En el segundo caso, es la coexistencia apacible con un adversario que se estima, incluso si no se está de acuerdo con él, porque respeta las mismas reglas que nosotros. En el primer caso, se trata de la conciencia de no poder eliminar al adversario, incluso si su presencia es importuna, molesta o peligrosa.

El civismo en materia ideológica es de naturaleza muy distinta de la de los dos casos que acabamos de mencionar. Efectivamente, la ideología no es una ciencia, y al menos en las sociedades pluralistas, no se identifica con el poder político. Apenas existe un código de buena conducta o una deontología cuando se trata de ideologías. Un hombre de ciencia no puede declarar cualquier cosa porque corre el riesgo de desacreditarse. Maurras puede calificar a León Blum de "chacal-camello-perro". Sin exponerse al desprecio de sus partidarios Sartre puede caer al nivel de André Wurmser* al escribir que "América está rabiosa", y perder su reputación de filósofo. Por otra parte, en un régimen pluralista, donde nadie tiene el control absoluto sobre los aparatos represivos, ninguna ideología, por dogmática que sea, llega a imponer completamente su dominación. Entre los efectos del adoctrinamiento ideológico debemos distinguir el conformismo que a menudo es resultado de la prudencia, de la adhesión que a veces acompaña a esa ideología. Cuando la ideología habla en nombre de valores con los que se compromete absolutamente, difama a algunos y ensalza a otros; al acusar a los "traidores", "canallas" y "ratas viscosas", la ideología contribuye a introducir en lugar del civismo una especie de guerra civil en el debate intelectual.

* *André Wurmser*: articulista de *L'Humanité*, diario oficial del partido comunista francés. (N. del T.)

Pero hay algo peor: cuando los ideólogos se condenan a sí mismos al “discurso doble” para refutar a sus detractores. La famosa frase “no desesperar a Billancourt”^{*} ilustra perfectamente esta situación: “yo sé tan bien como ustedes que el régimen stalinista es un abominable despotismo. Pero ustedes no tienen derecho a decirlo, porque lo que les importa no es la suerte de las víctimas de Stalin; lo que cuenta para ustedes es desacreditar el movimiento obrero. Nadie tiene derecho de hacer eso, y evitaré hablar de los crímenes de Stalin; si alguien los menciona, aunque sé que es cierto, diré que sólo un maldito mentiroso puede contar semejantes verdades”.

LAS PASIONES POLÍTICAS: INVARIANTES Y VARIANTES

Ante semejantes contorsiones, uno se ve obligado a preguntarse si el *homo ideologicus*, al igual que “el primitivo” de Lévy-Bruhl, no es insensible a las exigencias de la no contradicción, y para explicar esta insensibilidad, tanto más paradójica en la medida en que afecta a las mejores inteligencias sólo esporádicamente, uno siente la tentación de recurrir al argumento de la fuerza de las “pasiones generales y dominantes” a las cuales está sometido el ideólogo. Desgraciadamente, para decirlo en pocas palabras, esta explicación deja en la oscuridad el modo de operar de dichas pasiones.

Tocqueville comprendió muy bien la importancia de las “pasiones” libertarias e igualitarias en las ideologías de los países democráticos. Pero su análisis, incluso si no puede acusarse de un psicologismo sumario al estilo de Maurras o de Alain, debe ser enriquecido en algunos puntos esenciales. En primer lugar, para los “filósofos” franceses del siglo XVIII y los utilitaristas norteamericanos, la libertad y la igualdad son exigencias *naturales*. Por ser condiciones previas de toda organización social legítima, no tienen en sí mismas condiciones previas. Esta visión, inocente por decirlo así, totalmente típica de la Ilustración, es rechazada por los conservadores del siglo XIX, que pretenden juzgar al árbol por sus frutos: sin querer, los reformadores facilitaron el camino a los terroristas. En lugar de ser simple posición y afirmación de sí mismas y de sus objetos, las pasiones políticas se centran en objetos que son considerados como capaces de asegurar —o impedir— la realización de esas mismas pasiones. La pasión por el orden amenazado se transforma en una pasión en contra de aquellos que lo amenazan. La pasión *por* el estado natural se convierte en pasión *contra* toda organización social. O al revés: la crítica a una forma de sociedad particular desemboca en la utopía.

Entonces es necesario distinguir en las pasiones políticas las invariantes y las variantes. No avanzamos mucho si, a la manera de Alain o de Maurras, atribuimos a los hombres pasiones como la envidia, el miedo, la codicia o también el gusto por dominar o ser dominado. Puesto que entran

^{*} Traducción literal de: “ne pas désespérer Billancourt” que debe interpretarse como “no causar desesperación a la clase obrera”. Billancourt es un gran centro de fábricas automotrices (Renault) en el que el Partido Comunista tenía mucha influencia sobre los trabajadores. La frase fue utilizada contra los críticos del Partido Comunista. [N. del T.]

en combinación con otras, cada una de esas pasiones tiene la posibilidad de recibir sentidos diferentes. De este modo, en toda pasión política debemos distinguir una invariante y algunas variantes. La dificultad es doble: a menudo las invariantes sólo están implícitas, y el lazo entre las invariantes y las variantes —percibidas inmediatamente como datos— es en sí mismo algo extremadamente complejo.

Las “pasiones generales y dominantes”, a la manera de Tocqueville, constituyen las invariantes para el análisis de las sociedades democráticas. Empero, el igualitarismo y el libertarismo tienen variantes que de ningún modo pueden ser tratadas como equivalentes. Sartre pasó toda su vida ensalzando las pasiones democráticas. ¿Eran las pasiones democráticas en el sentido de Tocqueville? El hecho de que Sartre hable en nombre de la libertad y la igualdad no prueba que tuviera de ellas la misma idea que Voltaire. Por otra parte, el propio Sartre rechaza el individualismo de la Ilustración como una impostura de la “burguesía”. Con toda razón esgrime el argumento de que la pertinencia de una ideología depende de su relación necesariamente ambigua con el contexto institucional en el cual se originó.

Esta dificultad se percibe bien en el ejemplo de la pasión igualitaria: “si tú sí ¿por qué yo no?” Este problema es totalmente general aunque en sí mismo sólo es una forma vacía. De hecho no existe *una* pasión igualitaria sino *varias*. Hay una que corresponde al miedo a ser *explotado* por un prójimo que logrará en perjuicio nuestro, retirar del juego más de lo que apostó. Hay otra que corresponde al miedo a ser excluido, a no ser reconocido como miembro del grupo con plenos derechos. Habría todavía una tercera, que corresponde al miedo a ser manipulado o *dominado* por una ley que ha sido hecha no por y para mí, sino contra mí. A cada uno de esos temores corresponde un deseo: de reciprocidad, de participación y pertenencia (comunidad), de protección y seguridad. Según la manera en que esos deseos sean satisfechos —o esos temores confirmados— la pasión igualitaria cambia de sentido. Si el deseo de ser reconocido e incorporado en el grupo se ve frustrado, la pasión igualitaria se vuelve resentimiento. Se convierte en resentimiento contra una persona, una clase o una categoría de personas, o aún contra el orden social en su totalidad. Está muy cerca del autoritarismo. Al igual que éste, se trata de una pasión negativa, destructiva, asociada a creencias del tipo “prohibido...” A partir del “¿si tú sí, por qué no yo?”, *tu* privilegio y *mi* exclusión han engendrado tu miedo y mi resentimiento. Si, por el contrario, el “por qué no yo” se convierte en un “tú también” modulado por una clave de repartición meritocrática, la pasión igualitaria puede producir un sentimiento de armonía y proporción entre las posiciones sociales de las personas y sus logros. Sería algo semejante al peor alumno de una buena clase que fuera capaz de comparar su mala nota con la del mejor estudiante y declarar: “Él se la ganó y yo me lo tengo bien merecido.”

Sin embargo, a pesar de la diversidad de las situaciones que acabamos de imaginar, el “¿si tú sí, por qué no yo?”, constituye una pregunta pertinente en cada una de esas situaciones. Siempre puedo preguntarme si

estoy excluido o asociado. Por lo tanto hay una invariante igualitaria que constituye el elemento de base de todo sistema ideológico. Pero esta invariante recibe sentidos múltiples —no todos los sentidos por supuesto, aunque sí más de uno— según las combinaciones en las que se coloca. Por eso, el igualitarismo de Sartre no es el de Voltaire ni el de Alain, aunque la pregunta formal “¿sí tú sí, por qué no yo?” tenga sentido en cada uno de esos tres contextos ideológicos.

Se puede, sin ninguna dificultad, hacer el mismo análisis en lo referente a la pasión libertaria. Cuando se desarrolla en un contexto jerárquico, toma la forma de la “indocilidad”, como la llama Tocqueville, y termina en la constitución de “comunidades de delincuentes”. En un contexto aristocrático, la pasión libertaria tiende a confundirse con el honor y con el principio de *noblesse oblige*. En un contexto democrático, la pasión por la libertad se encarna en el civismo, es decir en el apego que los miembros del cuerpo político se tienen entre sí. Pero en esos tres casos, la libertad corresponde a una misma preocupación: el carbonero en su casa es rey. La indocilidad, el honor, el civismo me protegen contra las invasiones ilegítimas de los otros.

LA DESLEGITIMACIÓN DE LA DERECHA

Para explicar el monopolio ideológico de que gozó el existencial-marxismo después de la Segunda Guerra, debemos otorgarle algún lugar a causas más circunstanciales y particulares, incluso si, de acuerdo con Tocqueville, reconocemos que las pasiones democráticas poseen una fuerza enorme. De hecho el monopolio se estableció sobre las ruinas del duopolio herederos-becarios que no sobrevivió más allá de la Segunda Guerra Mundial.

¿Por qué deja de ser *legítima* la ideología de Derecha después de 1945? ¿Por qué la Derecha se encuentra ideológicamente deslegitimada después de la Segunda Guerra Mundial? Con la palabra “deslegitimación” no quiero significar persecución, sino más bien relegación. Quiero decir que todos los flujos han actuado en su contra y que se necesitaba una gran persistencia para seguir “siendo de derecha”.

La primera razón que explica la deslegitimación de la Derecha es evidente. En 1945, la Derecha “en bloque” se encuentra del lado malo, el de los vencidos. No se trata del simple hecho de que muchos escritores, políticos o dirigentes de Derecha sostuvieran el régimen de Vichy* o incluso tomaran parte en la “colaboración”. Después de todo, también hay hombres de izquierda que apoyaron al mariscal Pétain y que “colaboraron”. La famosa fórmula atribuida a Mauriac según la cual sólo la “clase obrera” habría permanecido fiel a Francia, mientras que la “burguesía”

* Gobierno instalado en la ciudad de Vichy y presidido por el mariscal Pétain desde el 10 de julio de 1940 hasta el 20 de agosto de 1944. Se caracterizó por sus principios nacionalistas más conservadores y reaccionarios y por una estrecha colaboración con los ocupantes nazis que gobernaban la mitad del norte de Francia. (N. del T.)

la traicionaba, ha sido aceptada durante mucho tiempo como prueba de ello. Seguramente muchos industriales, comerciantes y negociantes fueron culpables de delitos de colaboración. Sin embargo, no tiene mucho sentido decir que toda la "burguesía", identificada con el "gran capital", jugó deliberadamente, de principio a fin, la carta de la "Europa alemana". No sólo porque tales declaraciones, incluso si las escribe François Mauriac, están cargadas con todas las obscuridades vinculadas al concepto marxista de clase, sino también porque los datos empíricos disponibles desacreditan las interpretaciones simplistas que transforman la colaboración en el estigma de una clase o de un grupo que se habría pasado en su totalidad al campo enemigo. De hecho, cada grupo tuvo sus "colabos": el ejército, la Iglesia, pero también los sindicatos y los partidos de izquierda. Ciertamente, la integración de la industria francesa al espacio económico europeo tuvo sus partidarios en los círculos de hombres de negocios. Algunos de ellos no se sentían sólo colocados ante un estado de hecho, en el que su deber consistía en sacar el mejor partido posible para ellos mismos y para su país, como declararon luego para disculparse. Ya antes del desastre algunos hacían llamamientos a la cooperación con la Alemania hitleriana. Sin embargo, para decir que esos colaboradores potenciales "representaban el interés del gran capital", o que "hablaban en su nombre", sería necesario dar todo tipo de matices y calificativos que despojarían a la fórmula de Mauriac de toda su eficacia.

En cambio, es verdad que la influencia *ideológica* de la Derecha había sido movilizada plenamente entre 1940 y 1945 para justificar a Vichy, a la colaboración, o a ambos. Y en las "mentiras que tanto daño nos hicieron", y que el mariscal Pétain denuncia, estaban claramente designadas la doctrina radical apreciada por Alain y la "República de los profesores" que Jaurès, Herriot y Blum habían propagado. Hay que agregar que la seducción que sobre la Derecha francesa ejercieron la reacción autoritaria, la exaltación de las élites, la glorificación del racismo y la violencia, iba a señalar con una infamia y una mancha indeleble a aquellos que habían manifestado su connivencia o su complicidad al consumarse la victoria de los Aliados.

Finalmente, la Derecha francesa se vio implicada en la ignominiosa caída en desgracia del fascismo europeo: la ideología que invocaba se encontró privada de toda legitimidad por un tiempo. Tal vez la magnitud de la caída habría podido reducirse si las condiciones en las que nuestro país vivió la derrota y la ocupación hubiesen sido diferentes. Si hubieran tenido algo de prudencia, sin duda los colaboradores de Vichy se habrían abstenido de transformar un desastre nacional en un arreglo de cuentas con los sobrevivientes del Frente Popular. Tampoco era necesario que el general De Gaulle viera en el armisticio una traición. Pero desde el momento en que Vichy se comprometió con la "Revolución nacional", fue difícil para la política que invocaba la derrota de nuestros ejércitos —incluso si Maurras veía en la ulterior instauración de Vichy una "divina sorpresa"— no aparecer retrospectivamente como concertada con el enemigo, y sus protagonistas como traidores que colocaban por encima de

todo la satisfacción de sus "intereses de clase" y de sus furores partidarios. Como quiera que sea, entre 1940 y 1945 la guerra patriótica en Francia fue realmente una especie de guerra civil, provocada tanto por un bando como por el otro.

Lo que agrava más la singularidad del caso francés es que la liquidación *ideológica* de la Derecha no fue acompañada entre nosotros por una liquidación de la derecha *política*. Para los intelectuales de izquierda, la ideología "dominante" sólo puede ser —por definición— la de la clase "dominante". Ahora bien, la *ideología* de derecha sale descalificada de la guerra; pero los *políticos* de derecha vuelven al gobierno a la fuerza desde la expulsión de los ministros comunistas; y desde entonces allí están siempre presentes. A fines de 1947, los políticos de la Derecha ya habían subido la pendiente; por otra parte los gobiernos de "Tercera Fuerza" sólo podían sobrevivir si obtenían el apoyo del "centro derecha", de la "derecha clásica", de los "Independientes y Campesinos". La expulsión de los comunistas que realizan Rameadier y Auriol hacía inevitable esta dependencia de los gobiernos centristas con respecto a la Derecha parlamentaria. Es verdad que los políticos de derecha, que se convierten en los pilares de la Cuarta República, no tienen mucho que ver con los ideólogos maurrasianos. Son "moderados" —ganados para la causa como se decía en 1890— y su influencia se ejerce en favor de los intereses conservadores.

Si de estos intereses se da una definición bastante amplia para incluir no sólo el "gran capital", sino también las instituciones tutelares como el Ejército y la Escuela, Francia aparece como el país de Europa en el que la vieja estructura social ha sido la menos desquiciada por la Segunda Guerra. La Alemania de los *juncker* [aristócratas] no sobrevivió a la derrota del Tercer Reich. El ejército y su gran estado mayor, que ocupaba un lugar tan eminente en el Estado, han dejado de contarse como una fuerza política autónoma. No ocurre lo mismo entre nosotros. Es cierto que las categorías han sido un poco "depuradas". Pero lo que Maurice Hauriou llamaba "la constitución administrativa de Francia" (que, como la había previsto Tocqueville, debía sobrevivir a tantos sacudimientos políticos), con su centralización rigurosa, no fue cuestionada; a diferencia de lo que ocurre en Alemania, y en menor medida en Italia. La alta administración, cada vez más uniforme sobre todo desde la creación de la Escuela Nacional de Administración, nunca fue tan poderosa y tan prestigiosa como a partir de 1945. Hasta nuestro ejército, espantosamente vencido en 1940, tuvo el consuelo de terminar la guerra en el campo de los vencedores. Además, como hasta 1962 se encuentra comprometido con gran riesgo en una serie de combates de retaguardia (desde Indochina hasta Argelia), se ve envuelto, por la fuerza de las circunstancias en la encrucijada de todas las decisiones políticas de alguna importancia. Además, desempeña un papel decisivo en el cambio de República en 1958, algo realmente inimaginable en esta época en ningún otro país de Europa Occidental. Finalmente, el fracaso de la "Comunidad Europea de Defensa" consagra la persistencia del conglomerado nacional francés.

De este modo la bancarrota *ideológica* de la Derecha no podía trasponerse totalmente al plano *político*. Le quedaban también en su haber elementos considerables que subsistían en la práctica cotidiana de instituciones quebrantadas pero no derribadas. Los valores, los intereses —en el sentido amplio de esta palabra—, las actitudes, a los cuales sus ideólogos habían buscado darles forma y expresión, tenían buenas posibilidades de sobrevivir al eclipse de los pensadores descarriados. Empero, esta fase de latencia más o menos prolongada, esos limbos a los que la derecha ideológica era enviada para que pagara el precio de su complicidad, abrían una especie de vacío donde podía instalarse, sin competidores, la nueva generación de los ideólogos existencialo-marxistas.

EL NUEVO DESPLIEGUE INTELECTUAL DE LOS AÑOS 1930

El monopolio ideológico de la Izquierda existencialo-marxista se estableció sobre la deslegitimación de la Derecha consecuente de la Segunda Guerra. Pero antes de 1939 había tenido lugar una especie de despliegue intelectual que ya amenazaba al duopolio herederos-becarios. Ese movimiento tiene lugar a la vez en la derecha y en la izquierda. En la derecha, se relaciona sobre todo con el mundo católico que inicia su deriva hacia el progresismo, al mismo tiempo que algunos maurrasianos son afectados por la seducción del fascismo y el nazismo. Para la izquierda, está ligado al ascenso del marxismo que accede a una especie de respetabilidad académica, de la que había estado privado hasta ese momento.

En primer término, tienen lugar importantes transformaciones en el mundo católico. A comienzos de siglo, la renovación de la teología tomista y la tentativa modernista dan testimonio de su vitalidad intelectual. En el orden político, la Iglesia se encuentra prisionera de las fuerzas conservadoras; más de lo que lo desearían muchos de sus guías. Sin embargo, sería un error creer que durante toda la Tercera República, la Iglesia de Francia había permanecido obstinadamente a la derecha. De hecho, los medios católicos fueron atravesados por movimientos contrarios durante todo este periodo. La orientación "social", quiero decir "anticapitalista", es antigua y muy vivaz. Más tarde se combina en el grupo *Le sillon* [El surco] con la aceptación de las tesis democráticas sobre la soberanía popular. Pero *L'Action Française* está alerta. Esas corrientes no agitan sólo a las altas esferas, a los prelados, a los Directores de secundarias o a los responsables de los servicios diocesanos. Hay obispos favorables a Marc Sangnier,* aunque también hay curas párrocos ferozmente partidarios de Charles Maurras. Por lo tanto, el conjunto de los fieles —y antes que nada por supuesto sus pastores— está afectado por esos enfrentamientos. Maurrasianos y "sillonistas", integristas y modernistas no intercambian cortesías. Y como la rueda gira, los rigores se alternan de acuerdo con los pontífices y la evolución de la curia romana.

* Dirigente principal del grupo católico de tendencia social *Le Sillon*. (N. del T.)

En 1932 Emmanuel Mounier crea la revista *Esprit*² que, sin ser un instrumento ni menos aún un órgano de la Iglesia, es muy expresivo de la sensibilidad católica que en aquel entonces buscaba presentarse como “nueva”. En los años posteriores a la guerra el esfuerzo de *aggiornamento* de los intelectuales católicos, sus tentativas para liberarse de una ortodoxia asfixiante y de los prejuicios e intereses más estrechamente conservadores se retoman con más fuerza, sobre todo después de la condena de la *Action Française*. Mounier y sus amigos muestran una gran prudencia en todo lo que toca al dogma. Al subrayar que no pretenden de ninguna manera comprometer a la Iglesia, que son sus hijos sumisos, buscan evitar la intervención de Roma, que en 1927 había puesto la a *Action Française* en el *Index* y condenado las enseñanzas de Charles de Maurras. Es difícil apreciar la influencia de *Esprit*. No se trata sólo de una revista, sino de una amistad, como en cierto modo lo fueron *Les Cahiers de la Quinzaine* de Charles Péguy. Los “grupos *Esprit*” son activos en casi toda la provincia y constituyen lugares de encuentro donde se discuten seriamente, a veces enérgicamente, los temas de la actualidad política, social y cultural, que se aspira abordar dentro de una perspectiva original.

Según las palabras de Mounier, *Esprit* se opone sobre todo al “desorden establecido”. Mounier parece haber tenido toda su vida, y muy temprano, el sentimiento de que él mismo y su “generación” debían afrontar la prueba de una “crisis de civilización”, la más severa que la cristiandad conoció desde la Reforma. Para Mounier era evidente que el “orden demoliberal fundado por la Revolución burguesa” no era viable. En este punto Mounier sigue los pasos de Charles Péguy: se trata de arrancar a la Iglesia Católica del pacto abominable que la convirtió en sirvienta de la “burguesía”. Hay que devolverle la audiencia de los “Pobres”.

Apertura, generosidad, son las consignas de *Esprit*. Ahora bien, según Mounier, esos valores sólo pueden ser vividos en el compromiso histórico, al lado de *todos* aquellos que combaten por ellos. *Esprit* no es un partido, y las tentativas para asociar la naciente revista a un movimiento político que se instalaría en un centro ideal, lugar de convergencia de todas las buenas voluntades —la famosa Tercera Fuerza— fracasaron sin remisión. *Esprit* no está a la izquierda ni —sobre todo— a la derecha; ni siquiera en el centro: está en el techo, como diría Lamartine.

En los años de posguerra, para Sartre como para Mounier la piedra de toque del compromiso será la relación con el Partido Comunista. Evidentemente *Esprit* es “espiritualista”, y sus orientaciones están muy alejadas del marxismo que en los años treinta es considerado todavía materialista, y por esa razón, totalmente condenable para los medios católicos. Pero desde el Frente Popular, la guerra de España y la cruzada antifascista, el Partido Comunista se perfila como un interlocutor que no se puede rechazar: es la izquierda, la clase obrera, la resistencia al fascismo. A pesar de las dificultades que pueda haber en esa colaboración (no se puede hacer

² Consúltese Michel Winock, *Histoire politique de la revue “Esprit”, 1930-1950* [Historia política de la revista “Esprit”] (París, Ed. de Seuil, 1975).

nada con los comunistas, no se puede hacer nada sin ellos), el “intelectual comprometido” no puede hacer como los liberales burgueses que se escudan tras sus posiciones de principio. Para Mounier el formalismo de los “principios inmortales” representa impotencia o una impostura: como ya lo decía Péguy, el kantismo “tiene las manos limpias, pero no tiene manos”.

Sólo después de 1945 los ejercicios sobre el “compromiso” alcanzaron en Mounier y sus amigos el punto de su más vertiginosa virtuosidad. En los años 1930, el tema de la Tercera Fuerza (ni derecha... ni izquierda) es más fuerte que el tema “no hay enemigos en la izquierda”. Lo que ocurre es que el marxismo, más que el materialismo, sigue teniendo la mancha de una tara indeleble a los ojos de Mounier: es un hijo de la Ilustración y por esta razón procede, al igual que el liberalismo del Siglo XIX, del pecado racionalista y positivista. Empero, a pesar de las reservas de Mounier, en tres momentos de los años 1930, *Esprit* contribuye a separar un sector de la opinión católica del grueso de las fuerzas conservadoras. *Esprit* acoge con simpatía al gobierno del Frente Popular. En el caso español, aunque Mounier conserva algunas distancias con respecto a la República, hace caer las más graves acusaciones contra el movimiento franquista. Sobre todo, a la manera de Bernanos, denuncia la pretensión de la jerarquía católica española de transformar en “cruzada” el levantamiento del general Franco. Finalmente, en 1938, Mounier toma posición contra el pacto de Munich.

Las cosas no sólo se agitan en el campo de los católicos. También en la izquierda, el equilibrio ideológico está amenazado. La esperanza de los “becarios” para que una vez reconocidos sus méritos y capacidades, se reduzca progresivamente la arrogancia de los ricos, poderosos e importantes, es denunciada cada vez más como la ilusión de los pequeños burgueses “engañados” por el capitalismo y sus “perros guardianes”.

El ascenso del pesimismo en la sociedad francesa es general. La Francia radical (e inclusive socialista) aparece pasada de moda, mezquina o ridícula a un número creciente de franceses que son atraídos por “el gran fulgor del Este”.

Contra los poderes se pensaba que el ciudadano disponía de un arma absoluta: la libertad, la autonomía de su juicio crítico. Por fuerte que sea el tirano, incluso si usa la tortura nunca logrará arrancarme la confesión ni hacerme reconocer en mi fuero interno que sus mandamientos son justos. El ciudadano siempre puede hacer retroceder al tirano, porque este último tiene necesidad del “reconocimiento”, en tanto que aquél no tiene ninguna necesidad de ser “reconocido” por el tirano. Lo que hace invencible la resistencia del ciudadano es la libertad de su juicio. Nada prevalecerá nunca contra la libertad del juicio. Sólo depende de la voluntad de cada uno de nosotros. Esta concepción de la libertad es cuestionada por el ascenso del marxismo. Hasta la Segunda Guerra Mundial, Marx —en Francia por lo menos— no estaba admitido aún en el panteón uni-

versitario. En los años 1930, ningún profesor de la Sorbona³ le rendía los honores que se le rinden hoy y que estaban reservados a Platón, Descartes o Kant. Sin duda, el proyecto de “cambiar el mundo” no ejercía una fascinación muy grande sobre los espíritus preclaros de ese tiempo. Sin embargo, hacia 1935 el ascenso de los “jóvenes lobos” como Nizan o Politzer hace presentar un cuestionamiento de lo que era sin duda uno de los dogmas de la filosofía universitaria: la autonomía de la reflexión. Seguramente, Alain, Bergson, Brunschvieg, tenían una idea muy diferente del marxismo. Empero, el hecho de que la conciencia pudiera volverse sobre sí misma y ponerse a prueba en ese retorno, afirmarse como juicio, como libertad, como creación; que la reflexión fuera posible y estuviese al alcance de cualquier conciencia que tratara de hacer ese esfuerzo seriamente: esto era algo que aparecía como la fuente común e indivisible de toda filosofía. Leamos ahora lo que escribe Paul Nizan, ese joven iracundo: “Por una parte existe la filosofía idealista que enuncia verdades sobre el Hombre, y por otra parte está el mapa de la repartición de la tuberculosis en París que nos dice cómo mueren los hombres (...) Nunca me encuentro con el *Homo noumenon* [Hombre inteligible] (...) en cambio veo en los diarios la fotografía en los campos de nieve de Saint-Moritz; y luego, por casualidad, leo un informe sobre el trabajo forzado. La significación indignante de la existencia del señor Tardie, la significación diferentemente indignante de las estadísticas del trabajo forzado, me plantean preguntas verdaderamente filosóficas.”⁴

La libertad del juicio, la autonomía de la reflexión filosófica son tonterías. Lo que es real son las desigualdades de los hombres ante la vida y la muerte, la explotación, la violencia. Curiosamente, encontramos los dos argumentos de Mounier: 1) toda filosofía “auténtica” es —o más bien *debe* ser “comprometida”; 2) toda filosofía no comprometida —incluso cuando se considera a sí misma como una actividad trascendental— es una “falsificación” que contribuye a perpetuar el “desorden establecido”. Entre el espiritualismo de uno y el materialismo del otro la distancia en el plano filosófico es apreciable. En el plano político, Mounier y Nizan llegan a esta conclusión: el intelectual se vuelve cómplice del más grave “falseamiento” cuando en nombre de la civilización cristiana protege el reino del dinero o cuando legitima la confusión entre la democracia y el reino de los capitalistas.

“CANALLAS” Y HUMANISTAS

El análisis que hemos presentado adolece de una ambigüedad que ahora debemos esforzarnos por disipar. Me parece que esa ambigüedad explica bastante bien el éxito del Resistencialismo, variante jacobina —es

³ Sobre la introducción del socialismo en los medios universitarios, véase D. Lindenberg y P. A. Meyer, *Lucien Herr, le socialisme et son destin* [Lucien Herr, el socialismo y su destino] (París: Calmann-Lévy, 1977).

⁴ Paul Nizan, *Les chiens de garde* [Los perros guardianes] (París, Les Editions Rieder, 1932), p. 23.

decir nacionalista y socializante a la vez— de las viejas pasiones democráticas. El éxito de esta combinación ideológica no se explica sólo por el vigor de sus invariantes sino también por su oportunidad, por su pertinencia coyuntural. Sin embargo, precisamente por su dependencia con respecto a la coyuntura, su éxito estaba amenazado por la precariedad. Una vez disminuidas las tensiones que habían reunido temporalmente a cristianos, socialistas, comunistas y liberales, corría el riesgo de descomponerse.

El caso del existencialo-marxismo es diferente. No se trata de una ideología puramente reactiva; es una visión del mundo mucho más autónoma, mucho más independiente de las circunstancias. Por otro lado, el movimiento prolonga orientaciones observables ya en los años 1930. Si la guerra no hubiera tenido lugar, Sartre tal vez no hubiera escrito *La crítica de la razón dialéctica* ni *Nekrasov*, aunque probablemente habría escrito *El ser y la nada*. En cuanto a *La náusea*, fue publicada ya en 1938. El existencialo-marxismo, en la medida en que conserva la impronta de un espíritu de vigor singular, posee, a falta de coherencia, un relieve que no tienen la mayoría de las lucubraciones ideológicas. Seguramente Sartre no es ni Marx, ni Voltaire, y su obra no constituye en nuestro horizonte intelectual una “referencia insuperable”, suponiendo que esta expresión tenga algún sentido. Sin embargo, reflexionó grave y seriamente sobre las responsabilidades políticas del intelectual, sobre el lugar del Hombre y de la Conciencia en el mundo. Por eso ha marcado la sensibilidad de nuestra época. La marcó sobre todo porque pretendió tratar esos problemas no con la óptica especial del filósofo, del periodista o del artista, sino en la perspectiva de un compromiso que da a la vez testimonio de su propia experiencia, y hasta cierto punto de la totalidad de la experiencia posible.

La primera pasión de Sartre es el odio a los “canallas”, así como Alain odiaba a los “importantes” y Maurras a los “metecos”. Entre el odio a los “canallas” y a los “importantes” por un lado, y a los “metecos” por otro, existe evidentemente una diferencia: los “metecos” constituyen una categoría relativamente definida —los extranjeros, los neofranceses, las minorías étnicas—; en cambio el “canalla”, por su indeterminación misma, es la cabeza de turco por excelencia: cada uno de nosotros es el “canalla” o el “importante” de alguien.

El “canalla” sartreano es un avatar del burgués descrito por Flaubert; o del “filisteo” denunciado por los románticos.⁵ Los “canallas” están por todas partes en *La náusea*. Se capta su presencia difusa en toda la ciudad de Bouville. Pero se encuentran sobre todo en la élite: son los “jefes” por definición. Los hombres de negocios, los fundadores y directores del Puerto autónomo, los notables, los industriales, los políticos, los alcaldes y los diputados conservadores, los grandes médicos, los profesores de la

⁵ Simone de Beauvoir escribe: “Juntos hacíamos pedazos a la burguesía. En Sartre y en mí esa hostilidad continuaba siendo individualista, es decir burguesa; no se diferenciaba en nada de la que Flaubert atribuía a los *almaceneros* y Barrès a los *bárbaros*”. Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida* (México: Hermes-Sudamericana, 1976), p. 37. Nuestra pesadilla, agrega S. de Beauvoir, era el *ingeniero* que “representaba el adversario privilegiado”. (*Ibidem*)

Facultad... todos éstos son los “canallas”. Son ricos y poderosos, tienen un gran peso en la vida de los otros; como el señor Fleurier, padre de Lucien en *La infancia de un jefe*, a quien sus obreros sólo le hablan con la gorra en la mano.⁶ Pertenecen a un linaje raro y singular, aparte del resto de los hombres. Son los jefes; son odiosos no sólo porque son ricos y poderosos, sino sobre todo porque tienen prestigio. Son los beneficiarios y al mismo tiempo las víctimas de una impostura que los idealiza ante sus propios ojos y ante los demás, representándolos como las encarnaciones de valores trascendentales.

En *La náusea*, esta idealización se hace a través de la literatura y la pintura. Roquentin, intelectual fracasado, vagamente investigador y profesor, escribe un libro sobre un personaje místico, el marqués de Rollebon; sin embargo, dejará inconclusa la obra. Al visitar el museo de Bouville se ve enfrentado a la galería de retratos que inmortalizan a algunos de los grandes hombres de la élite local y exhiben sus rasgos a la admiración del público. “Pues habían tenido derecho a todo: a la vida, al trabajo, a la riqueza, al mando, al respeto y, para terminar, a la inmortalidad.”⁷ Lo que los constituye como “canallas” es su pretensión de ejercer sus “pequeños derechos puros e instantáneos”. Esos “pequeños derechos” son absolutos; además caen por su propio peso. Por ejemplo, quien cuestionase el derecho del señor Fleurier a ser obedecido sería un rebelde; la persona que discutiera las opiniones del notable del pueblo, Olivier Martial Blévigne, sobre la organización social sería un insensato. Por otra parte, para Fleurier ser obedecido⁸ no es solamente un derecho. Hacerse obedecer es un deber, lo mismo que para Blévigne constituye un deber propagar e imponer las “buenos principios”.

El “canalla” es aquel que nunca duda haber cumplido con su deber, “todos sus deberes: de hijo, de esposo, de padre, de jefe (...) (y que) reclama sin debilidad sus derechos”.⁹ Confunde sus intereses, sus derechos y sus deberes, que se resumen en la obligación —sagrada para él— de asegurar la completa satisfacción de sus intereses. Esta crítica de las élites tiende a rechazar todo tipo de legitimidad a aquellos que ejercen alguna clase de superioridad en materia de poder y de riqueza. Saint Just decía que nadie puede gobernar de una manera inocente. Sartre diría que hay un mal intrínseco en el de ser rico o poderoso; que alguien que es una cosa o la otra, o peor aún, ambas, resulta necesariamente culpable. Hablando con propiedad, los importantes están malditos; y no sólo porque los ricos y los importantes tienen la intención de explotar a los débiles y a los pobres. Su relación con la existencia está en el origen de la maldición que pesa sobre ellos.

⁶ Por contraste se puede mencionar este recuerdo de infancia de Bernanos: “En ese tiempo yo debía de hablarles a los viejos mendigos con la gorra en la mano, y ellos encontraban el gesto tan natural como yo (...)” *Les grands cimetières sous la lune* [Los grandes cementerios bajo la luna] (París: Plon, 1938), p. 38.

⁷ Jean Paul Sartre, *La náusea* (México: Editorial Época, S. A., 1984), p. 126.

⁸ “Mandar no es un derecho de la ‘élite’, sino su principal deber.” *La náusea*, p. 139.

⁹ *Ibid.*

Este término designa la modalidad común a todo lo dado, de lo que es dado a los demás, y (en su calidad de dado) lo que se distingue de la apropiación y por lo tanto se le opone; o, por lo contrario, lo que sólo se considera dado en sí. *Yo existo*, pero también la mesa sobre la cual escribo *existe*. La misma palabra no puede designar la misma experiencia. Por eso, en un primer momento Roquentin es nominalista: "Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, exactamente una forma vacía que se agregaba a las cosas desde afuera sin modificar su naturaleza". Ahora bien, la existencia no se deja tratar como una categoría abstracta (el atributo común a todo aquello de lo cual tenemos la experiencia) o como una relación lógica de pertenencia, como cuando digo que "el mar pertenece a la clase de los objetos verdes". La existencia es lo que está allí. Esta experiencia masiva de "lo que está allí" es acompañada de dos o tres impresiones muy fuertes que constituyen una revelación para Roquentin. Primero la masificación, la indiferencia de lo dado, su individualidad, eran sólo una apariencia, un barniz. Ese barniz se había fundido, quedaban masas monstruosas y blandas en desorden (...) con una desnudez espantosa y obscena". Al mismo tiempo eso que está dado, que generalmente podemos mantener a distancia, se aproxima peligrosamente, se presenta ante mí a quemarropa, si se puede decir así. "Ya no podía soportar que las cosas estuvieran tan próximas." Finalmente, lo dado masivo, indiferenciado y amenazante, "esa abundancia desfalleciente (...) todas esas somnolencias, todas esas digestiones tomadas juntas" hace "de todos nosotros" —de todo lo que con una modalidad u otra *existe*— "un montón de existentes molestos, enredados en nosotros mismos". Desde ese momento Roquentin está listo para la revelación final: "Todo lo que es —y yo también, o quizá sobre todo yo, flojo, lánguido, obsceno, digiriendo, removiendo melancólicos pensamientos— está de más."¹⁰

La existencia no se revela solamente como el dato indiferenciado en el cual estamos inmersos, la existencia es el Absurdo, o sea, la totalidad que está de más, extraña a todo valor y sentido justamente a causa de su contingencia. "Eso es la Náusea; eso es lo que los cochinos (...) tratan de ocultarse con su idea del derecho (...) ellos son completamente gratuitos, como los otros hombres: no logran no sentirse de más."¹¹ Me parece que es aquí donde se consuma la ruptura entre lo que llamaré la sensibilidad racionalista de la Ilustración y la sensibilidad existencialista; incluso si ambas tienen en común la exaltación de los valores libertarios e igualitarios. Entre los integrantes de la Ilustración —y entre sus sucesores— la libertad y la igualdad están fundadas en el estado natural. Empero, es contrario a la razón, y en consecuencia contrario a la naturaleza, el hecho de que un hombre gobierne a otro si el primero no recibió delegación del segundo, si el segundo no dispone de medios para controlar al primero y asegurarse de que el que gobierna no abuse de su poder y lo ejerza en beneficio

¹⁰ *Op. cit.*, p. 190.

¹¹ *Op. cit.*, p. 194.

de todos. Es igualmente irracional y antinatural que un hombre se beneficie con privilegios que constituyen otras tantas usurpaciones y violencias a la libertad del prójimo, que recibe más de lo que aportó al proceso de intercambio y cooperación. Desde esta perspectiva la crítica de las instituciones, del orden actual de la sociedad, no es la crítica de todo orden social. Por lo contrario, en Sartre lo absoluto no es ya la naturaleza o la razón sino el absurdo, lo que carece de sentido.¹²

De ello resulta no sólo que todo orden social es *contingente*, sino también *violento*. La primera tesis es clásica: toma generalmente la forma del relativismo cultural o del historicismo. La segunda tesis es mucho más radical: dice que toda ley es un mandamiento, que toda norma, por el hecho de ser arbitraria, constituye una violencia. Esta violencia puede provenir de una clase dominante que sólo toma en cuenta sus propios intereses, o la idea que tiene de ellos; o que, incluso si no persigue la servidumbre de los dominados, tiene tal fuerza que todo se doblé a su paso. También la violencia puede aparecer como constitutiva de *toda* relación social; pero esto constituye una especie de resultado insostenible de las teorías de Hobbes.*

Junto a los "canallas" existen los "humoristas", es decir los "idiotas". Entre los personajes larvas que Roquentin frecuenta hay uno que se distingue por su ridícula insistencia: el "autodidacta". Se encuentran en la biblioteca de Bouville donde el "humanista" explora metódicamente todos los libros. Está poseído por un insaciable apetito enciclopédico. No sólo quiere saberlo todo, pretende también comprenderlo todo. Se ocupa de todas las cuestiones más nobles, el Arte, la Religión, y las trata a su nivel, es decir, al estilo de los parroquianos de un bar, o más bien del pequeño restaurante con menú económico adonde invita un día a Roquentin.

El autodidacta es un *humanista*.¹³ Nada de lo humano —ninguna rama de la actividad humana, como él dice— le es ajena. Por supuesto, este humanista es también un socialista: "Desde el mes de septiembre de 1921, estoy afiliado al Partido socialista SFIO".**

El autodidacta humanista social es la variante de izquierda del "canalla". Sartre se comporta con él como Flaubert con Bouvard y Pécuchet. Lo que dicen los dos "hombrecillos" no es necesariamente falso o absurdo; sin embargo, como diría Flaubert, es "chato como una banqueta". El lugar común, la idea recibida, tienen algo de ridículo, vuelven insípido, achataado, lo que nos transmiten, hasta el punto de hacernos detestar aquello a lo que podríamos otorgar nuestra mayor estima. Basta con que el autodidacta se proclame socialista para que el socialismo se vuelva grotesco.

Roquentin lo observa de manera brutal: "No quiero comunión de almas. No he caído tan bajo."¹⁴ Esta "comunión de las almas" tiene algo de

¹² *Op. cit.*, p. 191: "Pero yo, hace un rato, tuve la experiencia de lo absoluto: lo absoluto o lo absurdo."

* Tomás Hobbes (1588-1679): filósofo inglés que sostiene el materialismo en filosofía, el utilitarismo en moral y el despotismo en política. (N. del T.)

¹³ *Op. cit.*, p. 168.

** Sigla de la *Sección Francesa de la Internacional Obrera*, de tendencia de izquierda moderada, cercana a la socialdemocracia. (N. del T.)

¹⁴ *Op. cit.*, p. 158.

molesto, de sospechoso, de equívoco. La comunión se expresa por medio de una *mirada* que busca la complicidad. Roquentin descubrirá la naturaleza de esta complicidad, con la que no quiere saber nada, cuando sorprenda en la biblioteca municipal las manipulaciones del Autodidacta, que masturba bajo la mesa a un joven estudiante muerto de risa. Sin embargo, a falta de complicidad, Roquentin ofrecerá su solidaridad al Autodidacta cuando éste, descubierto por el vigilante corso de la biblioteca —representante de los “canallas” y “canalla” él mismo— reciba un tremendo puñetazo en la nariz. El Humanista no es pues rigurosamente simétrico del “canalla”. Es su víctima *casi* tolerante, porque es un idiota¹⁵ que confunde compasión y buena voluntad. Simone de Beauvoir busca la raíz de la exasperación de Sartre con respecto al Humanista en lo que ella llama “la posición de Sartre respecto a sus congéneres”.¹⁶ En el hombre “no hay nada que debamos querer o aborrecer”. Simone de Beauvoir no explica por qué el Hombre, o la Humanidad, no podrían ser objeto de una carga positiva o negativa, por qué el Hombre no puede ser una pasión para el hombre. Pero lo que nos hace comprender muy bien es por qué el humanista, en su adulación indistinta hacia todos los bípedos dotados de razón, es ridículo por su ingenuidad y empalagoso por su complacencia. El Hombre no es odioso; la odiosa es la Humanidad. A una dama que le reprocha no querer a los animales, Jean Genet responde: “no me gusta la gente a la que le gustan los animales”.¹⁷

Sartre detesta a los “canallas” y no le gustan los humanistas, pero no odia a los hombres. A pesar de las diferencias que hacen igualmente deplorables a “canallas” y “humanistas”, lo son porque ni unos ni otros tuvieron la revelación de la contingencia.

EL COMPROMISO COMO PASIÓN INÚTIL

Estamos arrojados a un mundo absurdo y nuestros congéneres son “canallas” o “idiotas”; en los dos casos son lo que en los años 1945-1950 se llamaba los “horrendos”. Como no han descubierto la contingencia del “estar”, los primeros están seguros de *sus* “pequeños derechos”; mientras que los segundos convierten el *Derecho* con mayúscula en un ídolo irrisorio. Pero, ¿está el hombre condenado por sí mismo a ser una “pasión inútil”? ¿Está condenado a desear una libertad que le será negada siempre, que por cobardía o por ceguera se negará siempre a sí mismo? Podríamos creerlo al leer *La náusea*; por lo menos si nos atenemos a una lectura rápida de la primera novela de Sartre. ¿Qué hacer frente a un universo que no existe, que sólo se presenta y se ofrece a nosotros desprovisto de sentido? Este interrogante es también el de Camus. Es el que abre *El mito de Sísifo*, donde recibe una respuesta radical desde la primera línea: “Sólo hay un problema filosófico verdaderamente serio: el del suicidio”.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 249.

¹⁶ S. de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, *op. cit.*, p. 164.

¹⁷ *Ibid.*

La náusea termina con una nota de esperanza: “Tal vez alguien piensa en mí”. Roquentin tiene esa revelación, pero de una manera muy implícita e indirecta, a través del Arte. “El don claro y preciso de una nota de saxofón”, no es en primera instancia el estar del “pobre tipo (...) abrumado en el asiento”.¹⁸ La “pequeña nota”¹⁹ “es”, y “todo el resto está de sobra en relación con ella”. El arte es el mundo de las esencias, de lo que perdura y subsiste, revelado por lo imaginario: “Detrás de esos sonidos que día a día se descomponen, se descascaran y se deslizan hacia la muerte, la melodía sigue siendo la misma.”

Sin embargo, hay una trampa en el Arte que en última instancia puede engañar al artista, al igual que el Humanista es engañado por los valores morales. El Artista, como el Humanista, se arriesga a convertirse en un idiota —si se deja atrapar por las imágenes y las esencias— o en un canalla, si se toma a sí mismo en serio. Roquentin descubre en el Arte una virtualidad liberadora: no sólo el acceso a las esencias sino la doble posibilidad de una comunicación y de un reconocimiento. Roquentin se imagina al “americano rasurado, con cejas negras” que escribió esta melodía “escogió para nacer el cuerpo gastado de ese judío de cejas como carbón”.²⁰ Entonces, por mediación de la melodía, es posible una comunicación con alguien lejano, ausente, imaginado, que no existe bajo la forma de un “canalla”, puesto que en él “eligió nacer” esa esencia que “detrás de lo existente... sigue siendo joven y firme como un testigo sin piedad”. Pero la comunión con el artista, como la comunicación con el Humanista, puede degenerar en “comunicación de las almas”, tanto más ridícula cuanto que el Artista es también un “canalla”, “ese gordo estúpido lleno de cerveza sucia y de alcohol”.²¹

“Por sí mismo el Arte no es liberador. Sólo lo es como acción. No basta con escuchar la melodía, es necesario componerla; ni leer el libro, hay que escribirlo. Entonces quizá pudiera, a través de él, recordar mi vida sin repugnancia.”²² El Arte —en la medida en que es acción— constituye uno de los caminos de la libertad. Pero, ¿de qué libertad se trata? Es en este punto donde el existencialismo sartreano constituye una ruptura radical, no sólo con el Humanismo del Autodidacta, sino con la filosofía de la Ilustración. La libertad de los “filósofos” es la zona de autonomía acordada a cada individuo por la Naturaleza y por la Razón. Es el espacio en el que el carbonero es rey en su casa; su dominio privado está marcado por las reglas y convenciones del contrato social. La libertad sartreana entronca con la libertad según Nietzsche: “La libertad cayó sobre mí como el rayo.” A diferencia de la libertad de los humanistas y de los filósofos, no está fundada ni sobre la Naturaleza ni sobre la Razón; al contrario, es la libertad la que funda una y otra, y no existe fundamento fuera de ella.

¹⁸ *La náusea*, p. 255.

¹⁹ Como la pequeña frase de la sonata de Vinteuil en la novela de Marcel Proust.

²⁰ *La náusea*, p. 257.

²¹ *Ibid.*

²² *Op. cit.*, *in fine*.

Dejo de lado el problema de saber en qué condiciones el acto de creación da origen también a la libertad del artista. En todo caso, el arte es comunicación y el artista representa un papel. A este segundo tema Sartre le da una inmensa importancia y le dedica largas reflexiones en *San Genet, comediante y mártir*. Pero, curiosamente, después de haber observado con agudeza que el comediante puede ser un farsante y el Arte una impostura, se abstiene de aplicar el mismo análisis al político; o por lo menos al político que sacralizó tornándolo trágico: me refiero al revolucionario. En lo que atañe al tema de la comunicación, se aplica antes que nada al escritor,²³ o al filósofo que emprende la tarea de hacer evidentes para sus lectores ciertas urgencias, de hacerles compartir algunas “pasiones generales y dominantes”. “El escritor es mediador, y la mediación es su compromiso. La mediación tiene lugar entre él mismo, sus objetivos o su intención de significación y su público. El arte, como la literatura, sólo existe por y para el Otro. Pero hay que distinguir entre Arte y Literatura. La poesía, por ejemplo, no trata las pasiones en relación con su objetivo o finalidades; lo que interesa al poeta es su *expresión*. “El florero está allí para que la joven realice su gracioso gesto. . . la guerra de Troya se lleva a cabo para que Héctor y Aquiles libren ese combate heroico”.²⁴ La *literatura*, en cambio, se interesa por las pasiones, aunque no para colocarlas bajo la mirada de un espectador y representarlas para él sino para develarlas ante un lector a cuya libertad apela. Escribir es una empresa que consiste en develar para Otro develándolo para sí mismo, y esa doble revelación es constitutiva de una libertad común. Entre el lector y el escritor no existe un juramento propiamente dicho como en el grupo revolucionario. Pero hay entre ellos una especie de cooperación que puede ser connivencia y manipulación —tanto de un lado como del otro— o, por lo contrario, colaboración y reciprocidad.

Si la literatura es una actividad liberadora, no es por su *gratuidad* en el sentido que le da Gide; al contrario, la literatura es, debe ser, *comprometida*. Sartre desprecia la gratuidad, a la que trata como equivalente de la irresponsabilidad. En la primera línea de la “presentación de *Temps Modernes*”,²⁵ se lee: “Todos los escritores de origen burgués han conocido la tentación de la irresponsabilidad.” Esta irresponsabilidad es condenable no sólo desde el punto de vista moral —“considero a Flaubert y Goncourt responsables de la represión que siguió a la Comuna porque no escribieron una sola palabra para impedirla”—; también es una ilusión, “el escritor está metido en el asunto (...) no puede salirse del juego”. “Aunque nos mantuviéramos mudos y quietos como una piedra, nuestra misma pasividad sería una acción”: el literato sartreano —digamos en nuestro código, el intelectual— es libre siempre que esté comprometido. La libertad que reivindica la ejerce en la medida en que participa de las “pasiones generales y dominantes” de su tiempo, al expresarlas y elucidarlas. Por lo tanto,

²³ Jean Paul Sartre, *¿Qué es la literatura?* (Buenos Aires: Losada, 1957).

²⁴ *Op. cit.*, p. 63, nota 4.

²⁵ *Op. cit.*, p. 7.

siempre deberá estar en pie de guerra. Da testimonio, escribe, protesta, hace peticiones. Está, debe estar, presente por todas partes. En París, en Postdam, en Vladivostok, en todos lados se juega su destino y el de todos los demás hombres. Al preguntársele si los chinitos famélicos o los negros norteamericano humillados son asunto suyo, Sartre replica: “¿Es que el proceso Calas era asunto de Voltaire? ¿Es que la condena de Dreyfus era asunto de Zola? ¿Es que la administración del Congo era asunto de Gide?”²⁶

El literato —o, si se prefiere, el “filósofo”— está “comprometido”; y en la medida en que está comprometido, es revolucionario. Todo compromiso es revolucionario siempre y cuando sea radical, es decir contingente por su propia contingencia. No soy revolucionario porque dé dinero para los guerrilleros guatemaltecos, haga peticiones en su favor o incluso ponga bombas por cuenta de ellos. Soy revolucionario porque quiero a la vez mi libertad y su liberación, una por medio de la otra. Sin embargo, sólo puedo desear auténticamente mi libertad y su liberación si tomo parte en sus combates. En términos más generales, no soy plenamente revolucionario al declararme en *contra* de tal injusticia particular, o incluso contra el orden social establecido en su totalidad. Lo que me hace revolucionario es que me siento y me reconozco como “el camarada” que milita con otros “camaradas” codo con codo. La gran empresa del hombre es su libertad; la revelación de que él mismo es origen no de su propia existencia sino de lo que da un sentido a la ficción de esa existencia. Ahora bien, ese sentido no puede dejarse aprehender en otra parte que en mi triple relación: conmigo, con los otros y con el mundo, es decir en *mi* “situación”. Pero esta revelación constitutiva de mi humanidad, del absoluto de mi existencia y de mi condición, no representa de ninguna manera un dato inmediato. Debe ser revelada por una acción sometida a todos los riesgos y que se desarrolla en todos los planos. De esta manera queda expuesta a dos amenazas. En primer lugar, puede volverse cautiva de su propia inmanencia; se instala entonces en la certidumbre vacía de su propia subjetividad y evita toda referencia concreta a su propia situación. Al establecerse se aísla; pero al abrirse se somete, se hace la esclava de lo que encuentra fuera de sí misma, y particularmente de las esencias imaginarias o ideales. Para conquistar nuestra libertad no basta con reconocer la instrumentalidad o incluso la ficción de los objetos que nos rodean. No me basta con decir: “Son herramientas”, o también: “Son cosas desprovistas de todo derecho a la existencia.” No es suficiente descubrir una doble contingencia, la suya y la mía. Es necesario también que me conciba a mí mismo en mi relación con esa contingencia. Roquentin se creyó liberado demasiado rápidamente. Al hacerle señales, la “pequeña nota” de saxofón lo preservó de la “náusea”. Lo puso en la buena vía; pero tendrá que recorrer mucho camino antes de realizar concretamente su libertad.

¿De qué manera la política se convierte en una dimensión característica del compromiso? Para aprehender plenamente la doble contingencia del

²⁶ *Op. cit.*, p. 10.

mundo y de mí mismo, no existe otro camino más que la prueba de la coexistencia con los otros hombres. El filósofo (sin comillas) lo descubre muy pronto. Lo ve cuando explora los obstáculos del *cogito* y de la subjetividad; y lo percibe mucho mejor que el hombre de la Ilustración, para quien la relación con el Otro dejaba de ser problemática desde el momento en que la Humanidad del Yo y del Otro se planteaba con referencia al orden de la Naturaleza y de la Razón. En Sartre, el Otro es siempre problemático, no tanto en su existencia como en las modalidades de nuestra relación con él y de su relación con nosotros. El es “trascendencia trascendida”, o también mi subjetividad limitada por la suya; o de la misma manera, “el sujeto para el cual existo como objeto”.²⁷ Esta limitación puede tomar muchas formas: el Otro es un cuerpo que no es mío, una mirada que se dirige a mí, aunque también es mi vergüenza y mi orgullo; el Otro es esa mirada y mi deseo de ese cuerpo. Correlativamente, el Otro es trascendido por mi trascendencia. Yo descubro su subjetividad en el acto mismo que me constituye como un objeto para él. Ese “otro-sujeto es otro yo-mismo”. En todo caso, no puedo deshacerme del Otro así como él no puede librarse de mí. “El Otro tiene poder sobre mí”, y “mi pecado original es la existencia del otro”.²⁸ Este pecado original debe ser interpretado en toda su ambigüedad. Por un lado “el infierno son los otros”, y “el conflicto es el sentido original del ser para sí”. Estas fórmulas que retoman las reflexiones hegelianas sobre el Yo, que es absolutamente sí mismo e individual en tanto opuesto al otro,²⁹ son continuadas en *La crítica de la razón dialéctica* con los análisis sobre el juramento o sobre la solidaridad entre los miembros del grupo en fusión, sobre la “praxis de uno que reconoce la praxis del otro y juzga que la dualidad de las actividades tiene un carácter poco importante, y la unidad de las praxis, un carácter esencial”.³⁰ Las relaciones con el Otro pueden ser entonces las del amo y el esclavo, de dependencia y dominación, o relaciones de “reconocimiento” y reciprocidad.

El Otro, más que una limitación, es una restricción, la más fundamental de todas las restricciones en el desarrollo de cada conciencia. Pero la coexistencia no constituye un círculo autónomo y bien clausurado, un proceso a puertas cerradas. La coexistencia tiene otra dimensión agregada por la escasez. Sartre retoma aquí un tema fundamental de la reflexión de los economistas. Pero éstos tratan la escasez como un hecho natural. Expresaría el déficit crónico de la oferta de los factores; o, por lo contrario, la inflación permanente de la demanda, la insaciabilidad del deseo. A este hecho natural Sartre lo convierte en una “estructura objetiva y social de entorno material”.³¹ La escasez no es pues natural, es el resultado de la Sociedad, e incluso quizá de toda sociedad. Desnaturaliza las “relaciones

²⁷ J. P. Sartre, *El ser y la nada* (Buenos Aires: Losada, 1966), p. 428.

²⁸ Citado por F. Jeanson, *Sartre par lui-même* [Sartre por sí mismo], *op. cit.*, p. 31.

²⁹ *Propedeutik*, citado en *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 310.

³⁰ Jean Paul Sartre, “El ser-uno le llega al grupo desde fuera por otro. Y con esta primera forma el ser-uno existe como otro”, *Crítica de la razón dialéctica* (Buenos Aires: Losada, 1979), pp. 233-243.

³¹ *Ibid.*

humanas que son de reciprocidad". "El universo social en el que vivimos es un universo de reciprocidad modificada por la escasez en la que éste se nos presenta como el contra-Hombre."

A partir de la revelación del Otro como "contra-Hombre que deshumaniza mi propia humanidad" y altera la relación interhumana de reciprocidad, el problema político, en el sentido moderno de ese término, se distingue del problema filosófico de la existencia del otro. La política es la coexistencia con el otro en *régimen de escasez*; o, también, el *compromiso* en un universo donde la reciprocidad seguirá siendo problemática mientras la inhumana escasez no haya sido superada.

El "compromiso" es la "pasión general y dominante" del intelectual existencialo-marxista. En primer lugar, es realmente una *pasión*; es decir, como Sartre mismo lo dice de la pasión en sentido cristiano, "una libertad que se coloca decididamente en un estado de pasividad para obtener por el sacrificio cierto efecto trascendente".³² Dejemos de lado el aspecto cristiano de la "pasión" existencialo-marxista que, como lo veremos, explica el compromiso de ciertos "portadores de valija" en la guerra de Argelia. Me conformo con tomar el término "pasión" en su dimensión actividad-pasividad, explícita ya en *El ser y la nada*.³³ "Estoy comprometido" puede entenderse en sentido activo: "Estoy comprometido con fulano de tal, me comprometí a devolver ese dinero"; o también en un sentido semi-instrumental, semi-activo: "El cuchillo está (compro-) metido profundamente en la herida." El existencialo-marxista está comprometido, por una parte, como un sujeto que eligió, que se adelanta para poner su sello y su aval en un acto que da testimonio de su libertad; y, por otro lado, también como una herramienta cuyo trabajo está al servicio de un proyecto que lo expresa, aunque se exponga a ser alienado por él. El compromiso es una pasión libertaria y activista, muy diferente de la del racionalismo de Voltaire o de Alain. No reivindica un espacio de acción autónoma, un refugio de paz donde el sujeto pueda pensar y vivir de acuerdo con la naturaleza y la razón. Esa pasión pretende crear ese mismo espacio por medio de una acción que es, que sólo puede ser, reivindicación. Pero el compromiso es también aceptación de límites, de los cuales el más radical es la cooperación con el Otro para el logro de la coexistencia humana. ¿Deberemos finalmente reconocer en el compromiso la "pasión inútil" por excelencia, una especie de irrisorio pasatiempo?

CAMARADAS DE RUTA Y "RATAS VISCOSAS"

El intelectual existencialo-marxista es "de izquierda" y sólo puede situarse en la izquierda. La manera de definir su función excluye, por principio, si se me perdona la redundancia, que un intelectual pueda ser de

³² "¿Qué es la literatura?", p. 74.

* Franceses que, sin comprometerse oficialmente en la lucha por la liberación de Argelia, ayudaban transportando panfletos y hasta armas en valijas o guardando en sus casas material comprometedor. (N. del T.)

³³ *El Ser y la Nada*, p. 654.

derecha. Así, Maurras, aunque también Barrès, Mauriac, Montherlant, no son *verdaderos* intelectuales: evidentemente son unos “canallas”. Para desacreditar a un escritor, será suficiente pues con arrojarlo al ghetto de la derecha. No sólo se encontrará moralmente desacreditado y sometido a la sospecha de defender sus privilegios de “pequeño burgués elitista”, o de ponerse al servicio de la “clase dominante”; aún más, se podrá sugerir que no es muy listo; incluso si se considera que “escribe bien” se insinuará que no es muy inteligente. Lagneau decía de Barrès: “Su instrumento es robado.” La misma desgracia le ocurrió a Camus cuando publicó *El hombre rebelde*. Por otra parte, Camus sufría más por eso que Barrès, que se consideraba un artista antes que un pensador.³⁴

Ser de izquierda está muy bien. Pero, ¿qué significa eso exactamente para un intelectual? Las posiciones políticas no están alineadas sobre un solo *continuum*. Un responsable puede estar a la derecha de otro responsable en relación con una dimensión determinada —con cierta familia de problemas— y encontrarse a su izquierda en otra dimensión. Además, para cada una de esas dimensiones, o familia de problemas, el sentido derecha-izquierda es convencional y arbitrario. También el espacio político se ordena alrededor de hechos, acontecimientos o personajes ampliamente simbólicos, por ejemplo la Revolución francesa: los que están a favor se sitúan a la izquierda y los que están en contra, a la derecha. En el espacio político de la Francia de posguerra, el marxismo y el Partido Comunista se convierten en el sello obligado para todos aquellos que pretenden situarse en la izquierda. Sin embargo, las afinidades entre marxismo y existencialismo no son sólo circunstanciales. Según Sartre, la Resistencia y el antifascismo no sólo le revelan la importancia teórica del marxismo y le enseñan la solidaridad con los comunistas: el marxismo es una visión sintética y totalizante, incluso *totalitaria*, del mundo.³⁵

El término³⁶ ha sido elegido con algo de provocación. De hecho incluye, por lo menos, tres acepciones. En primer lugar, comprender no es “buscar los términos últimos de la descomposición analítica”. Según este procedimiento “burgués”, los términos últimos son constantes y universales: el hombre es siempre y en todos lados el mismo, tiene una naturaleza inmutable como el oxígeno, el hidrógeno o el nitrógeno. En realidad, lo que es comprensible son las “totalidades concretas”, históricamente fechadas y situadas, donde esos elementos están implicados, y de los cuales toman su significación. No son los atributos inmutables de una muy abstracta “naturaleza humana”. No hay que perder tiempo reflexionando sobre las formas puras de la reciprocidad. Hay que ver cómo un sistema de producción da forma a las relaciones humanas. Por lo tanto, hay una connotación historicista en esta concepción de las “totalidades concretas”.

³⁴ Véase su carta Breistroffer del 9 de diciembre de 1911, en: Asociación de amigos de Alain, *Bulletin*, núm. 43, junio de 1979, pp. 8-10.

³⁵ “...una concepción (del hombre) que anda por las calles. Voy a llamar totalitaria a esta concepción”. *¿Qué es la literatura?*, p. 13.

³⁶ “...muy desacreditado estos últimos años...” (*Ibid.*).

En segundo lugar, si el todo tiene prioridad sobre las partes, resulta de ello que como cada totalidad no puede recortarse, hay que tomarla o rechazarla *en bloque* y sin hacer el desglose. Toda actitud incrementalista, gradualista, no es más que un engaño. La lógica de la acción es una lógica de todo o nada. No existen los medios tonos ni los matices: o somos libres o estamos alienados. Estamos en la inhumanidad de lo práctico-inerte, o en la positividad del “grupo en fusión”. Finalmente, puesto que cada totalidad sólo se plantea por oposición, elegir el campo es elegir el enemigo.

Una visión del mundo, como la del marxismo, construida sobre la prioridad de los conflictos de clase, conduce a ver en el hecho de pertenecer a una de las dos clases antagonistas lo que determina en forma insuperable todo destino individual: “No, un obrero no puede vivir a lo burgués (...) no hay escape posible, ni recurso contra eso.”³⁷ Por un lado, los “explotadores”, por el otro los “explotados”: hay que escoger. Pero en esta expresión misma, se pone de manifiesto la doble ambigüedad del marxismo. ¿Cómo hablar de elección si la determinación es necesaria? Esta objeción será retomada indefinidamente contra las variantes marxistas conocidas como “vulgares”, “cientificistas”, “materialistas”.³⁸ ¿Qué sentido tiene entonces hablar de Revolución si el desarrollo de las fuerzas productivas prepara *necesariamente* el paso a una organización social donde todas las contradicciones serán resueltas? Aunque, por otro lado, ¿cómo invocar la trascendencia idealista de la elección revolucionaria sin caer en un voluntarismo alucinado o en las insulseces humanistas caras al Autodidacta?

¿No hay otra esperanza para Billancourt —o más bien para el intelectual existencialista que pretende hablar en nombre de Billancourt— aparte del acto de fe mediante el cual se plantea que existe, o más bien que *debe* existir, un grupo, una comunidad de hombres —los comunistas— por cuya acción, a fin de cuentas, tomará cuerpo una coexistencia fundada en la reciprocidad? Antes de la guerra, Sartre no se planteó esta pregunta, que durante los años cincuenta lo persiguió como una obsesión. Es cierto que en esa época —por lo menos hasta mediados de los años treinta— el Partido Comunista, incluso si estaba implantado en el medio obrero, sólo había obtenido la adhesión de unos cuantos intelectuales. Paul Nizan, amigo de Sartre, estaba entre ellos. Pero Sartre tenía otros intereses: “Nos negábamos a tocar la rueda de la Historia, pero queríamos creer que giraba en el buen sentido.”³⁹ En otro texto, Simone de Beauvoir anota: “Más de una vez durante esos años Sartre se sintió vagamente tentado de afiliarse al Partido Comunista. [Sacamos la conclusión que] si uno pertenecía al proletariado, había que ser comunista, pero su lucha, aunque nos incumbía, no era, sin embargo, la nuestra; todo lo que se podía exigir de nosotros era estar siempre de su lado.”⁴⁰ De esta manera, el intelectual logra buena conciencia con pocos gastos; por una especie de apoyo

³⁷ *Op. cit.*, p. 21.

³⁸ Jean Paul Sartre, *Materialismo y revolución* (Buenos Aires: Dédalo, 1960).

³⁹ Simone de Beauvoir *La plenitud de la vida*, ed. cit., p. 198.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 147-148.

al Partido Comunista, sin participar en él. se mantiene sin compromiso frente a la Historia.

Se siente más sereno cuanto menores sean las dudas de que la rueda continúa girando en el sentido adecuado. En este punto, el testimonio de Simone de Beauvoir es de los más valiosos. Con amplia franqueza, registra los errores en los que persiste la izquierda intelectual de los años 1930, por lo menos hasta Múnich. "En *Monde*, en marzo de 1933, Barbusse escribía que Hitler (...), incapaz de enderezar la economía alemana, se derrumbaría (...). La paz evidentemente no estaba amenazada: el único peligro era el pánico que la derecha se esforzaba en sembrar en Francia para precipitarnos en la guerra (...). Los editorialistas de *Marianne* (...) que dirigía Emmanuel Berl (...) anunciaban incansablemente la caída de Hitler. Alain repetía (...) que creer en la guerra ya es consentir en ella."⁴¹ En resumen, mientras la amenaza hitleriana se volvía cada vez más apremiante, los intelectuales de izquierda sólo veían una cosa: "La caída del capitalismo, parecía precipitarse."⁴²

Hasta la guerra, la cuestión política no era central en las preocupaciones, y menos aún en la reflexión, de Sartre, que parece haberse mantenido en el conformismo anticonformista de rigor entre los intelectuales de la época. Lo que lleva al pensador existencialista a salir de ese tan banal "¡siempre a la izquierda, pero no más lejos!", es el encuentro con una coyuntura que, a sus ojos, designa a los comunistas como testigos y contemporáneos insuperables, y con una interrogación sobre las condiciones "concretas" del compromiso. "Si en la Francia posterior a 1945, pretendo no ser ni un canalla ni un imbécil a la manera del Humanista, debo trabajar con los comunistas. Pero, ¿cómo trabajar con ellos sin alienar mi libertad?"

Sartre trató esta pregunta con un encarnizamiento obsesivo y a veces patético. Pero no le dio una respuesta que lo satisficiera. Este interrogante obsesionará a la generación de los intelectuales formados dentro de la política dentro de la Resistencia hasta que, lancinante y no resuelta, sea reemplazada por otra. La colaboración de los intelectuales de izquierda con los comunistas, que les parece a los primeros una coacción ineluctable de su estrategia, no podía dejar de provocar dificultades muy graves y originales. La campaña en favor de Dreyfus había sido conducida por intelectuales que actuaban en el marco de comités republicanos, logias masónicas o sociedades de pensamiento como la liga de Derechos del Hombre. Léon Blum⁴³ recuerda muy oportunamente que los partidos de izquierda, en el momento en que comienza el Caso, eran débiles y estaban divididos. Las diferentes fracciones socialistas no estaban todavía unificadas, y el Partido radical era apenas un partido. Además, en el interior de cada uno de esos dos magmas, se enfrentaban los defensores y los opositores de Dreyfus. En la derecha, la situación era bastante semejante. Los opositores de

⁴¹ *Op. cit.*, p. 161.

⁴² *Op. cit.*, p. 147.

⁴³ Léon Blum, *Souvenirs sur l'Affaire* [Recuerdos sobre el Caso], *op. cit.*

Dreyfus se reclutaban en el ejército, en la Iglesia y los periódicos católicos, en asociaciones y grupos extraparlamentarios como la Liga de Patriotas. Todo el mundo ejercía presión sobre los moderados del gobierno —los antiguos partidarios de Jules Ferry o los escasos partidarios de Gambetta que habían sobrevivido a la tormenta de Panamá— y hacía avergonzarse a los “captados”, antiguos monárquicos (a quienes Bernanos llamará los “bien pensantes”), resignados a no ser más que la oposición de su majestad republicana: “Marianne”. La dinámica del Caso —tanto los impulsos revisionistas como los frenos nacionalistas— trascendía ampliamente al “país legal”, a los dirigentes parlamentarios y a las organizaciones políticas. La revolución dreyfusista es un “movimiento social” donde los intelectuales, periodistas, oradores, gente de los medios de comunicación, como diríamos hoy, así como los docentes, se ocupaban de hacer compartir sus pasiones, positivas o negativas, al gran público.

Esta estrategia de movilización es característica de los movimientos sociales en los que predominan los intelectuales. Desgraciadamente para Sartre y los existencialistas de los años cincuenta, la estructura del campo político francés es muy diferente de lo que era alrededor de los años 1900. Es muy desfavorable para su empresa, por lo menos por dos razones. En primer término, los aliados comunistas con los cuales la izquierda intelectual busca anudar una alianza preferencial son muy exigentes y están muy bien organizados. Pretenden hacer trato sólo en las condiciones que ellos mismos han fijado. A los avances del intelectual de izquierda, los comunistas responden con desaire, y consideran el alineamiento con todas las posiciones del Partido como una condición previa en la cual ninguna cláusula puede ser negociada. Además, la unidad de la izquierda se deshizo después de 1947, el año del plan Marshall y del nacimiento del COMINFORM.* La unidad ideológica forjada durante la “revolución dreyfusista” se echó a perder por la escisión socialista de Tours. Luego, de un modo o de otro, se había reconstituido en los tiempos del Frente popular. Se rompió nuevamente al comienzo de la Segunda Guerra Mundial a causa del pacto Hitler-Stalin y se reconstituyó durante la Resistencia. De hecho, después de la constitución de un Partido Comunista que reivindicaba la “línea” bolchevique, la unidad de la izquierda era, y siguió siendo, frágil; sólo podía ser simbólica o mítica. A pesar de la habilidad y la devoción ilimitada, ¿cómo hacer cooperar de manera permanente a radicales, socialdemócratas, bolcheviques, luego stalinistas? Después de 1920, la unidad de la izquierda depende mucho más del “grupo en fusión”, caro a Sartre, o de la “ilusión lírica” según André Malraux, que de la práctica prudente de las grandes formaciones políticas modernas. Se necesitan grandes sacudidas, grandes emociones, grandes esperanzas y grandes ilusiones para la creación de un espíritu común que, en general, no sobrevive al retorno a la normalidad, la cotidianidad de lo “práctico-inerte”.

* Oficina de Información Comunista creada en 1947 en sustitución de la Tercera Internacional o Internacional Comunista (COMINTERN). Su tarea era establecer una estrecha vinculación entre los partidos comunistas de los países del Este y los de Francia e Italia. (N. del T.)

La unión de la izquierda es un poco como el haz o el fuego de artificio del que habla Bergson que se deshace cuando se afloja la tensión que mantiene juntos sus elementos inconexos. Hay que convenir que los ofrecimientos de servicio del intelectual de izquierda no encontraban un terreno muy favorable en la izquierda disgregada de los años 1950, donde el hiperbolchevismo de los stalinistas franceses y el anticomunismo intenso de los dirigentes socialistas se reforzaban y exasperaban.

En *Los mandarines*⁴⁴ leemos: “Dios sabe que personalmente he soporado muchos porrazos de parte del P. C.; pero no me dejaré desalentar. Pueden insultarme, calumniarme, no lograrán hacerme naufragar en el anticomunismo.” Así, el intelectual de izquierda es una especie de San Sebastián, que asumirá hasta el final “su pasión inútil”. A veces, como en esa observación de un personaje de *Los mandarines*, entra cierta morosidad en su valentía. Pero al menos hay dos cosas de las cuales Sartre está absoluta y subjetivamente seguro: que el anticomunista, sobre todo si se pretende progresista, humanista o socialista, es una “rata viscosa”. Además, hay una organización —y una sola— que *puede* escapar a la fatalidad de lo “práctico-inerte”, y es el Partido Comunista.

La categoría de los “anticomunistas” no es homogénea. Al lado de los anticomunistas vulgares, violentos y expeditivos, que quieren prohibir el Partido y meter en prisión a sus miembros, existen aquellos que se podrían llamar los anticomunistas solapados: personas más refinadas que pretenden hacer que los obreros se asqueen de los comunistas... son “las ratas viscosas”. Utilizan dos tácticas: como reformistas esperan corregir la sociedad burguesa en sus injusticias más escandalosas. Pero las “ratas viscosas” no cuentan sólo con la “reducción de las desigualdades” para minarles el terreno a los comunistas. Por medio de un esfuerzo apropiado de información —o de propaganda—, tienen la intención de develar el “verdadero rostro” de los comunistas.

Las “ratas viscosas” son propiamente odiosas para Sartre, en la medida en que pretenden separar “la clase obrera” de “su” Partido Comunista. La rata viscosa quiere hacer creer al proletario que el comunista, agente de Moscú, es cómplice del más absurdo y sangriento despotismo que jamás haya conocido la Historia. Por supuesto, argumenta al intelectual de izquierda, en la Unión Soviética las libertades formales no son respetadas. Desde luego, los procesos de Moscú no fueron conducidos según las reglas del código de procedimiento criminal. Bujarín no se benefició con las garantías que tiene en Occidente el criminal más odioso. Eso es, ciertamente, muy lamentable, ¡bueno! ¿y qué?⁴⁵ Nos dicen también que “el Partido Comunista lleva a los trabajadores por el camino de la violencia y de la ilegalidad”;⁴⁶ por supuesto, y felizmente, agrega Sartre. “Las ratas viscosas son de un natural amable, y la violencia los horroriza. (Pero)

⁴⁴ Simone de Beauvoir, *Los mandarines* (Buenos Aires: Sudamericana, 1971), p. 439.

⁴⁵ Es el argumento desarrollado por Maurice Merleau-Ponty en *Humanismo y terror* (Buenos Aires: La pléyade, 1968).

⁴⁶ Jean Paul Sartre, “Los comunistas y la paz”, *Problemas del marxismo I. Situations VI* (Buenos Aires: Losada, 1965), p. 93.

la clase obrera *se reconoce* en las pruebas de fuerza que el P. C. instituye en su nombre.”⁴⁷ La política del Partido Comunista francés, solidario de Moscú y apoyado en el internacionalismo proletario “de todos modos sigue siendo a sus ojos un momento de la gran partida de ajedrez que el proletariado juega contra el capitalismo internacional”.⁴⁸

Atacar al Partido Comunista es atacar a la “clase obrera”, poner en peligro, sabotear la causa sagrada de la liberación del Proletariado. Sin embargo, Sartre ve muy bien que las relaciones entre la clase y el partido son problemáticas. No niega la dificultad, pero de esta dificultad misma saca la conclusión, de que la síntesis entre los intereses necesariamente opuestos y conflictivos de los obreros y su posición de clase no puede “ser producida *espontáneamente*”;⁴⁹ requiere la “mediación” de un “aparato” revolucionario jerárquico y centralizado que es el único que puede, en el plano nacional e internacional, asegurar la “unidad de los trabajadores” y lograr su emancipación. Aunque partió de posiciones anarquizantes, he aquí a nuestro intelectual de izquierda transformado en apologista de las tesis de Lenin presto a justificar los rigores del “centralismo democrático”.

La justificación de lo que Merleau-Ponty llamará el “hiperbolchevismo” de Sartre se basa en tres argumentos de alcance muy desigual, débilmente articulados pero afirmados con el aplomo imperturbable de la certidumbre subjetiva. En primer lugar, toda política de tipo incrementalista y reformista es una “insulsez optimista (...), un engaño”.⁵⁰ En *Los comunistas y la paz*, Sartre acepta dar un lugar al examen de algunos datos empíricos sobre las desigualdades de ingresos y posiciones. Las que menciona tienden todas a sugerir que los obreros franceses están más desfavorecidos en 1952 que en 1936. Si nos atenemos a las fechas escogidas, ese juicio está probablemente fundamentado. Pero Sartre no se toma el trabajo de sopesar esas observaciones a la luz de otras dos, que sin embargo son evidentes. Teniendo en cuenta los aumentos masivos de salario decididos por el gobierno de León Blum, la referencia a 1936 es totalmente discutible, puesto que esta base constituye el nivel máximo alcanzado por el ingreso real obrero (que, por otro lado, se degradó en su mayor parte bajo el efecto de la inflación provocada por la política salarial del Frente Popular a partir de 1937). En segundo lugar, la referencia a 1952 es tan arbitraria como la de 1936. En 1952, el ingreso real de los franceses —y el de los obreros en mayor medida que el de los campesinos— está gravado por los costos de una reconstrucción tanto más onerosa en la medida en que debía compensar los saqueos de la Ocupación y las insuficiencias de una inversión industrial debilitada durante todos los años treinta. Empero, Sartre no se preocupa por semejantes “pamplinas”, propias sólo de los economistas o sociólogos. La depauperación relativa y absoluta es una ley del capitalismo, y en particular del capitalismo francés.⁵¹ Propagar tesis

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 101. Las cursivas son de Sartre.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 64: “a sus ojos”: a los ojos de los comunistas.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 151. Las cursivas son más.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 174.

⁵¹ *Op. cit.*, pp. 210-226.

reformistas es directamente delictuoso: esas tesis no sólo son falsas sino, como se diría hoy en día fundamentalmente “recuperadoras”. El reformismo es un opio administrado por la “rata viscosa” al proletariado, para mantenerlo tranquilo, quitándole toda esperanza y todo valor.

La segunda certidumbre del intelectual de izquierda es que la revolución socialista —el salto de la necesidad a la libertad— constituye el fin de la “prehistoria” y el giro decisivo en la evolución de la humanidad. Maurice Merleau-Ponty es quien ha dado a esta creencia su forma más categórica. El humanismo proletario “no es *una* filosofía de la historia, es *la* filosofía de la historia, y renunciar a ella es trazar una cruz sobre la Razón histórica”.⁵² O bien la Historia no tiene sentido, o bien tendrá el sentido que le dará el “humanismo proletario” o, si se prefiere, ¡“el movimiento obrero internacional”! El humanismo proletario está investido de un valor infinito y se convierte en el portador de la Esperanza de todos los hombres, puesto que asume, por decirlo así, las significaciones propiamente *humanas*, cuyo pleno desarrollo es el único capaz de asegurar. Hemos visto al individualismo anarquizante transformarse en una idealización, una sacralización del “Partido”. Vemos ahora una filosofía radical de la contingencia transformarse en el absolutismo historicista.

La tercera certidumbre concierne a la Unión Soviética. Llevada hasta sus extremos, afirma que la Unión Soviética es *ya* el país del socialismo, la Patria de los trabajadores. El intelectual de izquierda, a diferencia del comunista, no está obligado a convenir en esas necesidades. Puede conformarse con maldecir como “imperialistas”, “reaccionarios” y “promotores de guerra” a todos aquellos que critican o atacan al régimen soviético. “El revolucionario”, escribe Sartre,⁵³ “sin perderse en las esperanzas apocalípticas que terminarán desviándolo de la acción, *debe* asociar indisolublemente la causa de la Unión Soviética y la del proletariado”. Ese deber está fundado en tres argumentos: “la Unión Soviética no es la condición necesaria de la Revolución (porque nació de los antagonismos que provocaron la guerra de 1914 y puede desaparecer), sino su posibilidad histórica”. Por lo tanto, el revolucionario *debe* jurar fidelidad a la Unión Soviética y no a la *nación rusa*. Cosa que, entre paréntesis, implica que sea capaz de distinguir en la política efectivamente conducida por los dirigentes de la Unión Soviética, lo que depende de las ambiciones tradicionales de la Santa Rusia y lo que concierne exclusivamente al “humanismo proletario”.⁵⁴

Estas tres certidumbres: 1ª.) el reformismo es un engaño; 2ª.) hacer la revolución es el más sagrado de los deberes, 3ª.) la Unión Soviética es portadora de la esperanza de los proletarios y, en consecuencia, de todos los hombres, pueden resumirse en la frase ambigua: “Para apreciar un acontecimiento político, el socialismo es la referencia absoluta.” No obstante,

⁵² M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, p. 201.

⁵³ Jean Paul Sartre, *Problemas del marxismo*, p. 68.

⁵⁴ Sartre se fundaría en ésta distinción para condenar la intervención soviética en Hungría.

Simone de Beauvoir, que cita estas máximas,⁵⁵ precisa su contenido. “La Unión Soviética era y seguía siendo la patria del socialismo: la toma del poder se había llevado a cabo. Incluso si (...) enormes crímenes habían sido cometidos, *la Unión Soviética jamás había cuestionado la apropiación de los medios de producción.*” De la misma manera, cuando Roger Stéphane le trajo a Sartre el texto del “código soviético del trabajo correctivo”, según el testimonio de Simone de Beauvoir,⁵⁶ “no tuvo inconveniente en publicarlo, aunque con un poco de retraso, en *Les Temps Modernes*”. Aunque al mismo tiempo condena con la máxima violencia la campaña lanzada en *Le Figaro littéraire* por David Rousset.

A pesar del “privilegio” esencial que se le reconoce a la Unión Soviética en su calidad de patria del socialismo, Sartre se considera obligado a decir la verdad. Por otra parte, además de esta obligación que para un intelectual constituye una *especie* de imperativo categórico, Sartre responde con un oportuno argumento: “Si los métodos policíacos de un país socialista comprometen al socialismo, hay que denunciarlos.”

¿En qué consiste la obligación de la verdad? Si consiste en no *mentir a sabiendas*, es una cosa. Puede aceptarse que Sartre se atuvo a eso. Empero, si consiste en *buscar la verdad*, es decir, verificar o invalidar lo que se dice, es otra cosa. Veámos cómo la famosa exigencia de “totalización” permite dar largas al asunto. La verdad no se enlaza con algunos enunciados particulares; es un absoluto, sólo puede ser total. “Los sistemas: socialismo ruso, capitalismo occidental, debían ser considerados en su totalidad: no era accidental que éste implicara el desempleo y la explotación colonialista.”⁵⁷ Podríamos preguntarle a Simone de Beauvoir si es también por “accidente” que el socialismo ruso “implica” el trabajo forzado, el Gulag y el terror. La pregunta es embarazosa. Por un lado, no es posible imputar los horrores stalinistas al “socialismo” porque ello significaría retirarle a la Unión Soviética el privilegio que se le otorgó tan generosamente. Sin embargo, por otro lado, “¿debemos llamar socialismo a ese monstruo sangriento que se desgarró a sí mismo?” A fin de cuentas, Sartre opta por la afirmativa.⁵⁸

La verdad, la única que da un sentido a la vida de cada uno de nosotros y a la experiencia de la humanidad entera, está en el futuro del socialismo confundido con el porvenir de la Humanidad, incluso si actualmente la patria del socialismo es un infierno. ¿Podemos conformarnos con esa esperanza? En nombre de la convicción subjetiva de que *un día* la verdad existirá, ¿podemos considerarnos exentos de la obligación de verdad? El equívoco es doble. Conciérne a la vez al rigor que se aplica a la obligación de verdad y a la concepción misma de la verdad. “El escándalo”,

⁵⁵ Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas* (Buenos Aires: Sudamericana, 1966) p. 241. Las cursivas son mías. Para Simone de Beauvoir, el socialismo, es la apropiación colectiva de los medios de producción. Por lo tanto, la Unión Soviética —que abolió la propiedad privada de los medios de producción— es socialista (lo cual queda sin demostrar).

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 240.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 243.

⁵⁸ *Crítica de la razón dialéctica, op. cit.*

escribió en alguna parte Bernanos, "no está en decir la verdad, sino en no decir la completa". El intelectual de izquierda, aun "comprometido", sobre todo Sartre, aceptaría esta fórmula porque le da mucha importancia a su calidad de intelectual. "No cumple el mismo papel que el político."⁵⁹ No es un militante, menos aún un *apparatchik*. Pero de esto no se sigue en absoluto que deba juzgar y condenar en nombre de valores trascendentes, a la manera de los idealistas y moralistas. Nada de eso. La referencia que adopta no es la de la moralidad trascendente, a la vez vacía y sospechosa. Tampoco es a corto plazo el interés de un partido o de un Estado, así sea "proletario". Su misión consiste en velar para que la política de ese partido, de ese Estado, "no contradiga sus principios y sus fines". La obligación de verdad es una condición de la coexistencia fundada en la reciprocidad. Toda mentira es una extorsión. El mentiroso explota la credulidad de aquel a quien engaña. Si el mentiroso es colectivo —un partido, un sindicato o una *organización*— se ve obligado a recurrir a los peores métodos represivos: la censura, el adoctrinamiento, la manipulación de la información. "El humanismo proletario", la forma acabada de la coexistencia y de la reciprocidad, requiere que la obligación de verdad sea estrictamente respetada. Incluso si ésta no se impone a los dirigentes del partido en nombre de "valores trascendentes", en nombre de la Razón y del Ideal, como en la tradición del Iluminismo. La distinción entre el intelectual y el político —y si me atrevo a decirlo, la eminente dignidad del intelectual en el movimiento revolucionario— está fundamentada en nombre de los "principios" y los "fines", reafirmados por el "humanismo proletario".

¿Es sostenible esta concepción del intelectual a la vez "comprometido" y "distanciado", sobre todo en el medio stalinista? El Partido Comunista está siempre listo para acoger los apoyos y los refuerzos, pero no soporta que le den lecciones. Sartre tendrá esa experiencia varias veces; pero cualquiera sea la brutalidad de los llamados al orden, se mantendrá con la regla de no asociarse jamás a operaciones anticomunistas conducidas por "la Derecha y la Burguesía". Es cierto que frente a los ataques dirigidos contra el PC por la ultrazquierda puede mostrarse más comprensión, como se ve por la actitud de Sartre con respecto a los maoístas después de 1968.

Cualquiera sea la fragilidad del equilibrio entre la obligación de verdad y el compromiso "proletario", el intelectual se encuentra armado para defenderse contra dos tentaciones: la del moralismo y la del esteticismo. Ambas actitudes son tachadas de "burguesas" o incluso de "pequeñoburguesas". La segunda se encarna en la obra y la personalidad de Malraux. Camus expresa la primera. Camus es acusado de tratar al comunismo soviético de "ideología mortífera". En *El hombre rebelde*, sobre todo en la introducción, se da cuenta de que el terrorismo es la consecuencia muy probable, si no inevitable, del pseudorracionalismo totalizador, que pretende conferir un valor absoluto a la empresa stalinista. "Puesto que toda acción desemboca hoy en el asesinato, directo o indirecto, no podemos obrar antes de saber si, y por qué, debemos dar la muerte."⁶⁰ Esta pre-

⁵⁹ Simone de Beauvoir, *La fuerza...*, p. 242.

⁶⁰ Albert Camus, *El hombre rebelde* (Buenos Aires: Losada, 1959), p. 114.

gunta sobre la legitimidad del asesinato, cuando se trata de coaccionar a los recalitrantes para que cooperen en "la edificación del socialismo", es simétrica del interrogante sobre la necesidad del suicidio que, en *El mito de Sísifo*, aparece como resultado de la contingencia característica de lo dado, e incluso de los valores. Pero una y otra interrogación remiten a la subjetividad de aquél que la plantea: ¿tengo el derecho de matar? ¿Debo suicidarme? Tales preguntas sólo tienen sentido en una perspectiva individualista. Al pretender encerrar al intelectual de izquierda en la problemática de la rebelión y para conferirle a sí mismo una posición de árbitro, Camus se hace culpable de vaciar el compromiso revolucionario de todo "contenido concreto". Es verdad que Camus responde: "Todo rebelde, con el mismo movimiento que lo alza contra el opresor, aboga en favor de la vida (...) *durante el tiempo de un relámpago*."⁶¹ Pero si el único recurso que le queda al intelectual es su protesta, el *gesto* por el cual se levanta contra el opresor está fuera del movimiento histórico. Sin embargo, si acepta de este modo colocarse él mismo fuera de la Historia, renuncia a sus responsabilidades y reniega de sí mismo. Éste es el sentido de la crítica dirigida por Francis Jeanson contra *El hombre rebelde*.⁶²

Despojado de sus oropeles nihilistas, el moralismo de Camus no es más que un avatar del humanismo del Autodidacta. En lo que respecta al esteticismo a la manera de Malraux también queda desacreditado, aunque de una manera mucho más sutil. El héroe de Malraux, no es un *verdadero* revolucionario: es un aventurero, o sea un pequeño burgués. Es una conciencia alocada por su subjetividad, por decirlo de algún modo, que busca apasionadamente el reconocimiento del Otro, y no lo encuentra más que en la muerte. El aventurero es ante todo un individualista. Ciertamente, trata de "comunicarse con los otros hombres",⁶³ busca ser *reconocido*. Pero su objetivo es la gloria propia y no un proyecto colectivo a cuya construcción se consagra el militante, incluso si la edificación del socialismo debe terminarse después de él y sin él. El intelectual de izquierda no quiere ser un héroe, un narciso obsesionado por el sueño de su propia transfiguración. Su muerte, como la de todo hombre, no es más que un "incidente insignificante y lamentable".⁶⁴ Por medio de ese prosaísmo deliberado, piensa protegerse contra la tentación romántica, que estaría en el fondo de los impulsos heroicos y trágicos de Malraux. En la acción, su modelo es el militante consagrado a una causa que lo supera y cuya "sabiduría es una meditación sobre la vida",⁶⁵ y no una reflexión en torno a la nada de la individualidad, entrecortada por dudosos estremecimientos.

El intelectual no es pues, ni un artista ni un moralista. Es un agente consciente del proceso histórico, que pretende comportarse como un sujeto responsable. En cuanto a la obligación de verdad, según él surge de

⁶¹ *Op. cit.*, p. 365. Las cursivas son mías. Este "relámpago", es la unción estéril del "nihilista".

⁶² Francis Jeanson, en *Les temps modernes* [Los tiempos modernos], agosto de 1952, núm. 82.

⁶³ "Retrato del aventurero", en *Problemas del marxismo*, p. 11.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 12.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 12.

su compromiso en el proceso histórico. De hecho, es notablemente ambigua. En primer lugar, se inscribe en un contexto *global*, el del compromiso histórico, fuera del cual ya nada tendría sentido. Antes que nada, el intelectual debe elegir su campo. De ello resulta que la obligación de verdad es de alguna manera asimétrica: si el intelectual está obligado a denunciar y combatir los horrores y las iniquidades del capitalismo y del imperialismo; está sujeto a una especie de obligación de reserva con respecto a la patria del socialismo. En teoría, por supuesto, el intelectual conserva toda su libertad en relación con el Partido y la Internacional. Pero, como lo dice Maurice Merleau-Ponty a propósito de Sartre, "el derecho de crítica que se reserva, tal vez no lo utilice por temor a abusar".⁶⁶ Además, el carácter global o total del compromiso trae aparejada una masificación de su juicio. A propósito del caso de los esposos Rosenberg (acusados de espionaje atómico en provecho de la Unión Soviética), Sartre escribe, en un artículo que no sería indigno de André Wurmser, que "América está rabiosa". Al volver de Cuba sus observaciones son de una ardiente trivialidad. En los escritos del ilustre filósofo, el lector sólo encuentra lo mismo que en los comentarios de un periodista cualquiera inspirado por la propaganda cubana.⁶⁷ Aquí el intelectual escribe como militante, sin tener, ni siquiera ante sus propios ojos, las justificaciones del militante.

¿Pueden ser conciliados el compromiso y la obligación de verdad en una "praxis" a la vez eficaz y auténtica? Es lo que afirma el intelectual existencialo-marxista. Maurice Merleau-Ponty describió muy bien las contorsiones barrocas a las que se obliga Sartre en busca del compromiso imposible que le permitiría ser un "comunista del exterior (...). Es él quien decreta la coexistencia entre comunismo y la oposición exterior. Falta obtener el reconocimiento del PC".⁶⁸ Por otra parte, las dificultades de Sartre no se refieren solamente a sus relaciones con el Partido. Toca los problemas más fundamentales de su identidad, la concepción que tiene de su papel y de su responsabilidad. El intelectual, incluso el existencialo-marxista, es un mandarín... y él lo sabe. En consecuencia, se niega a ser un propagandista, un puro y simple *apparatchik*. Aunque se afirma responsable de todo, y solidario de todos; de todos los oprimidos, explotados y humillados, por supuesto. Encuentra entonces una conciliación para los deseos divergentes en el mito del saber total y de la "acción pura". El "camarada de ruta" es la proyección en el plano político del mandarín y de sus fantasmas, mientras que el marxismo es el "saber total", y el "partido", la *praxis*; es decir una acción eficaz y al mismo tiempo fiel a "sus principios y a sus fines".

⁶⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica* (Buenos Aires, Leviatán Siglo XX, 1957), p. 200.

⁶⁷ "Lo que hoy protege a Cuba, lo que tal vez la proteja por mucho tiempo, es que está controlada por la rebelión", David Cante, *Les compagnons de route (1917-1968)* [Los camaradas de ruta], traducido por Georges Libert (París: Éditions Robert Laffont, 1979), p. 423. Y también esta afirmación: "Es necesario que los cubanos ganen, o si no que perdamos toda esperanza", *Ibid.*

⁶⁸ Merleau-Ponty, *Las aventuras...*, p. 199.

LOS PORTADORES DE VALIJAS

Las desdichas de los camaradas de ruta han sido contadas muchas veces. El término, ciertamente, tiene algo de indeterminado y de hiriente. En última instancia, el compañero de ruta es el imbécil presuntuoso que sirve de altoparlante a propagandistas cínicos, o el progresista ingenuo que le pisa los talones al Partido simplemente porque "es el partido de la clase obrera" o porque "la Unión Soviética quiere la paz". No obstante, estos enunciados cubren motivaciones muy diferentes, un grado variable de conciencia ideológica y una implicación más o menos fuerte con los objetivos del Partido o de la Internacional. Los soviéticos han utilizado a la perfección a esos intelectuales, más útiles en la medida en que se declaran en favor de la línea del Partido y no pertenezcan a él o incluso le sean ajenos. La alternativa en la cual los camaradas de ruta corren el riesgo de encerrarse tiene ciertas características desagradables. Se les dice: o bien los han engañado, o bien son ustedes instrumentos complacientes de la propaganda soviética.

Esta argumentación, de una bella simplicidad, fue empleada frecuentemente durante la guerra fría. Se aplica evidentemente a los más ingenuos o a los más perversos de los camaradas de ruta. Sin embargo, deja intactas tres cuestiones esenciales. En primer lugar no permite comprender la cruel división característica del intelectual de izquierda que, para decirlo como Merleau-Ponty, pretende conciliar "las dos maneras de ir a lo universal (...), poner todo en palabras o entrar en la oscuridad del juego y crear en él un poco de verdad a fuerza de audacia".⁶⁹ Sin duda podemos hacer caso omiso de esta observación. Es muy probable que las vías alternativas para llegar a "lo universal" hubieran sido mal exploradas por una buena cantidad de camaradas de ruta, incluso por los más ilustres. Pero podemos preguntar también si su prestigio no reside en que su "compromiso" aparecía ante el público como una tentativa para realizar la unión imposible de dos caminos. Si aceptamos la hipótesis de que el camarada de ruta es un tonto o un impostor, no queda claro por qué su mensaje es tan bien recibido y por un público tan amplio. No adelantaremos gran cosa si contestamos que el público no es nada más que una masa de tontos manipulados por un puñado de bandidos, que en buena medida son también unos tontos. Finalmente, los lugares comunes que aluden a los camaradas de ruta se enfrentan con otra dificultad. Todo el mundo puede comprobar que la soviétomanía va en descenso. El propio secretario general del Partido, Georges Marchais, nos lo dice: incluso si la experiencia soviética es "globalmente positiva", Rusia ha dejado de ser un paraíso. La China de Mao fracasó mucho más rápidamente que la Rusia de Stalin. Después de la crisis de los misiles, Cuba pronto dejó de ser portadora de las esperanzas de la Humanidad: un clavo saca otro clavo. Y sin embargo, si los desfiles se suceden a medida que cambian los humores de aquellos que los celebran, la pretensión de reconciliar las dos vías y la convicción

⁶⁹ Merleau-Ponty, *op. cit.*

de que el intelectual es el funcionario de lo universal perduran. ¿Acaso no sobrevivió hasta hoy el espíritu de utopía a pesar de sus irrisorias encarnaciones?

Por el momento, me conformo con plantear la pregunta. Quisiera terminar este capítulo deteniéndome en una de las metamorfosis del espíritu utópico: ¿cómo llegó a reemplazar el compromiso con el combate anticolonialista al compromiso en favor del "Proletariado"? Puede observarse en el ejemplo de la guerra de Argelia el juego de sustituciones y reemplazos por los que se realiza la renovación de los objetos simbólicos en los que vienen a implantarse sucesivamente las "pasiones generales y dominantes". Este proceso es fácilmente legible en la descripción que da Simone de Beauvoir. "Ni con pleno consentimiento ni con el corazón alegre permití que la guerra de Argelia invadiese mi pensamiento, mi sueño, y mis humores."⁷⁰

Esta invasión había sido preparada por un abandono parcial del compromiso hacia la Unión Soviética. La crisis de Hungría de 1956 da ocasión a Sartre y a sus amigos de *Temps Modernes* de someter a prueba la línea de conducta que se habían fijado. "Elegir la Unión Soviética y no contar más que consigo mismo para mantener su propio punto de vista."⁷¹ La intervención soviética en Hungría era condenable, y cualesquiera fueran los riesgos de las elecciones libres, habrían sido preferibles a esa violencia impuesta a un pueblo. Dicho lo anterior, la Unión Soviética es y sigue siendo un país socialista —"a pesar de los errores de sus dirigentes". La importancia de esta última observación es difícil de apreciar: ¿Se trata de una pura y simple cláusula de estilo (como estamos autorizados a creerlo actualmente) cuando Georges Marchais, sin negar explícitamente la realidad del Gulag, habla con tono desenvuelto de un "balance globalmente positivo"? La fórmula de Simone de Beauvoir sobre "los errores de los dirigentes" puede ser tomada en serio. Expresa un cierto alejamiento de la Unión Soviética. Se hace posible hablar de la Unión Soviética casi como de cualquier otro país. Por otra parte, el *compromiso* "con el campo de la Unión Soviética" en tiempos de los "Comunistas y la Paz" era tanto un compromiso *contra* los Estados Unidos y las "ratas viscosas" socialdemócratas que sostenían la política norteamericana, como un compromiso *en favor* de la Unión Soviética. En la medida en que los dirigentes soviéticos están también expuestos a cometer "errores", se reduce la tentación de idealizar a la Unión Soviética como patria del socialismo; y, al mismo tiempo, el campo queda libre para otros comprometimientos ideológicos.

La guerra de Argelia presenta todos los rasgos, o casi todos, de un "Caso" a partir del cual los intelectuales de izquierda deben movilizarse. "Soy una intelectual, concedo un precio a las palabras y a la verdad", escribe Simone de Beauvoir, "tuve que soportar (...) la agresión de las mentiras que escupían todas las bocas".⁷² El condicionamiento de la opinión

⁷⁰ Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas* (Buenos Aires: Sudamericana, 1966), p. 426.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 426.

⁷² *Op. cit.*, p. 429.

francesa por parte de una prensa que no cesaba de clamar "Argelia es Francia", tenía algo de insoportable para las personas sensibles a la obligación de verdad. La manipulación es percibida como una violación. En segundo lugar, las dimensiones del escándalo más insoportable reducen el malestar y la irritación provocada al principio por la tortura negada al principio por las autoridades, reconocida más tarde, e incluso justificada y glorificada. A lo cual se agrega finalmente el racismo cuya manifestación represiva es dirigida contra los argelinos y cuidadosamente disimulada. El rebelde es un "infidel", un "ratón"; en último término es un sub-hombre, como el judío o el eslavo para los nazis.

Las obligaciones ineludibles de todos los intelectuales son: decir la verdad sobre el régimen colonial en Argelia, hacer que no haya más tortura, combatir el racismo. El compromiso argelino es del mismo tipo que el compromiso dreyfusista. La guerra de Argelia es como otro Caso. Las "pasiones generales y dominantes" que despierta son comparables, y también las "creencias dogmáticas" subyacentes a esas "pasiones". La lucha contra la "guerra sucia" será dirigida en nombre de los "valores democráticos", si por este término de valores entendemos un complejo más o menos coherente de creencias y preferencias. La razón de Estado no da *el derecho* a nadie, ni a las autoridades militares ni a los individuos que las representan: 1º.) de torturar, incluso si por medio de la tortura se pretende arrancar a los rebeldes informaciones que salvarán la vida de civiles; 2º.) de "amañar" las elecciones, aunque se pretenda que la razón de Estado lo justifica; 3º.) de subordinar el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos por el interés y las conveniencias del poder colonial y de sus fuerzas de ocupación; 4º.) de que el ejército francés en Argelia sea lo mismo que las S. S.* en la Europa ocupada. Esas diversas proposiciones son muy diferentes y cada una tomada por separado es muy compleja. La última es la más radical, y no podía dejar de escandalizar a muchas personas que, sin embargo, se sentían completamente hostiles a la "guerra sucia". El compromiso contra la guerra de Argelia tenía intensidades variables, y el grupo de los que estaban contra la guerra era muy abigarrado. En cuanto a la complejidad de esas proposiciones, consiste en que cada una combina juicios morales y juicios políticos, sentimientos positivos y sentimientos negativos, creencias y preferencias. Algunas de ellas se centran en el funcionamiento de ciertas instituciones muy particulares en tanto que las otras dependen de los atributos universales de la naturaleza humana. La mezcla entre la política y la moral está en todos lados, aunque disimulada por el empleo de una palabra como "Derecho". No tenemos el Derecho de torturar; esta es una prohibición absoluta que no admite excepciones. "Incluso si la tortura permite salvar civiles inocentes." Este es el punto de vista en el que interviene la apreciación contingente y circunstancial. Podemos jactarnos de resolver, al menos verbalmente, ese conflicto entre dos puntos de vista, observando que la tortura, aunque tal vez sea eficaz

* S. S.: Sigla del alemán *Schutz-staffel*. Formaciones de policía militarizada de la Alemania nazi. (N. del T.)

en un momento dado, y algunas poquísimas veces se vuelva contra los que la emplean y al cabo de un tiempo una a las poblaciones ocupadas contra el ejército y la policía de los ocupantes, vuelve totalmente insostenible la posición de estos últimos. Cuando se habla de derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, se quiere decir que tienen el derecho a designar a sus representantes, pero las modalidades de esta designación son variables y discutibles. En lo que se refiere a la representatividad de aquellos que (incluso antes de que las elecciones sean organizadas) pretenden combatir para que las elecciones tengan lugar, se trata de una apuesta propiamente política que no podría ser tratada con base en consideraciones estrictamente morales.

Todo compromiso en un asunto como la guerra de Argelia mezcla de una manera inextricable posiciones sobre principios muy abstractos y apreciaciones muy contingentes. No resulta indiferente el hecho de que el juicio en esa materia se exprese primero bajo la forma rigurosamente negativa: "No tenemos derecho a..." Lo que preside semejante juicio es la abstención, que puede llegar hasta la negativa a obedecer. Empero, cuando se pasa del negativo al positivo, y se pretende definir una línea de conducta, una *política*, nos exponemos a todos los riesgos del juicio de prudencia. "Es necesario organizar elecciones sinceras, librar a los prisioneros del FLN,* etc." Esas sugerencias, para ser convincentes, eran completadas con una apuesta, presentada como "razonable", sobre la evolución evidentemente benéfica según los que la proponen, que debía venir después de poner en marcha esas medidas: "Una Argelia libre (o democrática, o "argelina", o "independiente") no dejará de colaborar con Francia. Así serían relacionados la moralidad política y el interés nacional. Durante la guerra de Argelia, ésta fue la línea de los "liberales". Por otra parte, si sus esperanzas terminaban por cumplirse, los "liberales" siempre podían alegar que si las cosas habían salido mal era por culpa de los "colonos" y de los reaccionarios que habían retrasado o saboteado "la única política posible", es decir la suya. La política "liberal" es justificada en nombre de una concepción de la naturaleza humana considerada como inatacable; y su fracaso se pondría en la cuenta de las circunstancias y de la malicia de los adversarios.

La oposición entre la ética de la "convicción" (*Gesinnungs Ethik*) y la ética de la "responsabilidad" (*Verantwortungs Ethik*) es, como se ve, más compleja de lo que parecía al principio. No hay posición ética, o con más razón política, que no traiga consigo responsabilidades para el que la asume. Sartre dice que somos responsables de todo, proposición que él interpreta como equivalente a la máxima según la cual no hay que jugar a ser Poncio Pilato. Esta equivalencia no me convence del todo. No debo lavarme las manos de lo que depende de mí. En última instancia esto tiene sentido si podemos ponernos de acuerdo sobre fórmulas tales como "lo que depende de mí", y "lavarse las manos". En lo que se refiere a "ser responsable de todo", equivale a decir no ser responsable de nada.

* Frente de Liberación Nacional en la época de la guerra de Argelia. (N. del T.)

De otra manera, debemos sacar consecuencias estrictamente negativas de la concepción absolutista de nuestra responsabilidad defendida por Sartre: puesto que soy responsable de todo, no participaré en ninguna acción cuyas consecuencias no pueda controlar.

No es tan absurdo; esa actitud constituye la objeción de conciencia generalizada⁷³ que se opone al hiperactivismo sartreano. Entre esas dos posiciones extremas se interpone una zona intermedia donde pudieron coexistir durante cierto tiempo los partidarios de la retirada y los partidarios del compromiso. Cuando protesto contra la “guerra sucia”, cuando firmé peticiones y manifiestos, contribuyo a hacer más pesada la tarea de “pacificación” de Argelia del gobierno francés. Por lo tanto, ejerzo ciertas responsabilidades que, por otra parte, evalúo de manera imperfecta. Yo pretendo debilitar el partido de la guerra. ¿Es esto realmente cierto? ¿No estaré reforzando el partido de los intransigentes y los fanáticos entre los nacionalistas argelinos? Al mismo tiempo, ¿acaso no doy argumentos a algunos de mis compatriotas para quienes la rebelión sería sometida rápidamente si se hiciera callar a los intelectuales y traidores que, como yo, la apoyan? Es probable que haya algún riesgo. El razonamiento político decide si ese riesgo puede correrse o, por el contrario, si resulta demasiado grande para afrontarse. Si elijo correr el riesgo, continúo presentando peticiones y protestando. Si no lo corro, aunque siga convencido de que la “guerra sucia” es fundamentalmente injusta, me niego —si eso fuera posible— a tomar parte en el conflicto.

El hiperactivismo sartreano tomará otro camino: el de los “portadores de valijas”.⁷⁴ Este término es casi tan ambiguo como el de “camarada de ruta”. Para los partidarios de Argelia francesa, y probablemente para una gran parte de la población, el “portador de valijas” es un traidor. Se puso al servicio de los terroristas que asesinan a los civiles —europeos y musulmanes—, que disparan a nuestros soldados. Incluso si él mismo no es un terrorista, es cómplice de los “asesinos del FLN”. Ahora bien, los “portadores de valijas” —en particular el grupo dirigido por Francis Jeanson— querían manifestar su solidaridad con el FLN lo más clara, y si se me permite decirlo, lo más brutalmente posible. Toda pretensión de mantenerse “por encima de la contienda” —a la manera de Romain Rolland durante la Primera Guerra Mundial— les parecía una impostura cuyos esfuerzos por quitarle el arma del terrorismo al FLN podían llegar a consolidar la posición de los colonialistas franceses. Además esta situación de árbitros le convenía a la izquierda oficial, que dejó seguir la represión invocando al mismo tiempo los principios democráticos. El apoyo al FLN adquiere un valor de prueba. La radicalización del compromiso en favor de los nacionalistas argelinos permitirá separar la buena hierba de la cizaña y obligará a los tibios a decidirse. Por ello, los “portadores de valijas”

⁷³ En ella parece pensar Max Weber en *El político y el científico* (Madrid: Alianza, 1971).

⁷⁴ Hervé Hamon y Patrick Rotman, *Les porteurs de valises. La résistance française à la guerre d'Algérie* [Los portadores de valijas. La resistencia francesa a la guerra de Argelia] (París: Albin Michel, 1979).

no pretendían ser solidarios de los argelinos como “oprimidos” o víctimas de una calamidad natural. Tampoco eran solidarios con los argelinos en general ni con los argelinos nacionalistas. Eran solidarios preferentemente de los nacionalistas que se decidieron a atacar a los “ocupantes franceses” con las armas en la mano. Además, su solidaridad no se reduce a una vaga comunidad de opiniones intelectuales, una comunidad de almas o una compasión lacrimosa. Los “portadores de valijas” no son “humanistas” ni “ratas viscosas”. Pretenden participar efectivamente en el combate de los rebeldes argelinos, ayudarlos en todo, salvo en los atentados terroristas en territorio francés.

¿Es el compromiso a favor del FLN el final del *romancero* del intelectual de izquierda? Después de la Resistencia y la difícil asociación con los comunistas, el combate anticolonialista constituye quizá la etapa decisiva de su itinerario. En todo caso, después del problema de Hungría, esa etapa contribuyó a desvanecer un poco más el encantamiento del marxismo stalinista. El “colonizado” es también “un condenado de la tierra”. ¿Está adecuadamente manejada su liberación por quienes hablan en nombre del “Proletariado”? El intelectual de izquierda combatía “al lado del Proletariado”. Ahora se moviliza por la liberación del Tercer Mundo. Esos dos objetivos no son incompatibles. Sin embargo, la jerarquía que se establece entre esos dos objetivos es característica de una sensibilidad, o de un momento de la sensibilidad, de izquierda. Los comunistas siguen dando prioridad a las exigencias de una lucha “global” conducida de manera centralizada, por eso se inquietan cuando se insiste demasiado en las particularidades de la lucha de los argelinos. El tercermundismo es sospechoso para los comunistas. Los “portadores de valijas” del grupo Jeanson fundan las mayores esperanzas en la Revolución argelina. La Argelia independiente será socialista; de ello resultará tal conmoción en Francia que la izquierda tendrá todas las posibilidades a su favor, y no los partidos y aparatos partidarios, sino los *verdaderos* “revolucionarios”.

El universo ideológico de la izquierda se encuentra enriquecido por nuevas connotaciones (ya he citado la heterogeneidad ideológica de la Resistencia y del “resistencialismo”). Entre los “portadores de valijas” se encuentran muchos cristianos, que se unen a los nacionalistas argelinos porque a sus ojos la imagen del hombre, hermano del hijo de Dios, ha sido intolerablemente envilecida y ensuciada por los racistas y la represión. Encontramos también laicos, herederos de la Ilustración, que se indignan porque los Derechos del Hombre son violados cínicamente, en nombre de la República y los principios de 1789. En el seno de esta diversidad, el intelectual de izquierda aporta algunas referencias relativamente precisas. A la injusticia y la violencia, que pueden ser vividas como una paradoja o un escándalo, el intelectual de izquierda pretende vivirlas como un hecho que obliga a cada uno a hacer algo.

Esta responsabilidad indeclinable, y ninguna otra, es la que hace al hombre: me parece que ésta es la convicción constitutiva del intelectual de izquierda a la cual Sartre dio una forma particularmente exigente. Es cierto que la mayoría de las veces la responsabilidad está oculta por

otras "creencias", alteradas por otras "pasiones". Considerada en manera estricta, no se aviene en ningún sentido a una Trascendencia que fundamentaría y legitimaría nuestras elecciones. Dicha responsabilidad es rigurosamente atea. En la medida en que considera contingentes todos los valores, el intelectual de izquierda llega a considerar el moralismo y la estética como manifestaciones de idolatría. El Arte también es un Becerro de Oro. La lucha del Proletariado o la liberación de los pueblos coloniales no es ya un tema de indignación para pequeños burgueses como Camus ni para artistas neronianos como Malraux. ¡Y sin embargo, Sartre también es un artista!

Lo más grave no es el empobrecimiento que trae consigo la obsesión del compromiso, sino el tipo de mala fe a la que se ve condenado el intelectual de izquierda. La mala fe, escribe Sartre, "es cierto arte de formar conceptos contradictorios, es decir, que unen en sí una idea y la negación de esta idea".⁷⁵ La mala fe juega esencialmente sobre "la doble propiedad del ser humano de ser una *facticidad* y una *trascendencia*". Estas ambigüedades del intelectual de izquierda que pretende a la vez asumir responsabilidades de militante y conservar la libertad de juicio crítico, que quiere al mismo tiempo sumergirse en el acontecimiento y conservar las distancias, ¿pueden ser alguna vez superadas? o, incluso más llanamente, ¿será posible llegar alguna vez a conciliarlas?

⁷⁵ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 102.

LA INFLACIÓN CULTURAL

*"El incesante parloteo de nuestra
sociedad locuaz"¹*

Retomaremos una cuestión que habíamos abordado al comienzo del capítulo anterior: ¿Cuándo se da el monopolio ideológico? ¿En qué consiste? Desde el momento de abordarlo, este tema nos pareció tan intrincado como importante. En él confluyen varias paradojas. En primer término, el "poder político" no corresponde necesariamente a quienes detentan el "poder ideológico". Además, los ideólogos monopolizadores distan mucho de entenderse entre sí. No siempre constituyen un conjunto, sino más bien camarillas de asociados rivales. Por último, la influencia que ejercen sobre su público es muy irregular. Estas limitaciones, que ya hemos hecho notar, debilitan considerablemente el poder del monopolio; en lo que se refiere a la causa de esas limitaciones, podríamos atribuirle al carácter de nuestras sociedades, en las cuales los recursos políticos no están supeditados al control unitario y centralizado.

Por consiguiente, más que de monopolio, hablaremos de *posición dominante*. Al final del Antiguo Régimen, los "filósofos" disfrutaron de una posición de ese tipo; y "la izquierda", por su parte, goza de ese beneficio a partir de 1945.

Sin embargo, los dos casos son diferentes. Cada combinación ideológica es única, así como la coyuntura a la que trata de encontrar sentido. Para los "filósofos", la libertad consiste en que "un carbonero en su casa sea rey". Para Sartre, es algo muy distinto; mediante lo que es contingente, arbitrario, se da un sentido a aquello que no lo tiene. Sin embargo, las dos concepciones, aunque distintas, no son incompatibles. Claro que la segunda es más radical que la primera; el carbonero no se cree Prometeo: se conforma con reivindicar el *derecho* a que lo dejen en paz. En cambio, Sartre se siente llevado a combatir a favor del carbonero contra cualquiera que pretenda oprimirlo o forzarlo. Por consiguiente, *liberales* y *libertarios* acudirían a la vez en auxilio del carbonero. Las "creencias dogmáticas" de unos y otros son distintos, y también lo son, en muchos aspectos, sus "pasiones generales dominantes". Los liberales consideran como absolutos al

¹ Alexis de Tocqueville, *Œuvres Complètes* [Obras completas] (Paris: Gallimard, 1959), t. 9, p. 46.

carbonero y sus derechos: son individualistas. Los libertarios insisten con la violencia que se ejerce sobre la persona: quieren terminar con esta violencia. Empero, unos y otros son solidarios en su oposición al Poder que pisotea y abusa; siempre que no se trate, claro está, del Poder de la "clase obrera".

En cada momento particular, entre las diferentes combinaciones ideológicas existen, pues, superposiciones y coincidencias. Resulta de ello una interferencia, una penumbra, que hace difícil percibir las fronteras entre las combinaciones antagónicas. Así ocurre entre el liberalismo y el socialismo; es cierto que se pueden señalar discrepancias en lo que concierne a la propiedad de los medios de producción. Sin embargo, desde el momento en que se considere la importancia de una redistribución de carácter social, el rigor con que deben reducirse las "grandes" ganancias o los "grandes" patrimonios, se pasa del liberalismo al socialismo a través de una gama de graduaciones imperceptibles. Del mismo modo, cada elemento que aparece en una combinación actual puede remitirnos a una combinación de la que formaba parte en otro momento: el sentido actual se modifica debido al sentido que se le atribuyó en otra época, o en otro lugar. Por ejemplo, la propiedad colectiva de los medios de producción, tema característico de todas las ideologías socialistas, tiene un sentido muy diferente si está inscrito en el contexto planificador y centralizador al que estuvo asociado históricamente en la Unión Soviética, o en la "perspectiva de la autogestión", que por ahora es sólo un proyecto.

Como ocurre con toda ideología dentro de una sociedad pluralista, la ideología de la izquierda, después de 1945, es un magma. Cuando un hombre como Sartre pretendió dar cuenta exhaustiva de las exigencias que creyó descubrir en ese magma, se metió en aporías sin salida. Finalmente, el "compromiso" sartreano nunca se concretó en una acción organizada, salvo posiblemente en el FLN, en la época de los "portadores de valijas". A pesar de lo que haya podido decir el propio Sartre, ese compromiso se refleja en actitudes y en *testimonios* más que en la acción. El intelectual de izquierda sigue siendo no sólo un intelectual —lo cuál no debe resultarle tan molesto, ya que deliberadamente él reivindica esa condición— sino que, además, nunca deja de ser un *mandarín*. Se equivoca pues en cuanto a sí mismo: no es lo que quiere ser, y sobre todo, es lo que no quisiera ser.

¿Cómo determinar los contornos del magma? La ideología sincrética —la vulgata— a la que el existencialo-marxismo ha dado expresión filosófica, ¿coincide con la ideología "de izquierda"? Hay términos como "democracia", "humanismo", "liberalismo", que después de 1945 adolecen de una ambigüedad irremediable. Roquentin se burlaba del "autodidacta", que pretendía amar a todos los hombres. Pero por otra parte, "el existencialismo es un humanismo", ya que basa [la] coexistencia humana en el compromiso de los hombres concretos. En lo que se refiere a la democracia, existe la misma incertidumbre. Desde cierto punto de vista la Historia no tendría sentido y habría que "decir adiós a la Razón histórica", como dice Merleau-Ponty, si no se encaminara hacia la coexistencia de las

fuerzas productivas liberadas de toda explotación. La democracia es el pleno reconocimiento entre conciencias libres encauzados hacia “una relación recíproca entre los hombres”.² Estas fórmulas, que el autodidacta no rechazaría, contienen un descrédito de todos los autoritarismos, de todas las arrogancias; para decirlo como Alain, de todos los “importantes”; una exaltación, no del consenso precisamente, sino de aquellos procesos intelectuales capaces de contribuir a alcanzarlo, no tanto porque la verdad sea un absoluto sino porque donde falta el respeto por los procedimientos de verificación no hay más que violencia y opresión. Por eso la democracia es, además, un conjunto de *instituciones*, el sufragio, la prensa. Ahora bien, por ser producto de una tradición histórica, la del liberalismo burgués, esas instituciones resultan sumamente sospechosas para el intelectual de izquierda. En “Los comunistas y la paz”, Sartre afirma: “El régimen democrático es hoy en día sólo una fachada: todos los verdaderos conflictos se desarrollan fuera de él.”³ Sartre introduce la célebre distinción entre democracia “formal”, caracterizada por los famosos “derechos negativos, a los cuales la democracia burguesa pretende dar tanta importancia”,⁴ y la democracia “real” (o “concreta”). Esta oposición retoma, aunque la invierte, la oposición que establece Maurras entre “país legal” y “país real”. Según Maurras, “el país legal” está constituido por los cuatro “Estados confederados” (judío, libre pensador, protestante y extranjero) en cuyas manos “la mujer sin cabeza” —la República electiva— deja los asuntos de Francia, para mayor beneficio del Extranjero. El “país real” es la Francia profunda, sedienta de orden. Estas dos interpretaciones tienen algo en común: aunque por razones diferentes, ambas niegan toda legitimidad no sólo a la norma constitucional contingente que rige el país en un momento dado, sino también a los principios muy generales de norma mayoritaria y de soberanía del sufragio. Es indudable que el intelectual de izquierda combatiría junto a los “liberales” en contra de los “fascistas” si estos últimos pretendieran amordazar la prensa, clausurar el Parlamento, detener y exiliar a los opositores. Incluso se juzgaría a sí mismo como el más indicado para encabezar el combate. No obstante seguiría considerando las instituciones democráticas como un “vano formulismo”, las cuales no le inspiran ningún respeto, y en el momento en que estorben a un movimiento de izquierda para aplicar un programa de reformas radicales, será el primero en proclamar que hay que echar por la borda las limitaciones “formales”.

En resumen: “elecciones, trampa para bobalicones”. Se dice que los franceses son menos apegados que los ingleses, los norteamericanos o los alemanes, a las instituciones representativas, menos susceptibles a la violación de las libertades públicas. Ese menor apego, esa sensibilidad más aletargada, ¿podrán imputarse a la creencia de que la democracia es sólo un antifaz de la “explotación capitalista”? Como quiera que sea, frente a las

² Maurice Merleau-Ponty, *Humanismo y terror* (Buenos Aires: La Pléyade, 1968), p. 201.

³ Jean Paul Sartre, *Problemas del marxismo* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1965), p. 95.

⁴ *Op. cit.*, p. 160.

reglas de juego democrático la izquierda intelectual manifiesta no tanto un escepticismo uniforme y carente de dudas, sino más bien exigencias extremas que en ningún caso podrán ser satisfechas y con las cuales el maximalismo alimenta una agitación permanente. La izquierda intelectual, lejos de retirarse al Aventino,* insiste en salir a la calle y exigir “más democracia”, sin determinar el sentido de esta palabra de rigor.

Para apreciar los efectos de ese maximalismo es preciso relacionarlo con las actitudes extremadamente complejas de la izquierda francesa frente al conglomerado nacional. En Europa occidental, el nacionalismo no es una actitud a la cual la izquierda intelectual se adhiera de buen grado. Pero la izquierda francesa mantiene aún la huella de la tradición jacobina. “La gran nación” se adjudicaba una misión liberadora, primero frente a los otros pueblos europeos, y luego frente a los pueblos coloniales. Sin embargo, en la medida en que el espíritu misionero se coliga con el ejército y se apoya cada vez más en las peculiaridades de una tradición y de una cultura, su autoritarismo y su identificación con instituciones tutelares, a menudo consideradas represivas, precipita su vuelco a la derecha. Este movimiento se suspendió, si no es que se invirtió, durante los años de la guerra y de la Resistencia: Aragón, antimilitarista notorio durante los años veinte, se alinea tras la voz de Deroulède.** No obstante, a pesar del fuerte resentimiento en contra de Alemania, ya despecho del antimilitarismo, es sumamente difícil que después de 1945 se produzca un estricto repliegue hacia la identidad nacional. Es así como los intelectuales de izquierda, aun sin ser comunistas, prefieren proclamar su solidaridad con el Tercer Mundo y mantener vínculos especiales con la Unión Soviética. El antiimperialismo y el neutralismo son salidas aceptables para aquellos que pretenden seguir en el “combate socialista”, protegerse contra las contaminaciones culturales del capitalismo y, al mismo tiempo, cuidar las posibilidades de una alianza de izquierda, en su propio país, con un partido comunista vinculado orgánicamente a la Unión Soviética.

En este momento, el magma ideológico de la izquierda intelectual está más o menos circunscrito: el maximalismo y el neutralismo constituyen sus características distintivas. Después de 1945, y armados con esta ideología, ¿han avanzado mucho los intelectuales franceses en la comprensión de su época y de su sociedad? Si volvemos hoy a los textos políticos de Sartre, ni su originalidad ni su perspectiva nos parecen notables. En “Los comunistas y la paz”, Sartre se apega a un concepto totalmente tradicional de la sociedad francesa. En 1953, sus escritos no presienten las

* En el año 493 a. C. la plebe romana se sublevó contra el patriciado y se retiró al monte Sagrado. Un grupo se apartó y se estableció en el monte Aventino —una de las siete colinas ubicadas dentro del recinto de la antigua Roma— cerca del Tíber. Éste es el origen de la expresión *retirarse al Aventino*, utilizada para referirse a un partido que se separa de la mayoría en el poder. (N. del T.)

** Paul Deroulède (1846-1914): poeta y político francés. Una de sus obras, entre las más conocidas, se titula *Chants Du Soldat* [Cantos del soldado]. Presidió la *Liga de los patriotas* y fue dirigente del partido nacionalista. Alinearse tras la voz de Deroulède significa, pues, pronunciarse a favor del ejército y sus concepciones. (N. del T.)

transformaciones de la clase obrera ni de la empresa capitalista. Insiste en la imagen del proletario explotado y alineado. "La unidad del proletariado (...) es su lucha (...): cada obrero, a través de la clase, se defiende contra la sociedad entera, que lo aplasta."⁵ Concentrado en definir "la clase" como un "acto sintético de unificación", no tiene tiempo de considerar la diferenciación de esa clase, ni la aparición de nuevas categorías de trabajadores industriales. Sobre todo, lo obsesiona el temor de que estos recién llegados se dejen desviar de su "misión", e incluso tiende a descartar este pensamiento como negativo. Bajo ningún pretexto debe arrancarse a los obreros de "la praxis, es decir, el acceso a la clase".⁶ Sartre ve en el movimiento obrero un esfuerzo para distinguirse de la "masa", tal como "la acción se distingue de la pasión".⁷ En cuanto a los empresarios capitalistas, Sartre adopta sin la mínima modificación las ideas tradicionalmente aceptadas al comienzo de los años cincuenta: los capitalistas franceses son "maltusianos". El capitalista francés no invierte, permanece indiferente ante la innovación tecnológica. Antes que contribuir al desarrollo de las fuerzas productivas, prefiere componer sus máquinas viejas. Como es una economía maltusiana, la economía francesa se mantiene fuera de la competencia internacional. Se trata de un recinto protegido, en el cual los "grandes" capitalistas abusan de los "pequeños" y todos juntos *explotan* a los "proletarios". "El motor gira sobre sí mismo; un solo inconveniente: disminuye su marcha a cada vuelta y terminará por pararse."⁸

Veamos lo que Simone de Beauvoir escribe a principios de la V República. Su testimonio tiene el mérito de registrar día por día reacciones lentas, en todos los sentidos de la palabra. En él se percibe un odio, que ya existe antes de los acontecimientos de mayo de 1958, contra un país en cuyo nombre imperaba la represión racista en Argelia. "Yo ya no soportaba (...) este país, mi propia piel. Esa gente en la calle (...) eran los verdugos de los árabes. Y yo también."⁹ Las palabras siguientes están fechadas el lunes 29 de septiembre, un día después del primer referendo constitucional en el que había triunfado el "sí": "Cuando compré *France-Soir*, *Libération* (...) recordé la guerra, cuando abría los diarios y me echaba a llorar."¹⁰ Luego, como en un regreso melancólico hacia el mérito de las instituciones representativas y de la "democracia formal", Simone de Beauvoir dice de los demás: "no quieren ser gobernados por sus iguales (...) porque piensan mal que ellos, porque piensan mal de ellos mismos y de quienes se encuentran a su alrededor",¹¹ un poco más adelante, califica así el escrutinio con que se inaugura la V República: "Un inmenso suicidio colectivo." Francia cae en el fascismo: "Argelia gobierna."¹²

⁵ *Op. cit.*, p. 165.

⁶ *Op. cit.*, p. 164.

⁷ En el lenguaje de la *Razón dialéctica* se hablaría de la "serialidad de lo práctico-inerte".

⁸ *Op. cit.*, p. 179.

⁹ Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1966), p. 451.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 523.

¹¹ *Op. cit.*, p. 524. Las cursivas están en el original.

¹² *Op. cit.*, p. 493.

La mezcla de resistencia, existencialismo y marxismo a que se llega después de 1945, ¿podría proporcionar a los intelectuales de izquierda las luces necesarias para que tuvieran claro su “compromiso”? En los escritos de Simone de Beauvoir del periodo 1956-1962, llama la atención en qué especie de alienación viven durante este periodo los mandarines existencialo-marxistas. Francia les causa horror; al no poder comportarse como rebeldes, se sienten extranjeros. Pero, a diferencia de los “filósofos” o de los partidarios de Dreyfus, cuya acción se sustentaba en una serie de ligas y de comités que envolvían el país en su red, los “portadores de valijas” estaban muy lejos de sentirse como “peces en el agua”, para emplear la célebre frase de Mao. Es una secta heroica, si se quiere, pero sin duda muy minoritaria, y en lo estrictamente político sólo ejerce una influencia muy indirecta. Si no hubiera sido por Zola y por Clemenceau, es probable que Dreyfus hubiera muerto en la Isla del Diablo. Sin embargo, ni Jeanson, ni Sartre, ni los 221 firmantes del manifiesto de 1960 pueden creer que el Frente de Liberación Nacional les deba su victoria.

Entre los diversos tipos de intelectuales que hemos descrito, el intelectual de izquierda, que tanto insiste en el “compromiso” político, es el que más se acerca a la famosa fórmula sobre la *frei schwebende-intelligenz* [la inteligencia que se desplaza libremente]. La paradoja del intelectual de izquierda consiste en que cuanto más habla de política, más desprovisto se encuentra de todo poder propiamente político. Sin embargo goza de un gran prestigio entre el público y puede intentar transformar ese prestigio en poder. Algunos de los 221 —los que ocupaban empleos públicos— fueron perseguidos; pero Sartre no. Como dijera el general De Gaulle: “a Voltaire no se le mete preso”. Aquellos que según Céline “tienen la agitación en el coco”, ¿conservan aquel poder de provocar el caos que Tocqueville atribuía, un tanto generosamente, a sus antepasados del siglo XVIII?

El intelectual de izquierda no se encuentra en una posición tan favorable como la del “filósofo”. Sorprende más su impotencia que su poder. Impotencia que se pone de manifiesto no sólo en el hecho de que Sartre no haya llegado a ministro y que el partido que fundara —la Unión Democrática Revolucionaria— nunca haya tenido la menor importancia sino que se relaciona con la conyuntura sociocultural, que se modifica en Francia a mediados de los años cincuenta, y con la escasa utilidad que demostró la ideología existencialo-marxista para interpretar esta nueva coyuntura. Hay un hecho incuestionable, difícil de analizar, seguramente, e incluso de captar, pero que se percibe intuitivamente: a partir de 1954-1955 la sociedad francesa empieza a *cambiar*. Los políticos han abusado de la palabra *cambio*, desde Mendès France hasta Giscard d’Estaing y el propio general De Gaulle. Como si fuera una maleta para todo uso, ahí se ha metido la modernización, la disminución de las desigualdades, “las esperanzas del mañana”. Pero sólo mucho después de que ese vago *algo* comenzara a tomar forma, se empezó a hablar de ello. La toma de conciencia de que Francia entraba en una fase de cambio acelerado fue tardía

y reticente. Los que tardaron más en comprenderlo fueron los intelectuales de izquierda, quienes siguen apegados a la imagen de una Francia maltusiana y a la retórica de la depauperación, en el momento mismo en que el país se abre al consumo masivo.

Sin embargo, los franceses cambian su forma de vida, como lo prueba el hecho de que abandonan el campo. Consumen más y de manera diferente. Aumenta su número en las escuelas y universidades. Estos hechos son indiscutibles; empero, masivos, es decir, imprecisos. En primer término, ¿de qué franceses se trata? En segundo término, ¿guardan relación entre sí los hechos que configuran el cambio? ¿Cómo se vinculan? Finalmente y sobre todo, ¿en qué condiciones son compatibles esos cambios con la tradición que los ha precedido, quizá preparando, pero que a su vez se encuentra alterada en aspectos más o menos importantes? No corresponde abordar aquí estas cuestiones. En adelante en este trabajo me limitaré a estudiar lo que llamaré *la inflación cultural* y las consecuencias que trae consigo en cuanto al papel intelectual, especialmente en lo que concierne a su vinculación con la política. Con la expresión "inflación cultural" me propongo designar cierto número de hechos bien establecidos pues conserva las posibilidades de una discusión razonable. Los tres hechos principales son: crecimiento del alumnado escolar y universitario, mayor preparación en grandes sectores de la población activa, extensión del mercado de información. Entre 1950 y 1970 el crecimiento del alumnado que asiste a las secundarias y a las universidades es impresionante. Puede decirse que en este periodo Francia entró en la etapa de la educación masiva. Es indudable que el número de jóvenes que ingresa en la Universidad sigue siendo bajo en relación con las cifras norteamericanas. No obstante, confrontado con las cifras de 1939, la progresión del número de estudiantes es masiva. Además, a partir de 1950 el crecimiento se acelera y como resultado de ello hay un aumento correlativo del número de docentes. En las escuelas primarias, el número de maestros aumenta sólo ligeramente pues ya se había hecho efectiva la política de la III República, que había implantado la escolarización obligatoria, primero hasta los 12 años y luego hasta los 14. Sin embargo, a comienzos de los años cincuenta aumenta el número de profesores de enseñanza secundaria, como precedente al crecimiento de los docentes de enseñanza superior. Notemos de paso que el número de profesores adjuntos crece con mucha más rapidez que el de profesores titulares. Tampoco hay que olvidar la multiplicación de instalaciones escolares y universitarias en ciudades pequeñas y medianas; la llegada de estudiantes y docentes en número apreciable contribuye a darles una nueva vida. Una cifra al respecto: en 1939 había en Francia 21 universidades; el número actual se eleva casi a ochenta. Ciudades como Pau, Nantes, Tours, Reims, Brest, Amiens, Limoges, Le Mans, han llegado o han vuelto a ser centros universitarios con una población de estudiantes que se acerca a los 10 mil inscritos y en algunos casos los sobrepasa.

En segundo lugar, habría que referirse al efecto de superación de nivel, muy notorio, que corresponde en este periodo a cierto número de empleos y a sus titulares. Comparemos los datos del censo de 1954 con

los que proporciona el censo de 1962. Los profesores, los miembros de las profesiones literarias y científicas, pasan de 80 720 a 126 040, lo cual implica un aumento del 56%, mientras que en el mismo periodo los ingenieros y cuadros directivos pasan de 353 120 a 510 660, lo que indica un aumento del 44 por ciento.

Finalmente, debemos tomar en consideración el aumento de los *medios de comunicación* y su repercusión en la vida cultural. Entiendo como *medios de comunicación* aquellos medios de expresión simbólica como el periódico, el libro, la radio, la televisión, el cine. Si nos limitamos a los tres últimos, que son también los más recientes, nos sorprende la extensión del público al que llegan, la variedad de los mensajes que transmiten, la complejidad de los vínculos que crean entre emisores y receptores.

Si combinamos estos tres criterios —aumento del número de personas instruidas o semiinstruidas, mayor preparación de *una parte* de la población activa, incremento del número de personas a quienes llegan los *medios masivos de comunicación*— es inevitable resaltar dos hechos y plantear dos hipótesis. El primer hecho atañe al grupo de los que hemos llamado *intelectuales por calificación*: diplomados, poseedores de certificados o quienes han tomado cursos. El segundo hecho, menos fácil de captar, concierne al grupo de los *intelectuales por vocación*. Se dirá que éste aumenta en función de la cantidad de personas informadas o a las que llegan los medios masivos de comunicación. Sin embargo, no voy a pronunciar sobre la calidad de esta información. Me limitaré a preguntarme si el aumento del número de gente no sólo instruida sino informada o vagamente influida, afecta la naturaleza de la información, de las expectativas que se relacionan con ella, y de la cultura vinculada a esas expectativas. Nos sentimos así llevados a interrogarnos sobre las relaciones entre intelectuales por vocación e intelectuales por calificación. Mi hipótesis es que esta relación se modifica por el mero aumento de los integrantes de estas dos categorías.

Me niego por el momento a hablar de “democratización” así como de “reproducción de la estructura de dominación”. La palabra *inflación* me parece aceptable porque sugiere un crecimiento fuerte y a la vez desequilibrado. Los economistas distinguen tipos de inflación acompañados de un crecimiento *real*, por aumento de la productividad, por ejemplo. En otros casos la inflación provoca un empobrecimiento neto de la colectividad. La inflación cultural posterior a 1950, ¿estuvo acompañada, como algunos han dicho, por una “cretinización” del público? ¿Agrava esta inflación la dependencia de los “dominados” en relación con los “dominantes”? Por el contrario, ¿hizo posible una conciencia más aguda y adecuada de cierto número de problemas sociales? ¿Aseguró un mejor control de esos problemas, una mejor manera de asumir responsabilidades frente a ellos? ¿Cómo afectó la función del intelectual? Nuestros conocimientos y nuestra reflexión sobre estas cuestiones son totalmente insuficientes. A partir del hecho indiscutible de que hay mayor número de docentes y estudiantes, de informantes e informados, vamos a examinar qué consecuencias derivan de ello en lo que toca a las pasiones y a las creencias, es decir las

ideologías, la manera como son propagadas y recibidas, la función y el rango de quienes la propagan, la estructura de los mercados por donde transitan.

LA SALIDA FALSA DE LAS IDEOLOGÍAS

Con el transcurso del tiempo las ideologías se desgastan. No son refutables, pero pueden dejar de interesar. Entonces el número de sus fieles disminuye. La adhesión pierde calor e invocar la moda no nos sirve de mucho. Así como el conformismo del público no es suficiente para explicar la acogida favorable que se reserva a algunas ideologías, la fugacidad de las modas no basta para dar cuenta de su declinación. "Racine pasará ...tal como pasa el café por el filtro", decía Mme. de Sévigné. ¿Durará Sartre más que uno y otra? Dejemos de lado el destino personal de Sartre: ¿qué pasará con el futuro del existencialo-marxismo?

Como las ideologías son heterogéneas, puesto que yuxtaponen al mismo tiempo generalizaciones completamente indeterminadas, preferencias perentorias y algunas hipótesis sujetas a verificación, nunca puede sometérselas a una prueba decisiva. Intentar una refutación de la ideología existencialo-marxista es tan inútil como intentar darle validez, aunque la dificultad sea de distinta naturaleza. En rigor, la validación es imposible. Pero aunque no se pruebe nada, se puede persuadir. Para convertirnos al "humanismo proletario", Merleau-Ponty sugiere que renunciar a él es "despedirse de la Razón histórica". Es posible objetar a este acto de fe que el nexo entre la Tercera Internacional y el "humanismo proletario" no es más evidente que el nexo entre el mencionado "humanismo" y la Razón histórica. Estas dos asimilaciones no tienen la misma categoría: la segunda es filosófica y la dificultad principal se refiere al concepto de "Razón histórica"; la primera en cierto modo es empírica, depende de la apreciación que se atribuya al "movimiento obrero internacional". Frente a Merleau-Ponty, cuando plantea que o bien la Historia humana no tiene ningún sentido, o bien es "en el instante y en la sucesión una *totalidad* en movimiento hacia un estado privilegiado que da sentido a la totalidad",¹³ cabe argumentar que ese "dilema" no puede literalmente sostenerse. ¿En qué se apoya esa idea tan arbitraria de que si prescindimos del sentido que el "humanismo proletario" atribuye a ese movimiento histórico (en la historia) solo quede "una simple suma de hechos yuxtapuestos"?¹⁴ Esta idea retoma la afirmación reiterada por Sartre hasta la saciedad de que no hay opción posible si no es entre "totalidades concretas" y una nube de individuos y acontecimientos atomizados. Cansados de esas simplificaciones arbitrarias, podemos atacar a los existencialo-marxistas en el terreno de equivalencias establecidas por ellos entre la Tercera Internacional y el "humanismo proletario". Así pues, la controversia divaga

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *Humanismo y Error* (Buenos Aires: La Pléyade, 1968), p. 201.

¹⁴ *Ibid.*

desde el plano filosófico sobre la naturaleza de los “conjuntos prácticos” hasta el debate político sobre los méritos del stalinismo.

Al no contar con una refutación en regla alrededor de 1955, ¿no podía esperarse la decadencia espontánea de la ideología existencial o marxista? No era imposible que “el hiperbolchevismo de Sartre” (para hablar como Merleau-Ponty) no sobreviviera a la “guerra fría”. La fascinación de los intelectuales de izquierda ante los comunistas pudo haber disminuido a medida que se reducían las perspectivas de una “toma del poder” por “el partido”. Por otra parte, el privilegio místico del que Moscú estaba investido, ¿no podía ser transferido a Tirana, Pequín, o incluso a La Habana o Argelia? De hecho, desde los años cincuenta las lealtades inician un nuevo despliegue. Cuando lo expulsaron del Partido Comunista, Edgar Morin¹⁵ “cifra su esperanza en la nueva China que (...) a partir de este momento ha comenzado a transformar la faz de la Tierra, incluido el mundo comunista”. Que La Meca esté en Pequín —o más aún en Tirana— y no en Moscú, no deja de tener consecuencias para el intelectual de izquierda. Es evidente que una Internacional con el apoyo de una de las dos superpotencias mundiales tiene más peso que una Internacional adosada a una China que apenas sale del caos y del subdesarrollo. Para los propios intelectuales, la adhesión a una organización controlada por Moscú no tiene el mismo carácter que la adhesión a grupúsculos vasallos de una soberanía lejana y en gran medida ficticia. Asimismo, trasladar a estas especies de pequeñas utopías portátiles las grandes esperanzas que Moscú ha defraudado resulta más ventajoso psicológicamente. Esto ofrece a los intelectuales de izquierda algo así como una moratoria que les permite asimilar sus decepciones y esperar circunstancias más favorables: un poco como el amante desgraciado que todavía no se ha dado cuenta de que la fuente de su desdicha es el amor mismo, y se consuela con la idea de que llegará el día en que aparezca ante él el objeto de sus deseos.

La decadencia de una ideología depende de dos series de condiciones estrechamente vinculadas: menor prestigio y menor pertinencia. Estos dos criterios dependen de dos categorías distintas de juicios. Aquellos usuarios de la ideología que se alínean tras lo que dice o escribe la gente acreditada son particularmente sensibles al prestigio. Es más sensible a la pertinencia aquella gente intelectualmente más activa que busca con sinceridad una expresión aceptable a los “grandes problemas del presente”. En relación con el debate intelectual la segunda categoría es, a grandes rasgos, más “central”; la primera, más “periférica”. Si Sartre pierde su reputación de gran pensador, si los paralogismos de Merleau-Ponty sobre la “Razón histórica” son claramente planteados, un número creciente de intelectuales, entre los más avisados, dejarían de ver en el existencialo-marxismo el “horizonte insuperable” de nuestra época. La declinación de las ideologías, así como su desarrollo, es un proceso de dos niveles: se propaga a partir de un pequeño núcleo de “especialistas”, ya sea del campo

¹⁵ Edgar Morin, *Autocritique* [Autocrítica] (París: Le Seuil, 1970), p. 177.

cognitivo o técnico (los expertos) o del dominio expresivo (profetas y misioneros). Su repercusión se difunde en los distintos niveles del público (lectores de libros, periódicos o revistas, militantes, simpatizantes, o simples ciudadanos y gente honrada que piensa mantenerse informada).

No pretendo reconstituir la trama de causas que han provocado el desgaste de la ideología existencialo-marxista. Sin pretender jerarquizar su importancia, me limitaré a mencionar algunos hechos que pueden haber influido y a esbozar algunas de sus relaciones. Se puede mencionar, en primer término; la toma de conciencia por parte de sectores cada vez más amplios de la opinión lúcida de que, ante todas las cuestiones que dan pie al “compromiso”, existen otras vías pertinentes además de la opción filosófica. Es importante, al respecto, el nacimiento de una sociología que, para “profesionalizarse”, reivindica su autonomía en relación con la especulación filosófica.

La sociología francesa no nació después de 1945. Durkheim, cuya obra —terminada antes de 1914— aporta una contribución de extrema importancia a la teoría sociológica, distingue muy bien entre las limitaciones de la práctica y las exigencias del saber positivo. Es indudable que a los ojos de Durkheim la sociología no merecería que se consagrara ni una hora de esfuerzo si no tuviera nada que enseñarnos sobre la crisis social y moral de nuestra época. Sin embargo, para abordar con seriedad estos difíciles problemas, el sociólogo debe tomar distancia ante fantasías especulativas y defenderse de las tentaciones utópicas. El sociólogo no es político ni profeta. Durkheim cuenta con una acción a largo plazo, mediante la reforma de las instituciones básicas de nuestra sociedad: la educación y la herencia. Desde ese punto de vista, su sociología se inscribe perfectamente en el programa de los “republicanos de gobierno”.

Después de la Segunda Guerra Mundial, los sociólogos empiezan a forjarse una idea más ambiciosa de sus responsabilidades. Para Durkheim, el sociólogo ejerce una especie de magistratura moral: debe mantener ante todo su actitud como erudito. No obstante, el respeto a que tiene derecho como erudito le impone la obligación de sólo pronunciarse con reserva sobre los problemas de la época actual. Durkheim nunca ocultó sus convicciones “republicanas”. En el caso de Dreyfus, combate a favor de la Revisión. Empero, como “laico” se adhiere a la distinción positivista entre juicios de existencia y juicios de valor. Para Durkheim constituiría una traición imponer al servicio de una Iglesia —o de un partido— que pretendiera imponer al intelectual lo que debe decir y enseñar, en nombre del interés superior de esa Iglesia o de ese partido.

Al principio de los años cincuenta se intenta constituir una sociología con metodología empirista y con orientaciones pragmáticas.¹⁶ Estos nuevos sociólogos muestran tanta reserva frente a la magistratura moral que Durkheim los invita a ejercer como frente al “compromiso” estilo Sartre.

¹⁶ Al respecto se consultará la tesis aún inédita de Diana Pinto. “Society and cultural phenomenon in France and Italy, 1950-1972” [Sociedad y Fenómeno cultural en Francia e Italia, 1950-1972] (Harvard, 1977).

Se creen capaces de tratar “científicamente” asuntos de actualidad, y tienen la certeza de contribuir, por medio de su investigación, a la solución “democrática” de los problemas sociales. De hecho, el éxito de su empresa se basaba en tres condiciones. Primero, debían abrirse a problemas ajenos a la sensibilidad de sus precedentes. Esta apertura parecía posible porque las técnicas de observación y de encuesta se habían afinado, y porque al mismo tiempo el campo de los intereses *legítimos* del sociólogo se estaba ampliando. En vez de encerrarse en las fuentes escritas, el sociólogo se pone a mirar y a interrogar por sí mismo y directamente. Se aplica a penetrar en los medios que está estudiando. Se vuelve observador participante. En segundo lugar, el sociólogo pretende distinguir el ámbito donde ejerce su competencia y aquel en que efectúa sus “opciones” ideológicas. En otras palabras, se juzga capaz de separar su papel de intelectual *stricto sensu* (su especialización) de su papel de intelectual *lato sensu*. En relación a su público, usuarios y consumidores de sus investigaciones, el sociólogo se enfrenta a un tercer dilema. Debe interesar a su público, sin dejar de mantener una distancia crítica conveniente frente al momento presente.

Estas tres características (sensibilidad, competencia, distanciamiento) son difíciles de conciliar. Sólo pueden serlo si se establecen algunas hipótesis, en la mayor parte de los casos implícitas, sobre las características de la experiencia social y las de la intervención sociológica. Perogrullo habría notado que el sociólogo sólo puede ser un experto social si la sociedad se presta a ser tratada por expertos. Como toda idoneidad y toda la competencia son específicas, el proyecto de una intervención “totalizadora” o “total”, causa problemas. Por lo contrario, la especificidad de la intervención, su carácter parcial, aparece como garantía de su carácter científico; el sociólogo debe mantener la balanza en equilibrio entre las exigencias de la intervención (que permanece parcial e hipotética) y las del compromiso, que debe ser “total”, “integral” o “global”. Para justificar la naturaleza y los límites de sus intervenciones, el experto sociólogo se ve llevado a conocer cierta discontinuidad en la trama de la experiencia social. Para dar un sentido positivo a su responsabilidad, se ve obligado a reconocer que sólo sería posible ejercerla en un marco muy diferenciado, que debe tomar en consideración, y al cual, en cierta medida, deberá adaptarse.

Si las diversas condiciones que acabo de mencionar se realizaran simultáneamente, se tendría un tipo de intelectual sin duda muy diferente del “filósofo” o del intelectual de izquierda, aunque muy cercano al publicista descrito por Tocqueville en *La democracia en América*. Entre el publicista de Tocqueville y el sociólogo “responsable” —cuyo retrato acabo de esbozar— existe, sin duda, una diferencia esencial. El sociólogo busca justificar su intervención no por su capacidad de persuasión sino por sus conocimientos. El publicista de Tocqueville es un periodista al servicio de intereses en algunos casos muy honorables, que defiende eventualmente con una convicción muy sincera, y que toma como blanco prioritario no un público de expertos o de dirigentes sino, como se decía en aquella época, *the common man* o aun el hombre de la calle (*the man in the street*). No sólo el sociólogo francés de los años cincuenta dispone de un

instrumental metodológico y teórico evidentemente muy superior al del publicista de Tocqueville, sino que sus clientes, y los vínculos que tiene con ellos, son muy diferentes. La mayoría de las veces el sociólogo francés trabaja en un contexto burocrático, como el del CNRS* o el de las universidades; y aunque ejerza su actividad por cuenta de institutos “privados”, la mayoría de los contratos que aseguran el financiamiento de dichos institutos le son concedidos por las diversas administraciones. Por consiguiente, es a la vez un intelectual comprometido y un experto que trabaja en organizaciones.

Esta situación resultaba más incómoda porque el sociólogo seguía siendo un marginado dentro del mundo universitario. Nuestra tradición se adaptó como pudo al método histórico, o a ciertas especulaciones metahistóricas y comparativas. El sociólogo, por su parte, hace trabajos de campo. Se interesa por temas mucho tiempo considerados indignos, como la alimentación, la sexualidad, la vida laboral. Interroga a la gente en la calle, consulta los archivos administrativos. Todo esto no es muy elegante. Los filósofos miran desde las alturas esta pacotilla que, según ellos, encubre el desdén y la ignorancia de los “grandes problemas”. Finalmente, la preocupación por la especialización, junto con la prudencia que tiene fama de acompañarla, es denunciada como cobardía, o al menos como una concesión al “desorden establecido”, o como la voluntad solapada de “recuperar” el movimiento revolucionario.

La posición del publicista de Tocqueville no era tan incómoda. No sólo podía contar con lo que hemos llamado el consenso de base: no era sospechoso de subversión, ya que en esa época, a diferencia de la Francia de Luis Felipe, en Estados Unidos casi no había subversivos, blanquistas** ni partidarios de la distribución de la riqueza. No cuestionaba las instituciones primarias de la sociedad estadounidense (salvo la esclavitud durante el periodo inmediatamente anterior a la guerra de Secesión). La sociedad estadounidense se plegaba con bastante simpatía a las empresas de la gente iluminada que pretendía reformar sus instituciones. En el orden propiamente ideológico; había adoptado una forma común (de plantear —si no de resolver— los asuntos. La mezcla de utilitarismo y religiosidad,¹⁷ que marca tan profundamente la vida política norteamericana, proporciona una legitimación muy apropiada a la prudente intervención de los publicistas. Mucho más tarde esta tradición será recogida por los *social workers* y, a través de ellos, por los primeros sociólogos que a comienzos de este siglo, sobre todo alrededor de la Universidad de Chicago, se interesarán

* Centre National de la Recherche Scientifique (Centro Nacional de Investigación Científica). (N. del T.)

** Partidarios de Jean Joseph Blanc, político e historiador francés. En 1839 fundó *La Revue du Progres* en la que expuso un programa de reformas socialistas que a partir de entonces no dejó de impulsar. Propuso la creación de asociaciones obreras de producción ampliamente financiadas por el Estado. Este proyecto constituyó la base para la formación de los talleres nacionales, cuya clausura provocó las jornadas revolucionarias de junio de 1848. (N. del T.)

¹⁷ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1957).

por las minorías étnicas, la discriminación racial, la vida familiar “desorganizada” de los inmigrantes y la manera de ayudar a esa pobre gente. Esta filantropía pasó de moda rápidamente; en el momento actual, la sociología se considera ante todo como una ciencia.

Sin embargo, sería completamente absurdo presentar la sociología norteamericana de los años cincuenta —momento en que ejerce su mayor influencia sobre los sociólogos franceses— como ideológicamente “neutra”. Es evidente que está ligada a una tradición cultural, e incluso Parsons, crítico y vigilante del individualismo utilitario, formula un concepto de acción social en que ésta aparece no como lucha a muerte entre dos clases antagónicas ni como trágico compromiso con actitudes absurdas sino como búsqueda afanosa de compatibilidades más o menos precarias y tensas. En resumen, el *homo parsoniensis* también es, a su manera, un hombre calculador, motivado por preferencias; por eso se le atribuye una capacidad de previsión, de combinación y de iniciativa que lo diferencia del hombre existencialista. En gran medida —exactamente en la medida en que no está verificado ni es verificable— este concepto también puede ser juzgado como ideológico.

A decir verdad, ninguna sociología ha llegado nunca, ni probablemente llegue jamás, a mantener una pureza aséptica respecto a su medio ideológico. Sería igualmente falto de sentido imaginar una sociedad enteramente racionalizada en la que todo pudiera decidirse por cálculo. El famoso *non disputemus, sed calculemus* define un ideal que no es lo que se llama “operativo”, salvo en un número muy reducido de situaciones sociales. Desgraciadamente, no son muchos los sociólogos que toman en cuenta estas precauciones. Se tienen a sí mismos por sabios, me animo a decir en pleno ejercicio, mientras que la ciencia es ante todo vocación y trabajo. Sin embargo, la tan decantada fórmula de Max Weber sobre “la libertad frente a los valores” —*Wertfreiheit*— no significaba en absoluto que el sociólogo fuera, si me atrevo a decirlo, imparcial por esencia, libre de todo prejuicio y de todo interés, ya sea ideológico o de otra índole. Sólo se trataba de una exhortación a conquistar nuestra libertad mediante la verificación de nuestras aserciones, producto de la observación comprensiva y del método hipotético-deductivo. No hay sociología ideológicamente aséptica; pero el sociólogo tiene el deber profesional de *controlar* sus “creencias” y sus “pasiones”, manteniendo frente a ellas una distancia adecuada.

El utilitarismo a la manera norteamericana, tal como lo describe Tocqueville,¹⁸ ¿constituye el ámbito ideológico más favorable para el desarrollo de las ciencias sociales? Una respuesta afirmativa sería arriesgada. Según Tocqueville, ese ámbito ideológico ha sido favorable para el desarrollo de las instituciones políticas de la sociedad norteamericana. Empero, el progreso del saber y el progreso de la democracia no sigue necesariamente los mismos caminos. Además, incluso en el espíritu de sus fundadores, la sociología moderna era una ideología alternativa frente al

¹⁸ *Ibid.*

individualismo utilitario que los primeros sociólogos no dejaron de denunciar. En este aspecto, sociología y socialismo proceden del mismo origen histórico. Socialistas y sociólogos reaccionan contra la filosofía de las luces y contra cualquier pretensión de “reducir” la sociedad a una suma de individuos aprovechados y calculadores. Desgraciadamente, muchos sociólogos —al afirmar la pertinencia del nivel social para explicar algunas conductas— se han creído obligados a avalar los puntos de vista comunes sobre el carácter “total”, “totalizante” o “totalizador” de la experiencia social, y las afirmaciones perentorias sobre el carácter absoluto del “compromiso”. El desencanto, el rechazo frente a lo que Raymond Aron llama el “opio de los intelectuales”,¹⁹ hace sentir la necesidad de *otra* sociología. A fines de los años cincuenta, el desarrollo de una sociología pretendidamente positiva que trata hasta cierto punto de abrir brecha en el monopolio existencialo-marxista, anuncia ese “final de las ideologías” proclamado por Daniel Bell²⁰ del otro lado del Atlántico?

La respuesta a esta pregunta llegaría en 1968. Evidentemente es negativa. Entre 1950 y 1968, especialmente en “Materialismo y revolución”,²¹ Sartre la emprendió contra una versión francesa particularmente burda del *Diamat** para oponerle un “marxismo ampliado”. En 1968, Althusser había logrado dar al marxismo una total respetabilidad universitaria. Para Althusser el marxismo no es, como plantea Sartre, la ideología de la “clase obrera”, a la que el filósofo se encargaría de dar un suplemento de alma y sentido. Althusser consumó la canonización de Marx, lo hizo entrar en el Panteón universitario, al lado de Kant y de Hegel. Althusser se empeña en establecer, ante todo, que Marx es un *científico* y, en el sentido particular que él da a esta palabra, un filósofo. Desde sus primeros escritos, insiste en la existencia de un “núcleo *científico* irrecusable e incontrovertible, en el marxismo”.²² De ahí deriva su argumentación para rebatir a los intérpretes historicistas y humanistas quienes, apoyándose en los famosos manuscritos de 1944, aprovechan para oponer “la sociología del joven Marx” a *El capital*. Marx es un *sabio*, ciertamente; pero también es un *filósofo*. El sentido de esta distinción se aclara cuando advertimos que, gracias a ella, Althusser pretende dejar sentado que en ningún caso el marxismo puede ser considerado una *ideología*.

Althusser nos da dos definiciones de lo que él entiende por ideología. Primero, según escribe, “una propuesta es ideológica cuando, al ser el síntoma de una realidad diferente de aquella a la que apunta, es a la vez una propuesta falsa en tanto se refiere al objeto al que apunta”. De este

¹⁹ Raymond Aron, *El opio de los intelectuales* (Buenos Aires: Leviatán, 1957).

²⁰ Daniel Bell, *The end of ideology. On the exhaustion of political ideas in the fifties* [El final de la ideología. El agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta] (Glencoe, Ill.: Free Press, 1960).

²¹ J. P. Sartre, *¿Qué es la literatura?* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1950).

* Versión del materialismo dialéctico impuesta en la Unión Soviética durante el stalinismo. Llegó a ser un catecismo del poder estatal implantado por disposiciones administrativas rigurosas. (N. del T.)

²² Louis Althusser, *Elementos de autocrítica* (México: Distribuciones Fontanamara, s/f), p. 26.

modo, toda propuesta ideológica es *falsa*. En la medida en que es “síntomática” apunta a una realidad distinta de la realidad a la que se refiere: es pues falsa pero no carece de significado. Esta definición es peligrosa porque permite descalificar como falso todo lo que se considere ideológico. En segundo lugar, Althusser²³ nos habla de “ideologías prácticas, formaciones complejas de combinaciones de conceptos (...) en comportamientos. Esto funciona como un conjunto de normas (...) que rigen la actitud y la toma de posición concreta de los hombres frente a objetos reales y a problemas reales de su existencia social e individual y de su historia”. De esta segunda fórmula retendremos que la “ideología práctica” pone en relación “conceptos” con “comportamientos”, lo cual no está muy lejos de las “pasiones” y de las “creencias dogmáticas”; esta correspondencia toma la forma de un sistema. El otro término de la relación son “objetos y problemas *reales* que conciernen a nuestra existencia y nuestra historia”. Si el lector tiene a bien recordar que (como ha sido definido en el primer sentido, es decir en sentido amplio) la ideología habla —y falsamente— de algo distinto de aquello de lo que habla, resulta que la ideología en sentido amplio habla de la ideología en sentido estricto; o sea de normas que rigen nuestra actitud frente a problemas reales de nuestra existencia... y lo que dice de ellas es falso. Sin embargo, ¿quién decide qué es ideológico (es decir, falso) y qué es científico (es decir, verdadero)? La línea de demarcación entre “lo ideológico de las ideologías y lo científico de las ciencias la determina la filosofía”. Hay que saber, además, que la filosofía no enuncia proposiciones científicas sino “tesis” cuyo criterio no es la verdad sino la *justeza*.

En cuanto a la manera de entender esta palabra, Althusser nos da algunas precisiones. En primer lugar, la *justeza* no es la justicia; es un ajuste.²⁴ Las metáforas de Althusser son metáforas belicosas e invoca la autoridad de Lenin, el estratega revolucionario por excelencia, como garantía para la defensa de sus concepciones. En el momento de la Primera Guerra Mundial, “Lenin (...) habla de una línea correcta, de la correcta comprensión del carácter de las guerras en función de su significación de clase”. Por consiguiente, se dirá que una tesis filosófica no tiene un objeto a propósito del cual pudieran enunciarse aseveraciones verdaderas o falsas, sino “un campo de intervención (*enjeu*)” y “la relación de la tesis con su campo de intervención es (...) una relación *práctica* de ir acorde con”.²⁵ Ahora bien, mediante tesis justas y no mediante enunciados verdaderos “las líneas de demarcación que traza la filosofía son en definitiva modalidades de una línea fundamental: entre lo científico y lo ideológico”.

²³ Louis Althusser, *Curso de filosofía marxista para científicos* (Buenos Aires: Diez, 1976), p. 26. “Las ideologías prácticas son formaciones complejas constituidas por nociones (...) comportamientos (...). El conjunto funciona como normas (...) que dirigen la actitud y la toma de posición concreta de los hombres ante los objetos reales y los problemas reales de su existencia social e individual, y de su historia.”

²⁴ *Op. cit.*, pp. 57-58.

²⁵ *Op. cit.*, pp. 57-59.

Esas “tesis justas”, naturalmente son las de la filosofía marxista. La delimitación entre ciencia e ideología se hace pues “a la luz del marxismo”.

El procedimiento recomendado por Althusser se basa en hipótesis opuestas a las que sirven de base al procedimiento recomendado por los sociólogos que siguen la escuela de Merton o de Parsons. Estos sociólogos, en verdad despreciables empiristas, proceden por *codificación*. Parten de cierto número de observaciones e hipótesis parciales y discontinuas, y las ponen a prueba: quiero decir que se esfuerzan, al menos, por precisar su campo de aplicación. Afinan y consolidan esas observaciones e hipótesis y luego las generalizan.

Este procedimiento no implica una distinción tajante entre lo “ideológico” y lo “científico”: trata de identificar los criterios con los que se reconocen, por reflexión, las proposiciones del segundo tipo, y cuya aplicación permite transformar enunciados del primer tipo en enunciados del segundo tipo. Por consiguiente, no postula una conversión a la Ciencia con mayúscula, una ruptura total con el sentido común. Lo científico no se dispone de un lado y lo ideológico de otro por un deslinde de dominios, sino por el afinamiento progresivo de procedimientos y métodos que se deducen de una codificación razonable.

Empero, gracias al imperioso deslinde propuesto por Althusser, el marxismo pasa íntegro del lado bueno y *el resto* es arrojado a las tinieblas exteriores. Naturalmente, no está muy claro qué debe extenderse por “marxismo” y qué por “el resto”. A la lingüística, e incluso al psicoanálisis (que evidentemente forman parte de “el resto”), se les reconoce carácter científico. En cuanto al marxismo, ciencia y filosofía a la vez, se encuentra así confirmado en su eminente dignidad de “horizonte insuperable”. Es cierto que el Marx de Althusser no es el de Sartre. Es un Marx estructuralista que debe haber leído a Saussure, Lacan y Lévi-Strauss. No me intereso, por el momento, en los puntos en que la “lectura” de Althusser es distinta de la de otros exégetas. Es propio de los textos sagrados prestarse a múltiples interpretaciones. Me limitaré a subrayar que aunque el tono de la glosa de Althusser es original por su insistencia científista, su contenido dogmático está completamente de acuerdo con la vulgata y con la letra del catecismo más ortodoxo. Althusser exalta en Marx al científico, y, para decirlo como Schumpeter,²⁶ atenúa o —como se dice actualmente— “esfuma” el aspecto *profético* de su enseñanza. Como resultado, las proposiciones marxistas sobre el valor del trabajo, la explotación, el salario, la propensión a la baja del índice de rendimiento, pueden ser presentadas a nuestra veneración como si se tratara de proposiciones científicas.

No voy a reducir la obra de Althusser a las consecuencias ideológicas de su prédica, aunque creo que refuerza el conformismo de la izquierda. La depreciación de un capital es resultado del desgaste, pero también de la obsolescencia. Al final de los años cincuenta, Althusser se propone reanimar ideas del pasado sobre el capitalismo, la burguesía, el imperia-lismo. Para tratar de sustraerlas a la crítica “burguesa”, decreta, en nombre de una filosofía “justa”, que debe ubicárseles al lado de la Ciencia con

²⁶ Joseph Alois Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia* (Madrid: Aguilar, 1952).

mayúscula. Esta operación está respaldada por el rango personal de Althusser, militante irreplicable y mandarín de máxima jerarquía.

PASIONES Y GUSTOS

Al deshielo ideológico iniciado a mediados de los años cincuenta le siguió una nueva congelación dogmática, a la que contribuyó el estructural-marxismo. ¿Pone en juego este nuevo avatar las mismas “pasiones generales y dominantes” que el existencial-marxismo? Hemos encontrado varias veces la idea de “pasión”, incluso “general y dominante”, propuesta por Tocqueville; empero, no basta para explicar todas las variedades del conformismo ideológico. Las “pasiones” de Sartre son tan notorias como su genio: le son consustanciales. Sartre apela a pasiones muy fuertes —como el sentimiento del absurdo— y correlativamente exalta la responsabilidad radical del hombre. Apela la libertad del intelectual para comprometernos con las milicias del Proletariado y adherirnos a la disciplina de la lucha revolucionaria. En Althusser descubrimos una pasión más acerada. Se trata de reconciliar la condición de intelectual con la de miembro del Partido.

Por eso, es explicable que la obra de Althusser no haya tenido la misma repercusión que la de Sartre. Los partidarios de Althusser son profesores agregados de filosofía integrantes del Partido Comunista o próximos a él, a quienes la enseñanza de su maestro permite dormir con el sueño de los justos. Seguros de distinguir con rigor lo “ideológico” de lo “científico”, y de estar del lado bueno de la frontera, pueden atenerse con total buena conciencia a la “línea justa” fijada por el Partido. Alguna vez ocurre que se quedan tiesos ante las divagaciones del “centralismo democrático”. Pero, escudados tras su armamento “teórico”, permanecen impávidos, con el arma a sus pies y codo con codo junto a “la clase obrera”, es decir, en el Partido Comunista. Sartre mismo, aunque se comportara como “compañero de ruta”, guardaba cierta reserva. Sucedió, y más a menudo de lo conveniente, que respaldara las más lamentables sandeces; mas, aunque divagara mantenía un tono de libertad que provocaba los insultos de los *apparatchik*.

¿Puede hablarse de “pasiones generales y dominantes” en el caso de Althusser? Están tan bien recubiertas y con tantos sudarios que cuesta trabajo exhumarlas. Y, una vez sacadas a la luz, ¿nos ayudará la puesta al día de las constantes comunes a las ideologías de izquierda —que hayamos podido descubrir bajo la congelación de Althusser— a comprender la influencia dominante, aunque fugaz, del estructural-marxismo?

Las invariantes —como las pasiones libertarias e igualitarias— no sólo pueden estar asociadas en proporciones y de acuerdo con una jerarquía distinta, sino que además pueden manifestarse en *variantes* muy diferentes. Todas las ideologías democráticas son combinaciones más o menos originales de pasiones libertarias (o liberales) y de pasiones igualitarias (o meritocráticas). Tocqueville sugiere que los franceses —por razones históricas— son más bien igualitarios, mientras que los estadounidenses son

más bien libertarios. Agrega, incluso, que la libertad inglesa es más bien aristocrática, mientras que la libertad de los puritanos es intolerante frente a todo privilegio. El mismo análisis permite captar la filiación común y las diferencias entre la ideología socialista y la ideología liberal. Ambas proceden del mismo fondo y por eso tanto una como otra pertenecen a la tradición democrática; sin embargo, cada una hace hincapié en una de las dos pasiones fundamentales, a la cual atribuye además un contenido diferente (según los socialistas, la igualdad es *más bien* igualitaria; según los liberales, más bien meritocrática).

La discusión del caso de Sartre nos ha enseñado qué amplitud puede tener lo que llamaré efecto de desplazamiento. El objeto primitivo de las pasiones puede dejar de estar provisto directamente de un efecto positivo o negativo. Los puntos de apoyo, y sobre todo los obstáculos para su realización, sustituyen a las propias pasiones y terminan por constituir una pasión derivada. Lo que caracteriza una ideología como la de Althusser no es que sea químicamente pura y exenta de toda "pasión", sino que ante todo se atribuye —me atrevería a decir, ingenuamente— el nivel que corresponde a las "derivaciones" o (como se dice hoy en día) el nivel del "discurso". Sartre fue crucificado por la conciencia de que su reino era el de las palabras, del que percibía al mismo tiempo toda la grandeza y toda la irrisión. En cambio Althusser, imperturbable, se limitó a tejer un capullo alrededor de una ortodoxia. Si en Althusser hay pasión, es una pasión clerical, tomando esta palabra no en el sentido que le atribuye Julien Benda sino en la acepción en que *clerical* se opone a *laico*.

Siguiendo a Tocqueville, hemos razonado hasta aquí como si las ideologías estuvieran basadas en una relación de congruencia entre ciertas "creencias" y ciertas "pasiones", y sobre todo como si esas pasiones se enfrentaran al orden social mismo, responsable de ellas. Este procedimiento puede justificarse cuando se trata del "filósofo de la Ilustración" o del intelectual de izquierda, o aun del nacionalismo de Barrès o Maurras. Pero, ¿qué hacer con un doctor en leyes como Althusser? Además, aunque ese procedimiento esté plenamente justificado cuando se considera la ideología desde el punto de vista del intelectual que la crea —o en último caso que la difunde— la insistencia sobre "las pasiones" está mucho menos justificada cuando la ideología se considera desde el punto de vista del *público*, o al menos de esa parte del público que la acepta, la consume y la utiliza para consolidar su conformismo.

El concepto del público es ambiguo. Con esta designación se encuentran yuxtapuestas categorías de consumidores de ideologías muy heterogéneas y diferentes. Los lectores de Sartre, los espectadores de sus obras de teatro, forman parte de su público; sin embargo, las personas que nunca han leído una línea de él, pero que conocen vagamente su nombre, que han oído decir en la radio o han leído en el periódico que Sartre es un gran escritor, un gran filósofo, un pensador de izquierda, el honor de las letras francesas, ¿diremos también que forman parte de su público de la misma manera que sus lectores y sus seguidores? No es una pregunta

ociosa. Supongamos que un buen ciudadano, que nunca ha leído un libro, ni siquiera un artículo de Sartre, oye decir “en la radio” que un muy gran intelectual, cierto Sartre, recomienda a los movilizados que se nieguen a obedecer, que aprueba sin reservas a los “portadores de valijas” y a los nacionalistas argelinos. Ese ciudadano podrá verse a prestar más atención a aquellos que exigen la negociación con el FLN, a indignarse con los “justicieros verdaderos” contra la represión gubernamental y, por qué no, a juntarse con ellos en la calle “para cerrarle el paso al fascismo”. Clemenceau y Zola ya contaban con esta escalada en la época del *J'accuse*,* y el propio Voltaire, cuando combatía por la rehabilitación de Calas, especulaba con el mismo *crescendo*, con la misma dinámica de los sentimientos, en primer lugar para sacar a una parte de la opinión de la ignorancia y la indiferencia, y finalmente para la reparación de la injusticia.

No obstante, rara vez la opinión se apasiona de manera intensa y duradera. Los niveles de implicación son muy variados según los individuos y según las fases del caso, según la destreza del intelectual que consiga o no convertirlo en una historia ejemplar. Por lo tanto, el intelectual sólo puede apoyarse en las *pasiones* del público más que en los momentos agudos de la crisis; el resto del tiempo debe conformarse con distraer sus humores y sus gustos. En el primer caso el intelectual pone en juego el entusiasmo y eventualmente el fanatismo de su público; en el segundo, es posible que refuerce su conformismo.

En el análisis que presenta²⁷ del concepto weberiano de *uso* (*Brauch*), Talcott Parsons observa que un uso se distingue de una norma porque ésta nos somete a una obligación, mientras que aquél es una “suave fuerza” (*a gentile force*) —para emplear la propia expresión de Hume— que nos obliga a adaptarnos a las costumbres de los demás.²⁸ El análisis del conformismo ideológico que hemos presentado antes llamaba la atención del lector sobre el carácter indirecto e inadvertido de las pasiones convergentes que nos llevan a dar buena acogida a las “ideas consagradas”. Para introducirse en nuestras creencias no necesitan imponerse con una autoridad particular; su gran fuerza es estar exentas de presentar credenciales. Basta que no las consideremos absurdas, que nos parezcan de acuerdo con lo que es *razonable* pensar y decir, o sea, con lo que dicen “los otros” alrededor de nosotros. Empero, hay una diferencia ante lo que llamamos *razonable* cuando hablamos de una opinión y cuando hablamos de una conducta.

* Título con que Zola publicó una carta dirigida al presidente de la República y que apareció el 18 de enero de 1898 en la primera página del periódico *L'Aurore*. En ella acusaba al Estado Mayor de ocultar pruebas de la inocencia de Dreyfus. Esta carta tuvo grandes repercusiones y Zola fue condenado a un año de prisión, pena que no cumplió pues durante la revisión del caso Dreyfus, huyó a Inglaterra. Una vez anulada la sentencia de Dreyfus, en junio de 1899, Zola regresó a su país. (N. del T.)

²⁷ Talcott Parsons, *La estructura de la acción social* (Madrid: Guadarrama, 1968), t. 11, pp. 794-804.

²⁸ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes* (México: Porrúa, 1977), Libro XIX, cap. 16, p. 203. “Las costumbres y las maneras son usos que las leyes no han establecido (...) aquéllas se refieren más a la conducta interior y éstas a la exterior.”

Si decimos que es razonable que un hombre se quite el sombrero al entrar en una iglesia y que se cubra la cabeza al penetrar en una sinagoga, no le pedimos razones: están en el uso mismo. Pero cuando decimos que es razonable pensar que el capitalismo está condenado, arruinaremos el crédito atribuible a esta opinión si nos limitamos a decir que la encontramos en los periódicos. Pasaríamos por poco sensatos o en todo caso por poco avisados si se nos hiciera reconocer que tomamos por oro puro lo que allí se dice o se imprime. Para que nuestra opinión tenga peso, vale más que pueda pasar por personal. Tener una opinión es poder sostenerla, hacerla prevalecer contra la de los demás. No todos somos capaces de lograrlo, por falta de convicción, de información o de habilidad dialéctica. Por eso nos remitimos a menudo a lo que llamamos *líderes* de opinión y al prestigio de las instituciones a las que pertenecen y cuya cobertura pueden invocar.

Sin querer hilar demasiado fino, existiría otro interés para diferenciar “uso” de “costumbre”. Esta distinción es oportuna porque con demasiada frecuencia se asocian a la palabra “costumbre” connotaciones de inercia y repetición. El uso, por el contrario, es una receta a la que podemos recurrir para aclarar muchas situaciones y en algunos casos para resolver una gran cantidad de problemas. Por eso reconocemos a un hombre que ha asimilado los usos en que encuentra naturalmente la línea correcta, la conducta apropiada en gran variedad de circunstancias en las que otro encontraría tropiezos. Hablaremos de su experiencia y, en el orden estético, de su *gusto* o aun —como los lingüistas— de su *competencia*; es decir, de su capacidad para producir enunciados correctos en número prácticamente infinito.

Un gusto no es algo fijado de una vez para siempre. Sin embargo, los economistas lo han entendido así durante mucho tiempo, al considerar los gustos del consumidor como constantes. No obstante, nuestros gustos, sobre todo en lo ideológico, pueden sufrir cambios. Una de las causas de este cambio, es la influencia ejercida desde el exterior por medio de la publicidad y la propaganda. Pero nuestros gustos también cambian en razón de la experiencia que hemos adquirido: percibimos mejor, evaluamos con más fineza, acondicionamos con más ductilidad los datos que captamos en forma inmediata gracias a lo adquirido en nuestras experiencias anteriores. En la medida en que nos creemos autorizados a considerarlos como algo natural, nuestros gustos se vuelven *prejuicios* cuyo contenido puede cambiar, siempre que sigamos dependiendo de la misma ortodoxia.

Estas reflexiones nos ayudan a tener una visión un poco más realista del conformismo ideológico. Hemos visto anteriormente que en muchos casos está lejos de ser producto de la imposición o de la amenaza. También debemos desechar otra ilusión: el conformismo no siempre es fanatismo compartido; sí lo es cuando nos alineamos con una autoridad carismática. De acuerdo con las instrucciones y las enseñanzas de sus profetas, los zelotas* se incorporan de manera más o menos duradera el —tiempo que

* Integrantes de un movimiento judío de resistencia a la ocupación romana durante los tiempos de Herodes el Grande (h. 73 a.C. 4 a.C.) (N. del T.).

dures una crisis o un paroxismo— a las “pasiones generales y dominantes” en el seno de una comunidad. El conformismo es muy distinto. No sólo se trata de la fusión pasional de mis gustos con quienes los comparten. El conformismo es la atmósfera de la época en la que me baño como el pez en el agua.

Por consiguiente, el análisis del conformismo ideológico requiere, además, una interpretación a través de los *gustos*, o más bien una interpretación por medio de una y otra familia de fenómenos que tome en cuenta sus relaciones dinámicas. Empero, nuestros gustos no son sólo nuestras preferencias actuales; son esquemas latentes que orientan nuestras expectativas y guían nuestra acción durante un periodo largo. Estos esquemas modelan nuestra sensibilidad, así como el estilo de un artista o de un periodo atribuyen un aire de familia a diversas obras que, sin embargo, son distintas e individualizadas. Así, cuando Tocqueville nos habla del gusto de los franceses por la “política literaria”, está dirigiendo nuestra atención hacia un conjunto de rasgos relativamente estables que imprimen su sello aún hoy a la cultura política francesa: el giro abstracto, cierto moralismo, la arrogancia de los hombres con proyectos.

La fuerza del conformismo actual de la izquierda no reside tanto en el fanatismo que pueda observarse en ciertas personas de convicciones intensas —“portadores de valijas” o “militantes” del Partido—, sino más bien en la formidable inercia que nos hace aceptar como honorables “las pasiones generales y dominantes”, y como obvias las “creencias dogmáticas”, ligadas de modo más o menos arbitrario al complejo Libertad-Igualdad con sus dos vertientes: libertaria y liberal, igualitaria y meritocrática. Cabe lamentar que el fanatismo de las pasiones haya acaparado la atención mucho más que el conformismo de los gustos y las ideas consagradas. Sin embargo, el conformismo —tal como yo lo entiendo, o sea la no resistencia de los dogmas— comporta una importancia decisiva. El escuadrón sacrosanto de los fanáticos prontos para proclamar y creer que Stalin, el Comité Central, la clase obrera y la Razón histórica son una misma cosa, no debe impedir que veamos el rebaño de buena gente que —aunque reconoce la realidad del Gulag y de los campos de concentración— no deja de decir (y probablemente de pensar) que, pese a todo y en términos generales, por ser una experiencia positiva, no debe hacerse nada que pueda obstaculizar la justa causa de la liberación de los pueblos. Una ideología se consolida cuando se ha convertido en *uso*: a ello contribuyen los intelectuales.

LA CRISIS DE LA CULTURA GENERAL

Una de las paradojas señaladas cien veces por quienes conocen la historia de Francia, es el contraste, a partir de la Revolución Francesa, entre la inestabilidad de los regímenes políticos y la estabilidad de la estructura social y de la tradición cultural. Tocqueville ya lo había hecho notar: las constituciones políticas de Francia son efímeras, pero su constitución política es inmutable. En el mismo sentido se ha observado que, de todos los países

de Europa occidental, probablemente la estructura de Francia sea la que menos acusó los efectos de la sacudida provocada por la Segunda Guerra Mundial. Los observadores, en particular los norteamericanos que visitan Francia después de 1945,²⁹ se sienten impresionados por la persistencia de dos instituciones primarias que parecen haber sobrevivido milagrosamente a los desastres de la guerra y de la ocupación: la familia burguesa y el liceo. Un historiador suizo, Herbert Luthy, retoma casi sin ningún cambio en 1955 el tema de un libro de un alemán Friedrich Sieburg, traducido en los años veinte con el título *Dieu est-il français?* (¿Es Dios francés?) Exactamente como Sieburg entre las dos guerras, Luthy subrayaba con una mezcla de irritación y de diversión que, en una Europa en vías de norteamericanización, Francia permanecía fiel a sí misma y a su tradición; y la perseverancia de esta vieja sociedad campesina, asentada en sus costumbres y en sus modales, ligada a los más delicados valores del buen vivir y entregada al mismo tiempo a todas las agitaciones del movimiento de Poujade,* reviste una cualidad a la vez patética e irrisoria.

Entre los rasgos que caracterizan mejor la estructura social francesa y que posiblemente contribuyan a explicar "el bloqueo de nuestra sociedad" se cita con frecuencia el *elitismo* del sistema educativo. Ya hemos tenido oportunidad de mencionar algunas características de este sistema cuando tratamos de explicar la oposición herederos-becarios. Está justificado hablar de elitismo si se toma en cuenta el carácter restrictivo del acceso a la enseñanza secundaria y superior junto con la naturaleza y la finalidad de los programas y de la pedagogía. Pero basta reflexionar un poco para advertir la ambigüedad que caracteriza esta descripción.

Es cierto que, para 1940, el cálculo de estudiantes en relación con los grupos de edad pertinente muestra un bajo porcentaje de jóvenes que asiste a los liceos, no digamos a las facultades. Asimismo, los estudiantes de secundaria y los universitarios provenían, en su mayor parte de las categorías más favorecidas de la población, aunque un sistema de becas graduado y diferenciado aseguraba a algunos "hijos del pueblo" una promoción que podía llegar, eventualmente, hasta los mejores empleos. Es cierto que la República había realizado un esfuerzo masivo a nivel de primaria. Pero si consideramos el sistema escolar en su conjunto, la mayoría de los jóvenes quedaba excluida en cuanto dejaba de estar sometida a la obligación de asistir a la escuela (obligación que terminaba a los 14 años).

En la enseñanza secundaria, la pedagogía —que aparecía como la más apropiada para impartir la cultura general— atribuía mayor importancia a las humanidades. Sin embargo, esta primacía no estaba libre de oscilaciones. En los programas de enseñanza secundaria la parte consagrada a las humanidades a veces se reduce y a veces se amplía, y Mohamed

²⁹ Lawrence Wylie, *Un village de Vaucluse* (Un pueblo de Vaucluse) (Paris: Gallimard, 1968).

* Pierre Poujade: dueño de una librería y papelería, cuya encendida prédica contra el pago de impuestos y todo control fiscal encontró eco en determinados sectores de la sociedad francesa. Aunque no tenía formación ni visión política, encabezó un movimiento que, además de exhortar a no pagar impuestos, se pronunció contra la liberación de Argelia. En 1956 tuvo un fugaz éxito electoral. (N. del T.).

Cherkađui³⁰ demuestra que estas oscilaciones están ligadas a la coyuntura política. La derecha defiende encarnizadamente el latín, la izquierda favorece las ciencias naturales y las lenguas extranjeras. La preparación para los empleos técnicos y manuales, por su parte, estaba alejada de las escuelas de educación secundaria, con cuya dignidad no parecía compatible. En cambio las facultades, los grandes institutos de enseñanza superior, preparaban a sus alumnos para las profesiones liberales: la medicina, la abogacía, la administración en sus grados superiores, profesiones todas que gozaban de un sólido prestigio. En cuanto a los puestos de mayor responsabilidad en las empresas, cuando no eran objeto de una pura y simple prerrogativa de que gozaba el "hijo del patrón", se obtenían a través de unas cuantas escuelas superiores de ingenieros.

Por consiguiente, era un sistema de enseñanza diferenciado y jerarquizado. ¿Cómo justificar esa jerarquía y esa diferenciación tan exclusivas? Los pedagogos de la escuela republicana, para "racionalizar" la extrema importancia que concedían a la institución escolar, afirmaban que tenía como función asignar la jerarquía según el mérito. Claro que el mérito acreditado por el éxito escolar es un concepto complejo. Entre los "meritorios", muchos apenas habían pasado por el sistema escolar, o lo único que habían hecho era "pasar". No obstante, los "republicanos de gobierno" eran en su mayor parte lo bastante realistas para darse cuenta de que la regla meritocrática no podía ser sino un ideal: en lo esencial la riqueza, y a través de ella las jerarquías más elevadas, continuaban transmitiéndose por herencia. Sin embargo, cualesquiera sean los obstáculos que pudieran oponerse a la realización del ideal meritocrático, casi no había dudas de que la Escuela constituía una especie de islote en el cual los individuos —a diferencia de lo que ocurre en la vida económica— son evaluados y jerarquizados según su mérito, es decir de acuerdo con un criterio compuesto que toma en cuenta a la vez sus cualidades naturales y su esfuerzo.

El elitismo meritocrático es una síntesis frágil que se encuentra expuesta a dos series de ataques. Ciertamente el elitismo puede ser invocado por los defensores de las tradiciones, y al mismo tiempo y sobre todo por los burgueses que ya han pasado "del lado bueno" y quieren evitar que "los trapos de cocina se mezclen con las servilletas". Pero los *happy few* no siempre son hijos de rey o, en términos más generales, de gente "bien nacida": a veces son hijos que siguen la profesión de su padre. El elitismo meritocrático, pues, no sólo es sospechoso a los ojos de los defensores de "la etapa"³¹ porque bajo pretexto de mérito se hace entrar en la élite a recién llegados que no tienen sitio en el club; también es sospechoso a los ojos de los "becarios" que sueñan con una sociedad enteramente abierta a todos los talentos y con una Escuela que sólo reconozca el talento y el mérito. De hecho, la crítica de la izquierda contra la meritocracia sigue siendo prudente hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Se limita

³⁰ Mohamed Cherkađui, "Système social et savoir scolaire", *Revue française de Science politique*, 1978, vol. 28, núm. 2, pp. 313-348.

³¹ Véase la nota anterior.

a desear una mayor apertura del sistema de enseñanza en beneficio de los "becarios" meritorios y desfavorecidos, el dismantelamiento de "las bastillas" y la eliminación de "los privilegios". Con este espíritu se propone una reforma en el Instituto Politécnico antes de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, el examen y el concurso sólo son cuestionados en casos excepcionales; en algunas de sus consecuencias, mas no en sus principios. Se supone que evalúan de manera adecuada el mérito y las cualidades de los candidatos. El filósofo Edmond Goblot es casi el único que expresa la sospecha de que esos venerables procedimientos, más que evaluar un "nivel", permiten colocar solapadamente una "barrera" para proteger a los acaudalados y contener el flujo de los que pugnan por entrar.³²

La certificación por medio del sistema escolar y universitario da legitimidad a una parte de las jerarquías de la élite, a las cuales se asciende por la excelencia intelectual. En efecto, por medio del concurso y del examen pueden certificarse no tanto las costumbres ni la virtud sino algunas aptitudes intelectuales, especialmente en el dominio de la composición, de la exposición, en una palabra, de la *expresión*. La meritocracia al estilo francés procede mediante certificación y se basa en la cultura general. Durante mucho tiempo este arreglo pareció funcionar con tanta normalidad que las condiciones en que se sustentaba pasaron completamente inadvertidas.

Todo sistema cultural organiza cierta cooperación entre las ciencias básicas y las ciencias aplicadas, entre la investigación, la enseñanza y las actividades profesionales. Si suponemos que por una u otra razón esta cooperación se vuelve difícil e imposible, puede preverse que se producirá una crisis más o menos grave y más o menos prolongada que afectará la función del científico, la función del profesional y al mismo tiempo la función del educador que forma a ambos. Ahora bien, el ideal de la cultura general, que por mucho tiempo los franceses propusieron a todos los hombres, sólo puede vivir gracias a un conjunto de mecanismos institucionales que hoy están alterados.

Quisiera tratar de examinar qué efectos ha tenido la crisis de la cultura general en el tipo de intelectual que Comte denomina, de una manera tan característica, "el especialista de las generalidades". A mi juicio, esta crisis puede estudiarse desde dos puntos de vista. El hombre íntegro, ya se trate de un gran retórico o de un egresado del Instituto Politécnico, parece encontrar una dificultad cada vez más acentuada para coordinar de manera satisfactoria un saber, sus aplicaciones y la práctica profesional a la que se vincula. Para explicar las dificultades de los dirigentes se aleja la proliferación de los conocimientos, su rápida acumulación y su igualmente rápida caída en desuso. También podría invocarse la carga de responsabilidades, tanto burocráticas como de organización. De todas maneras, quien se dedica a las generalidades aparece con una carga cada vez más

³² Edmond Goblot, *La barrière et le niveau* [La barrera y el nivel] (París: Armand Collin, 1925).

exagerada, salvo, posiblemente, cuando cumple las funciones casi políticas de conciliación y negociación, o aun las de animación y de promoción a largo plazo. Es cierto que estas tareas se revelan tan importantes y difíciles que quienes parecen capaces de ejercerlas con eficacia se encuentran considerablemente valorizados. Sin embargo, aunque la necesidad de estos "generalistas" esté probada fehacientemente, no es seguro que la formación tradicional siga siendo la formación adecuada para ellos.

La crisis de la cultura general podría tener una primera causa: la disparidad cada vez más evidente entre las pretensiones de quien tiene cultura general, y sus capacidades y realizaciones reales. Veo una segunda causa, vinculada a la primera, aunque por una trayectoria muy compleja cuya descripción puedo apenas esbozar. Es lo que se ha llamado el proceso de democratización de la enseñanza. En términos generales, con esta expresión se designa la apertura del sistema de enseñanza a los alumnos de categorías sociales que anteriormente no tenían acceso a él. Durante mucho tiempo la democratización de la enseñanza tuvo un lugar preferencial en las homilias de la Secretaria de Educación. Quienes la empleaban, según parece, tenían una convicción: el desarrollo de Francia —rezagado con respecto a países más y más tempranamente industrializados— requiere una formación, una calificación de los jóvenes, y una actualización de los adultos que sólo podrán alcanzarse mediante la modernización y la expansión rápida y masiva del sistema de enseñanza. Esa convicción no se vio perturbada por un análisis muy refinado de las probables consecuencias de una política de expansión escolar y universitaria. Por otra parte en aquel momento nadie atacó abiertamente esta política. En los años cincuenta la situación resultaba muy distinta de la prevaleciente en la década de 1880. En aquella época la Derecha había atacado violentamente una escolarización que podía poner en peligro la autoridad de la Iglesia católica, y a través de ella los privilegios de los "herederos". Después de 1950, casi no se cuestiona la necesidad de la modernización; la inversión en el campo de la educación, con miras a aumentar cada vez más el número de escolares y estudiantes, era presentada como un gasto compensatorio, pues se argumentaba que los jóvenes, gracias a la formación que iban a recibir, llegarían a ser productores eficaces y consumidores solventes. Una vez que las escuelas estén construidas y el personal contratado, podremos observar la índole de la formación.

More means better: cuantos más haya, mejor. Tal me parece ser en los años sesenta la "doctrina" de los responsables de la política francesa en materia de educación. A pesar de los retrasos y de una relativa penuria que los docentes y sus sindicatos no cesaban de denunciar, desde el punto de vista cuantitativo el crecimiento del sistema es innegable. Pero, ¿puede hablarse de "democratización"? En este terreno, la palabra se presta para todas las confusiones posibles. En primer lugar, ¿en qué sentido puede la escuela, o la universidad, ser una democracia? En todo proceso de enseñanza existe un aspecto jerárquico y disciplinario, que, más allá de ciertos límites, opone resistencia a una gestión democrática. Es cierto que la cultura

meritocrática de la escuela republicana —y probablemente las mismas observaciones se aplicaron a los colegios jesuitas antes que a ella— introduce cierta democracia, por lo menos en dos formas. En primer lugar, la autoridad del maestro no es arbitraria, está basada en su capacidad y en su equidad. En segundo término, el trato reservado a los alumnos depende, o más bien debe depender, no de lo que son sino de lo que hacen. Son juzgados —o deben ser juzgados— de acuerdo con su actuación, tanto en el orden intelectual como en el orden social: son aplicados, juiciosos, se comportan bien con sus compañeros. Pero está claro que los alumnos y los estudiantes ni eligen ni nombran a los profesores.

Puede hablarse de “democratización” en otro sentido: ¿da iguales oportunidades el sistema de enseñanza? Es decir, ¿presenta la misma posibilidad de acceso a todos los jóvenes, cualquiera sea el medio del que provienen? Una primera forma de lograrlo sería con el método platónico, que consiste en separar a los niños de sus padres desde que nacen. Pueden idearse otros procedimientos más acordes con el espíritu de nuestras sociedades. Las autoridades podrían determinar imperativamente una escolaridad de igual duración para todos los alumnos, imponer los mismos programas y la misma pedagogía para todos, distribuirlos en establecimientos estrictamente homogéneos aplicando como único criterio el del lugar de residencia, hacer pasar *pari passu** a todos los alumnos de un curso superior. Algunas de estas medidas ya han sido aplicadas, o están en vías de aplicación, o han sido recomendadas por los pedagogos más radicales: tronco común, mapa escolar, no repetición de un curso. Como no todas estas medidas son aplicadas, y aun las que se dice aplicar muy a menudo son alteradas y desnaturalizadas, persisten desigualdades de acceso y de éxito (más o menos marcadas según los países) pero en todas partes muy significativas. Si además de estas deformaciones del propio sistema de enseñanza —que expresan la resistencia de los “herederos” y de los privilegiados junto con el carácter conservador de las autoridades políticas— también tomamos en consideración la herencia cultural que se transmite no sólo durante la primera infancia sino por lo menos hasta el momento en que el joven adulto deja el medio familiar, podemos decir que no hay *ningún* sistema democrático de enseñanza, si entendemos que el origen social de los padres no tiene ninguna repercusión en la carrera escolar de los hijos.

Pero cuando se habla de *democratización*, no se trata del estado en que se encuentra el sistema de enseñanza *en un momento dado*, se piensa también en la *tendencia*, en la evolución del sistema a través del tiempo. Hoy nadie sostendría que la extracción social de los estudiantes de la enseñanza secundaria y universitaria es más exclusiva que en 1939. Todos los datos disponibles demuestran lo contrario. Raymond Boudon³³

* Sin establecer referencias. (N. del T.)

³³ Raymond Boudon, *L'inégalité des chances* [La desigualdad de oportunidades] (París, A. Colin, 1973), p. 98. El autor agrega, naturalmente, que las desigualdades “siguen siendo muy fuertes”.

escribe: "La evolución de las sociedades industriales se caracteriza por una incuestionable disminución de la desigualdad de oportunidades ante la enseñanza, disminución que puede observarse aun en periodos relativamente breves, tanto en el nivel de la enseñanza superior como en el nivel de la enseñanza secundaria." No sólo hay aumento del índice de escolarización en los niveles considerados, y correlativamente de la ventaja de que disfrutaban en cuanto al acceso a la enseñanza los hijos de los privilegiados, también hay un cambio en la composición social de la población escolar y universitaria. La universidad sigue siendo burguesa no sólo en el sentido de que los hijos de obreros y de asalariados agrícolas no son mayoritarios, y siguen teniendo una representación baja, aunque esta baja representación se haya atenuado en el curso de los últimos veinte años. ¿Podemos decir que todos los individuos cuyo padre no sea obrero agrícola o industrial son hijos de "burgueses"? Nada impide hacerlo, pero sería preciso reconocer el riesgo de que esta categoría resultara muy numerosa y completamente heterogénea. Y, claro está, según se incluyera a los hijos de los empleados y de los cuadros medios —íntegramente o en parte— en el grupo de los no burgueses, el carácter exclusivo y la distribución en el censo resaltaría con mayor o menor claridad en la población universitaria.

Vale más hablar de inflación escolar y universitaria que de "democratización". El crecimiento del número tanto de docentes como de alumnos, el aumento de los gastos en la enseñanza, son indicadores de esta inflación. Sin embargo, cuando los economistas hablan de inflación no se limitan a registrar el alza nominal de ciertas variables; se remiten a los cambios *relativos* entre precios, ingresos, costos, anticipos a corto y a largo plazo. Asimismo, bien puede preverse que las características meritocráticas del sistema escolar, el elitismo del sistema cultural, no pueden permanecer sin alteraciones después de una ola inflacionaria tan fuerte y prolongada como la que observamos entre 1945 y 1970.

Es bien sabido que la inflación en sentido económico reduce los ingresos de los rentistas, de los pensionistas, de todos aquellos que tienen entradas fijas; por lo contrario, aligera la carga de los deudores. No obstante, los agentes económicos dependen más o menos rápido: algunos a defenderse de los riesgos de esta situación; otros a sacarle partido. Los rentistas, jubilados y ahorristas tratan de conseguir ajustes o, en la medida de sus posibilidades, buscan ponerse a cubierto con bienes "reales". Los capitalistas en seguida ven la ventaja de obtener préstamos —ventaja que se limita, por otra parte, a la fase inicial de la inflación— pues están seguros de devolver el dinero a sus acreedores en moneda devaluada. Mediante una analogía evidentemente muy a grandes rasgos, ¿no tendrá este análisis aplicación en el terreno de la inflación cultural? El hecho de que un servicio como la enseñanza se vuelva menos excepcional, ¿no afectará, en un plazo más o menos largo, las orientaciones elitistas del sistema cultural francés? ¿El número cada vez mayor de diplomados no afectará el valor del diploma? La cultura general, en la medida en que se vincula a *tradiciones* muy definidas, estables, si no rígidas, ¿no corre el riesgo de desaparecer, como un

tipo de formación cada vez más inapropiado para un número cada vez mayor de clientes del sistema escolar y universitario? ¿No aparecerá como un conjunto de exigencias cada vez menos apropiadas para captar a una fracción de la élite de becarios y de la élite calificada? Como consecuencia, ¿no se producirá al mismo tiempo una reubicación en el interior de la élite, y en particular una nueva evaluación de la inteligencia, de los intelectuales y de sus funciones sociales? Ahora bien, los sociólogos no quieren oír hablar precisamente de esta reubicación ni de esta nueva evaluación, pues para ellos la función esencial del sistema de enseñanza es “reproducir el sistema de dominación”. Según Pierre Bourdieu: “Aunque parezca utilizar plenamente su autonomía para imponer sus propios principios de jerarquización, el sistema escolar trabaja objetivamente para reproducir la estructura de relaciones entre los sectores de las clases dominantes.”³⁴

Quien quiera decir que todo sistema de educación transmite una herencia cultural, sin duda tiene razón. Pero las dificultades empiezan cuando se intenta precisar la índole de esta herencia. ¿Se trata de una capacidad, de una aptitud relativamente general? ¿Se trata de un conjunto de estructuras específicas y estrictamente condicionadas? En cuanto a la “dominación” o a la “dependencia”, son palabras con más sonoridad que precisión. Jamás un efecto de dominación dejará de ser un efecto asociado. Es posible obtenerlo mediante combinaciones muy diferentes. Puede ser ejercido en favor de “sectores” de “la élite” muy diferentes, a veces unidos por coaliciones, a veces por una solidaridad que se sobrelleva sin advertirlo, y de acuerdo con las más variadas figuras. Si faltan estas precisiones, el discurso sobre la “dominación” tiene una capacidad de discriminación muy baja. Se limita a recordar que en toda sociedad existe una élite o algunos privilegiados que ya sea deliberadamente, o sólo por el peso de su *status*, tienden a perpetuar sus posiciones y sus privilegios; con lo cual contribuyen a perpetuar la estructura del sistema que les garantiza esas posiciones y privilegios. Hay que convenir que entre otros recursos, la élite cuenta con la herencia cultural. Sin embargo, ¿implica esto reconocer que el carácter reproductivo del sistema cultural es constante en todas las sociedades? ¿Poseen todos los “aparatos ideológicos de Estado”, la misma eficacia, ya se trate de sociedades tradicionales o de sociedades industriales, de Estados pluralistas o de Estados totalitarios?

La debilidad de las tesis que sustentan la reproducción de las estructuras de dominación proviene de haber cerrado los ojos ante algunos hechos concluyentes y visibles para el observador ingenuo, que alteran sensiblemente el significado de la cultura y de la función del intelectual. En primer lugar está la crisis de las “humanidades”. A pesar de la progresión de las cifras totales, y aunque el número de alumnos que asiste a las secciones clásicas de los liceos no ha disminuido en términos absolutos, su porcentaje, literalmente, se ha venido abajo. Hasta estos últimos veinte años la ortografía y las cuatro reglas estuvieron rodeadas de un respeto digamos

³⁴ Pierre Bourdieu, “Reproduction culturelle et reproduction sociale”. *Informations sur les sciences sociales*, 1971, abril, p. 68.

compulsivo, que ha sido reemplazado por una pedagogía "activa", "liberal", "permissiva", etcétera, frente a la cual podemos preguntarnos, por otra parte, si no es simplemente la expresión de la impotencia de muchos educadores para lograr que se sigan respetando las viejas modalidades pedagógicas caídas en desuso y rechazadas violentamente tanto por los alumnos como por sus padres.

Son innumerables los testimonios de este rechazo por la cultura clásica, que provoca cada vez con mayor frecuencia el deterioro de la disciplina en las instituciones escolares y universitarias, en particular en los liceos. El sociólogo Jacques Testanière³⁵ ha realizado un análisis muy interesante en el que distingue dos formas de desorden en clase. Los liceos franceses conocieron en todas las épocas ese tipo de desórdenes que tomaba como blanco a profesores más o menos ridículos. Estas explosiones de indisciplina se desarrollaban de acuerdo con ritos de la irrisión vigentes desde tiempos inmemoriales y rara vez iban acompañados de violencia física. Testanière señala que esos comportamientos agresivos no constituían un cuestionamiento de la calidad de la enseñanza y ni siquiera de la capacidad *intelectual* del profesor abuchado, incluso si sus ridiculeces o sus manías daban a los revoltosos abundante tela de donde cortar. Además, según Testanière, los alumnos más alborotadores eran a menudo excelentes estudiantes, candidatos seguros al éxito escolar y universitario.

Actualmente, la situación ha cambiado por completo, por lo menos si observamos las secciones modernas o técnicas de las escuelas de enseñanza secundaria. El desorden ya no es una explosión que refuerza la institución escolar al proporcionarle una válvula de seguridad. Hoy se presenta como un estado endémico, una muestra de lo que otro observador del medio escolar llama "jaleo de dormitorio". Se ha abierto una brecha tan grande entre las disciplinas tradicionales de la cultura clásica y las demandas o expectativas del "pueblo liceal", que los ejercicios tradicionales, como la explicación de textos, la lectura y comentario de los grandes autores, son objeto de un activo rechazo por parte de los alumnos. Se origina así una situación intolerable para un gran número de estudiantes al no encontrar ningún sentido a la enseñanza que se les brinda, y lo mismo ocurre con la mayoría de los profesores, enfrentados a una tarea que se vuelve imposible puesto que, imperturbablemente, continúa formándoseles en la exégesis de los clásicos y en la filología. Es cierto que se intenta un *ornamento* mediante la reforma de los programas, en los que se reduce progresivamente la parte dedicada a Racine o a Carneille en beneficio de Camus o de Eluard. Pero como estos últimos autores corresponden más a la tradición letrada que a la de las tiras cómicas, no es seguro que los jóvenes franceses de nuestros días reserven mejor acogida a estos ilustres contemporáneos que a los autores del siglo de Luis XIV.

³⁵ Jacques Testanière, *Désordre et chahut dans l'enseignement du second degré en France* [Desorden y alboroto en la enseñanza secundaria en Francia] (Tesis de licenciatura, París, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1966).

¿Terminar con las humanidades equivale a terminar con el elitismo característico del sistema francés de enseñanza? No, ciertamente. En los hechos, el elitismo está corroborado de dos maneras. Primero, las materias científicas, y muy en especial las matemáticas, tienden a reemplazar el latín y el griego en la doble función de selección y de exclusión. En estas disciplinas, ¿está el éxito ligado —en mayor, menor o igual medida— a la herencia cultural como sucede en las humanidades? Me limito a plantear la pregunta. Lo que casi no parece dudoso es que en el primer caso los criterios de éxito y fracaso son más categóricos que en el segundo: las secciones científicas eliminan implacablemente a los que se quedan atrás. Al expulsarlos y relegarlos a lugares de menor prestigio, los profesores de materias científicas adquieren un poder considerable en la selección de los elegidos que más tarde van a ingresar en las categorías dirigentes. Esto refuerza el dualismo de las instituciones francesas de enseñanza y formación. La élite se dirige a los institutos superiores, pero quienes provienen de otros medios se distribuyen en universidades democratizadas pero que han perdido jerarquía académica. Y dentro de la flor y nata, en la cúspide de la selección, imperan los “científicos”, puesto que entre ellos los ineptos ya se han eliminado por sí mismos.

La alergia a las humanidades, la primacía reconocida a los científicos, son cambios que evidentemente afectan la correlación entre las disciplinas constitutivas de la cultura general y que podrían afectar las correlaciones entre los “sectores dirigentes de la clase dirigente”, por lo menos en aquellas que obtienen su *status* de la certificación escolar o universitaria. Otro signo del cuestionamiento de la cultura general ha sido el ascenso —seguido de una caída igualmente vertiginosa— de las ciencias sociales, que bien podría constituir la otra cara de la decadencia de la cultura clásica. Por mucho tiempo, el desarrollo de las ciencias sociales estuvo retrasado en Francia por un conjunto de razones culturales y al mismo tiempo institucionales. Se había confiado la enseñanza de la economía a las Facultades de Derecho, donde fue orientada en una dirección más bien “literaria”; y las aportaciones de los más ilustres economistas franceses como Cournot, Dupuit, y actualmente Maurice Allais, que recurren ampliamente al análisis matemático, por mucho tiempo fueron desconocidas o desdeñadas por los economistas formados en las Facultades de Derecho. En otros términos, la ciencia económica en Francia se diferenció siguiendo una divergencia muy marcada: por un lado los “economistas ingenieros” que enseñaban en las escuelas de aplicación de los Institutos Científicos Superiores (Minas, Puentes, etcétera), y los “economistas literarios”, que se encontraban en las Facultades de Derecho. En cuanto a la sociología, su desarrollo fue por lo menos tan difícil como el de la economía, aunque por motivos diferentes. La introducción de esta disciplina en las Facultades de Letras alimentó por mucho tiempo una lucha confusa entre los partidarios del idealismo universitario y los herederos del positivismo de Durkheim. La situación se complicó por el hecho de que Durkheim y sus adeptos, en su mayoría profesores de filosofía, estaban comprometidos directamente en el debate filosófico.

Hay dos rasgos que caracterizan la situación de estas disciplinas tal como prevaleció hasta la Segunda Guerra Mundial. Ni la sociología ni la economía se presentan, ni esencial ni principalmente como ciencias aplicadas. Los discípulos de Durkheim estaban convencidos de que las intervenciones del sociólogo en los problemas económicos y sociales sólo podían ser parciales, discretas y de efecto diferido. Para ellos, el progreso social no podía ser fruto de manipulaciones o intervenciones tecnócratas o “animadores”; a su modo de ver, era por excelencia un fenómeno de larga duración, sometido a regulaciones en las que el poder espiritual tenía más peso que el poder temporal. Además, en la enseñanza secundaria no se impartía ni economía ni sociología. Ambas materias pertenecían a la esfera de especialidades que sólo podían enseñarse a estudiantes ya maduros y calificados. Por lo tanto resultaban marginadas por partida doble. En efecto, estas materias no eran enseñadas en los liceos, a diferencia de la historia, la geografía o la biología; pero incluso en aquellas universidades donde tenían acceso no eran consideradas más que como “disciplinas auxiliares”: la sociología, junto con la psicología, estaba sumergida en el magma de las disciplinas filosóficas; mientras que la economía estaba integrada en el conjunto de los estudios jurídicos.

Esta situación se transforma después de la Segunda Guerra Mundial por efecto de circunstancias propias del medio universitario y de cambios que afectan el conjunto del medio intelectual. La economía y la sociología conquistan primero su independencia de otras disciplinas (Filosofía y Derecho) de las que habían sido consideradas dependientes. En 1957 se creó una licenciatura en Sociología, y en la reforma de planes de estudios correspondiente a 1964 se abrió un curso de Sociología para estudiantes que ingresan a su primer año en la universidad. Pero aún más importante es que estas disciplinas se hayan introducido progresivamente en la enseñanza secundaria, agrupadas de manera más o menos conflictiva con la historia y la geografía. Para tener el cuadro completo, hay que tomar en cuenta la expansión de la investigación y sobre todo de la investigación aplicada en estas dos disciplinas. El sociólogo y el economista son llamados a interesarse cada vez más activamente en las cuestiones de actualidad; se los consulta como expertos a quienes el gobierno y las administraciones recurren para resolver, por ejemplo, problemas de planificación y desarrollo regional.

El ascenso de la ciencias sociales en la enseñanza y la investigación va acompañado, culturalmente, de una presencia más notoria de los especialistas y de las propias disciplinas a los ojos del público. El sociólogo se vuelve un colaborador de las autoridades administrativas y políticas. Aparece en la televisión, da su opinión calificada sobre los problemas más diversos. El sociólogo se ve llevado así a actuar en dos ámbitos, con una confusión sistemática entre sus convicciones subjetivas y su enfoque “científico”.

¿Estaban los sociólogos en condiciones de ejercer la hegemonía cultural que pudieron sentirse llamados a asumir en el ocaso de la cultura general? Personalmente, lo dudo. La cultura general se basaba en una

concepción estrecha pero coherente de la “naturaleza humana” capaz de guiar la acción y de aclarar algunos de sus mecanismos, lo cual permitió a los profesores de retórica, durante generaciones, proporcionar a los “becarios” los recursos que necesitaban para abrirse paso hasta las categorías dirigentes. Por otra parte, esa concepción no invocaba la garantía de la ciencia, ni de la metafísica ni de la religión. Se basaba, o pretendía basarse, en la evidencia de la “naturaleza” y del buen sentido. Empezarla contra tales maestros significa excluirse a sí mismo de la compañía de la gente de bien. La Razón, lo natural, los buenos modales, son los criterios no sólo de la estética sino de la ética clásica, que corresponden a costumbres y gustos laicizados, tomados como normas del comportamiento y del juicio.

Ahora bien, esta actitud, más cercana de la Razón razonable que de la Razón racional, no es casi compatible con el cientificismo y el positivismo de las ciencias sociales. Incluso durante el periodo en que cierto empirismo no era de rigor pero estaba de moda, al menos en la investigación, las ciencias sociales en Francia estuvieron penetradas por una ideología progresista algo confusa que en conjunto concordaba bastante bien con la ideología acreditada en los demás medios intelectuales. Cada grupo profesional tiene no sólo su ideología propia, sino que esa ideología se encuentra afectada por la de los otros grupos y a su vez ella los afecta. Los altos funcionarios, por ejemplo, tienen una ideología del servicio público totalmente característica de las “grandes corporaciones”. Pero la propensión de los altos funcionarios a ver en el Estado un árbitro, a considerarse a sí mismos como una “clase universal”, no deja de tener influencia en la imagen que los demás franceses tienen de su Estado y de la vida política. Sin embargo, la propia ideología del servicio público sufre la influencia de diversas ideologías que han nacido en otra parte, entre los intelectuales, y que han marcado en mayor o menor grado a los altos funcionarios durante sus estudios y, más tarde, en el curso de su carrera; dicha influencia llega por medio de los informes, libros y artículos que han leído, las conferencias y los seminarios en que han participado.

Si ahora queremos distinguir en la ideología de los sociólogos lo que le es propio y lo que es compartido, advertimos que durante los primeros años de la década de los sesenta presentaba dos aspectos. Como sociólogos, estos colegas tomaban de las ciencias sociales de Estados Unidos cierto objetivismo cuantitativo que debía dar a la “profesión” la seriedad de una *verdadera* ciencia. Pero como intelectuales, en su mayoría seguían nutriéndose de la tradición francesa y seguían siendo fieles al conformismo de izquierda. Cuando las dos orientaciones son fácilmente compatibles, como ocurrió durante la guerra de Argelia, el sociólogo puede plegarse a las “pasiones generales y dominantes” —que llaman a la liberación de los pueblos coloniales— y comportarse a la vez como analista responsable que se pronuncia a la luz de un cálculo racional. No obstante, este ajuste es precario; en 1968 volará en pedazos.

En sociedades como la francesa, la función de previsión tiene particular importancia. Para los que deciden, el futuro —o más bien la representación que tengan de él— está presente en sus estrategias a modo de

anticipación. El futuro no se manifiesta sólo como innovación tecnológica; nuestros hábitos de consumo, nuestro género de vida, nuestras costumbres, nuestros gustos, sin duda han cambiado a partir de 1945. Lo que me parece sorprendente es la *resistencia* de muchos sociólogos a reconocer la realidad de este cambio. Es realmente pasmoso que en un período en que la situación escolar y universitaria estuvo marcada por la explosión de los cuerpos docentes y de los estudiantiles, tantos sociólogos no hayan querido ver más que los aspectos “reproductivos” del sistema de enseñanza y hayan permanecido impassibles ante el proceso inflacionario que afectaba tan profundamente su funcionamiento.

Sería injusto y caprichoso imputar a la sociología y a las ciencias sociales los errores de previsión que caracterizaron las principales políticas puestas en práctica durante los años sesenta. Empero, muy pocos de esos errores fueron presentados o denunciados por los sociólogos. Se puede responder que la previsión a corto plazo no es asunto nuestro, y que al aceptar consagrarnos a esta tarea nos dejaríamos someter por el “poder”. ¿Hemos percibido mejor las tendencias a largo plazo de la evolución tal como aparecen retrospectivamente? De todas maneras, ni la inflación ni la crisis de la cultura general parecen haber llamado la atención de los analistas antes de que llegaran a ser evidentes. Los sociólogos positivistas de los primeros años sesenta fueron tan ciegos ante la crisis que se aproximaba como lo fueron los intelectuales de izquierda ante las transformaciones que se esbozaban en Francia en los primeros años cincuenta.

Sin embargo, la crisis actual de la “cultura general” afecta nuestra propia concepción de la cultura. Tradicionalmente la cultura clásica levantaba una especie de muralla china entre el presente y un pasado al que daba carácter sagrado de dos maneras: por una parte, el pasado era la antigüedad cristiana, y por esta razón se encontraba investido de un valor propiamente religioso; por otra, era el mundo maravilloso de los griegos y los romanos, que se asociaba ya fuera con el ideal de la razón laica, ya con el humanismo y el naturalismo. En relación con la cultura humanista, así como la cultura judeo-cristiana, el mundo contemporáneo aparecía ante los clásicos como desprovisto de dignidad y no existía, por decirlo así, sino como reflejo de esos astros extinguidos. Gracias a la filología y la arqueología hoy sabemos que los héroes de Corneille y de Racine, Fedra y Atalía, no tenían nada que ver con personajes históricos. Pero eran *modelos*, y en esos modelos cristalizaba lo imaginario del periodo clásico.

Actualmente, nuestra sociedad se toma a sí misma como objeto de interrogación y de identificación. En lugar de instituir una *distancia* infranqueable entre la actualidad del mundo sublunar y el Olimpo, la cultura moderna aproxima lo real y lo imaginario, lo actual y lo ideal, hasta el punto de confundirlos. Uno de los instrumentos esenciales de esta transmutación son los *media* audiovisuales. Su encanto radica en la ficción de que pueden llegar a volver sensible todo lo que pasa, todo lo que tiene la virtud de conmovernos en un momento dado. Nos presentan el acontecimiento, nos lanzan *in medias res*, “como si estuviéramos ahí”.

Detengámonos ante la evolución reciente de un vocablo como "cultura", decantado por la continua añadidura de significados diversos que lo aproximan, todos ellos, a la experiencia corriente y a la vida cotidiana; mientras que, en la antigua acepción, la cultura se definía por la preeminencia de lo que era percibido como distante o pasado. En el plano semántico, la connotación intemporal y universal, desinteresada y desprendida que mucho tiempo conservó esta palabra, poco a poco ha sido reemplazada por una serie de implicaciones que cada vez subrayan más la inmersión del individuo en un medio mixto e "impuro", del cual es producto y reflejo.

Un hombre "cultivado" era antes alguien que conocía a los clásicos y que se refería más espontáneamente a la época de Pericles o de Cicerón que a los acontecimientos de que daba cuenta el periódico de la mañana. La designación misma de individuo "cultivado" ha desaparecido, o poco menos, y ya casi no se le emplea si no es con una connotación de burla más o menos discreta. Ya no hay "hombre cultivado"; hay productores y consumidores del "producto cultural". Creo que este "producto" presenta dos características. En primer lugar, tiene una relación muy estrecha con los problemas más inmediatos de nuestra vida cotidiana. La cultura no es sólo el conjunto de los mensajes cognitivos o estéticos difundidos por medio de la escritura o de la obra de arte; el "producto" cultural está asociado al tiempo libre, al espectáculo que absorbemos pasivamente cuando encendemos el televisor o cuando nos instalamos en la butaca de un cine; o aun cuando escuchamos una canción o miramos una tira cómica.

La manera como se asocia cultura y tiempo libre es instructiva al respecto. Esta asociación es tan fuerte que las vacaciones, probablemente, se perciban no tanto como un periodo de relajamiento sino como una oportunidad excepcional para dejarnos penetrar pasivamente por todas las esencias misteriosas condensadas en los museos, las ciudades consagradas al arte, los panoramas cuyo inventario aparece en el *Badeker* o *le Guide bleu*.^{*} Sin embargo, la "cultura" no es simplemente la ración de actividades de las cuatro semanas libres que nos proporcionan las vacaciones pagadas; es también la "animación cultural", o sea el conjunto de actividades de los habitantes de una ciudad o una colonia, a los cuales, una vez reunidos, se les ha exhortado a descubrir sus intereses comunes en materia de lectura, espectáculos, paseos, "espíritu creador", en suma: a dar juntos un sentido a cada existencia, sentido de que parecen carecer si se las considera por separado.

Si tratamos de descubrir una dimensión común a estos diferentes aspectos de la "cultura", creo que nos vemos llevados a reconocer que lo "cultural" es el conjunto de expresiones simbólicas que al tocar directa o indirectamente los valores comunes y centrales, aunque siempre referidos a nuestra espontaneidad o nuestra expansión personales, cuestionan el modo de organizar la existencia individual o colectiva que aparece

* Guías turísticas. (N. del T.)

como deseable en una sociedad dada. Por consiguiente, esas expresiones simbólicas afectan directamente y de lleno las emociones y los sentimientos de las personas ante las cuales se presentan, y a la vez conducen al cuestionamiento de la manera como se distribuye el poder en la sociedad. En este aspecto hay dos rasgos que me parecen característicos de esta reciente evolución del concepto de cultura y que cada día lo alejan un poco más del concepto tradicional de la "cultura general". Hoy en día, la cultura tiende a englobar aspectos de la existencia cotidiana que anteriormente no formaban parte de ella. Esta extensión de la sensibilidad y del gusto por objetos que la gazmoñería victoriana hasta se negaba a nombrar, tiene varias causas. Al llamar la atención sobre todos los "impensados" y todos los "impensables" de la sexualidad, el psicoanálisis abolió las viejas barreras cartesianas entre el cuerpo y el alma. Junto con la fenomenología, se puede ver entrar cualquier objeto en los lugares comunes de las alegorías filosóficas —la caverna de Platón, la paloma de Kant— a condición de que su obstinada presencia obligue al filósofo a interrogarse sobre el sentido de su presencia allí. "¿Ves compañerito? Si eres fenomenólogo, puedes hablar de este coctel; ¡y ya es filosofía!" Según cuenta Simone de Beauvoir,³⁶ así se expresó Raymond Aron una noche en el *Bec de Gaz*, delante de Sartre, quien al oírlo "palideció de emoción, o casi; era exactamente lo que deseaba desde hacía años: hablar de las cosas tal como le afectaran y que eso fuera filosofía". Hay temas dulzones menos anodinos que los cocteles: la homosexualidad y el aborto por mucho tiempo fueron temas que no era apropiado tocar. Empero, el solo hecho de hablar de ellos permite relativizar las normas que los proscriben. Al incorporar en la cultura *toda* la experiencia cotidiana, no sólo se la eleva a la dignidad de objeto de pensamiento, sino que se la somete a la problemática de la propia reflexión. No quiero decir, en absoluto, que todo aquel que se percate de que las cosas podrían ser *distintas* de lo que son deba ser reconocido como filósofo. Lo que sugiero es muy diferente: en la medida en que nos vemos llevados a pensar —sobre todo en el orden social— que es posible cambiarlas, podemos esperar transformarlas para que lleguen a ser como nosotros queremos. Muchos observadores han notado la politización de la vida cotidiana. Los políticos irrumpen entre nosotros, nos llaman la atención sobre sí mismos, sus programas, sus partidos. Se nos conmina a tomar posición en todos los asuntos, ante todas las novedades. Pero no hay que hacer responsables sólo a los políticos y a los medios masivos de comunicación de esta invasión de la vida privada. Es resultado de un proceso relativamente complejo que "destraditionaliza" las costumbres y la vida cotidiana, y las hace objeto de un debate ideológico y una agitación política permanentes.

Cuando se torna problemática, la experiencia cotidiana —la vida— se vuelve algo que puede o que debe ser cambiado. En la medida en que tiende a confundirse con la experiencia cotidiana, la cultura deja de

³⁶ Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida* (México: Hermes, 1983), p. 149.

constituir un centro de integración para constituir un foco de cuestionamiento. La cultura general difundía una concepción de la “naturaleza humana” en la que, al menos parcialmente, pueden coincidir partidarios de ideologías adversas. Esta función está perdida, o por lo menos amenazada, una vez que la cultura se encuentra politizada.

Este cambio de rumbo —o este enriquecimiento— de la cultura, pone en peligro la función de “reproducción” que los sociólogos críticos le atribuyen de una manera tan poco crítica. En la época clásica, la cultura general transmitía cierto número de evidencias (o de pseudoevidencias) que concernían a la “naturaleza humana”.

En la época de Alain y de Maurras, era invocada de manera contradictoria por los paladines de la “mujer sin cabeza” y por los defensores del “trono y el altar”. Fundaba así un acuerdo implícito y limitado —un consenso de base— sobre las instituciones primarias de la propiedad y del contrato. En este sentido limitado puede decirse que la cultura general *contribuía* a “reproducir” cierta distribución del poder, la riqueza, el prestigio y la influencia: que *contribuía* a legitimar una distribución que, de hecho, se apartaba muy notoriamente de la jerarquía ideal, suponiendo que tal jerarquía hubiera podido edificarse o siquiera concebirse a partir de la primacía reconocida a la “cultura general” y al “hombre probo”. Actualmente toda sociología de la cultura debería tomar como punto de partida no las hipótesis que son casi una tautología sobre la función reproductiva de *toda* cultura, sino la dificultad de nuestras sociedades para encontrar una expresión simbólica que dé un sentido aceptable, así sea a muy grandes rasgos, a la jerarquía de los *status*, de las personas y de los grupos, de sus actividades y de lo que en ellas está en juego.

LA CRISIS DE LA AUTORIDAD PROFESIONAL

Acabamos de discutir dos series de ideas preconcebidas sobre la presente situación intelectual. Para algunos, la gran expansión del grupo de los intelectuales por calificación —diplomados, poseedores de certificados, escolarizados o informados— expresa una tendencia perdurable en nuestras sociedades, un hecho providencial, como diría Tocqueville: la democratización de la enseñanza, y por medio de ésta, de la cultura. Esta tesis es débil. No por lo que afirma: el aumento de las cifras es a la vez rápido y contundente. Empero, resulta insuficiente a causa de todo lo que deja en la oscuridad. En efecto, no especifica los efectos de esta “democratización” ni sobre los beneficiarios del proceso ni sobre la sociedad y su sistema de estratificación; ni sobre el sistema simbólico de la sociedad en cuestión; ni, especialmente, sobre la supremacía de la “cultura general”, uno de los aspectos más notables. Los defensores de la “democratización” se limitan a afirmar que al ser público y evidente que la cultura y la instrucción son algo muy bueno, “cuanto más haya, mejor”. En cuanto a la tesis de la reproducción, cierra los ojos ante algunas de las transformaciones más instructivas de nuestra vida cultural después de la guerra. Centrada en una concepción que ve en la cultura un instrumento al servicio de la

“clase dominante”, deja de lado al mismo tiempo transformaciones que atañen la “estructura de dominación” o, dicho de otro modo, al sistema de estratificación y aquellas que conciernen a la cultura.

Cualquiera sea la importancia del revés sufrido por la cultura general, debe reconocerse que el rápido y contundente aumento del porcentaje de las personas favorecidas con una formación escolar, universitaria o profesional, entre nosotros aún no ha culminado con la creación de una verdadera *intelligentsia*. Esta palabra se emplea con frecuencia de una manera muy imprecisa. Puede dársele el sentido que le atribuyen actualmente los especialistas en estadística y los sociólogos de los países del Este. En este caso designa a los diplomados que en razón de su preparación ocupan un cargo, administrativo, científico o técnico de alto nivel. Sin embargo, este empleo del vocablo es distinto del que era usual en la Rusia del siglo XIX, y del que se ha conservado hasta hoy muchas connotaciones. En primer lugar, desde el punto de vista ideológico, la *intelligentsia* es de izquierda. En segundo término, no tiene inserción profesional definida. La *intelligentsia* está constituida por “estudiantes de cuadragésimo año”, abogados sin clientela, diplomados sin empleo, pintorcillos y “plumíferos”: un poco lo que Barrès llamaba un “proletariado de bachilleres y jovencitas”. Pero los miembros de la *intelligentsia* pueden perseguir, sufrir o asumir esa marginalidad en relación con la vida profesional. Se puede rechazar el cumplimiento de una función en la sociedad del presente, o sencillamente no encontrar lugar en ella. En los hechos, muchos intelectuales en esa situación de marginalidad han fracasado por una combinación de esas dos causas: deliberadamente se excluyeron a sí mismos del mercado, y luego tuvieron que avenirse a ocupar pequeños empleos.

En estos últimos tiempos la inflación cultural no parece haber producido, en nuestro país, una *intelligentsia* de diplomados sin trabajo. Este temor, muy acentuado desde el final de los años sesenta, no parece, hasta el presente, haberse justificado. La gran cantidad de diplomados o personas con formación universitaria se encuentra, posiblemente, en un nivel más bajo que el que creyeron alcanzar cuando iniciaron sus estudios; o incluso más bajo del que tendrían derecho a esperar fundándose en la experiencia del pasado. Sin embargo, al competir por el primer empleo, los diplomados siguen disfrutando de un margen de ventaja nada despreciable. En cuanto al repliegue nihilista en comunidades que asumían abiertas actitudes de cuestionamiento, o de franca desviación, el fenómeno no parece haber alcanzado una amplitud comparable a la que marcó la historia de Rusia a fines del siglo XIX.

Aunque la inflación cultural todavía no haya “depauperado” masivamente a los diplomados, ya ha comenzado a afectar el *status* de las actividades profesionales. Se ha hablado bastante, y con muy poca precisión, del “poder del intelectual”; y se ha citado muchas veces la hipótesis de que los intelectuales pudieran constituir la “fracción dominante de la clase dominante”. Las maneras como han sido evocadas son muy diversas. La primera variante es la del intelectual saint-simoniano. Según Saint-Simon el “productor” no es solamente un ingeniero productivista. También es un

profeta de la socialización por el Amor. Pero la principal confusión que pesa sobre el poder del "intelectual" es que nunca se ha distinguido claramente el poder del hombre de ciencia del poder del técnico, del burócrata o del político, y sobre todo del *profesional*. Ahora bien, estas diferentes formas de poder, aunque estén vinculadas y puedan ser objetos de transformaciones más o menos controladas, no ponen en juego los mismos recursos. En el equilibrio general de la sociedad, cada una de ellas tiene efectos de una amplitud y una importancia muy diferentes. Quiero agregar que si el poder del ingeniero, del *manager*, del ejecutivo, del *apparatchik*, del funcionario, ha seducido la imaginación de los sociólogos, se ha reparado menos en el poder del médico, del abogado o del educador, hasta ahora menos cuestionado.

Por otra parte, cuando se trata de los profesionales habría que hablar de *autoridad* más que de *poder*. La diferencia entre estos dos términos no es fácil de establecer. Hay autoridades absolutamente impotentes y otras absolutamente capaces de hacer aplicar sus decisiones. Hay poderes brutales, arbitrarios, mal aceptados, o incluso francamente insoportables, que tienen sin embargo la fuerza que obliga a obedecerles. Lo que caracteriza a la autoridad es la legitimidad con la que se encuentra investida. Puede presentar sus títulos, fundamentar sus decisiones y, en último término, hasta podría convencer de su auténtico derecho a dar órdenes a aquellos que no las obedecen. Mientras todo poder da lugar a sospechas de abuso, arbitrariedad, explotación; mientras la tradición a menudo pasa por superstición, el profesional es el único investido con una autoridad que nuestras sociedades le otorgan solamente a él (autoridad puesta de manifiesto, entre otras cosas, por el nivel muy elevado que ocupan las profesiones en la escala del prestigio en todos los países occidentales). Durkheim, y Parsons después de él, lo vieron muy claramente, pues ambos insistieron sobre la naturaleza tan original de las pautas que rigen las profesiones, y distinguieron en ello una piedra angular de nuestras sociedades. Abogados, médicos, maestros, gozan de una autoridad basada en dos principios esenciales: la especialización y la dedicación.

La especialización es un concepto complejo, ya que califica a la vez una capacidad teórica y una habilidad técnica. El médico cura por que tiene ciertos conocimientos. Pero su ciencia es distinta de la del biólogo en el sentido de que es aplicable a la curación de los enfermos. Los profesionales, pues, como suele decirse, son *prácticos*, son científicos, pero su ciencia es "aplicada". La distinción entre "ciencia básica" y "ciencia aplicada" plantea toda clase de dificultades, que por falta de espacio no analizaremos aquí. Esa distinción parecía relativamente clara antes de que se cuestionara la famosa fórmula positivista.

A menudo la investigación se pone en marcha a partir de las paradojas y las lagunas de la ciencia aplicada. Y, por lo mismo, la ciencia aplicada no siempre puede recurrir a la autoridad de un conocimiento teórico que le proporcione garantías y principios. El médico no puede remitirse siempre al biólogo; y a menudo los problemas del médico hacen avanzar la investigación del biólogo.

La autoridad del profesional no emana sólo de su competencia, la cual no tiene bases tan sólidas como quisiera hacer creer la tradición positivista y científicista. Se sustenta también en un conjunto de cualidades que pueden llamarse *morales*. Por más competente que sea, un médico es un "mal médico" no sólo cuando intenta envenenar a su paciente, sino también cuando no respeta cierto número de reglas que reafirman la dignidad del enfermo, su derecho a ser tratado como persona. El contenido de estas reglas puede cambiar, pero siempre parecen tener como característica la de restringir la libertad del médico como técnico y a la vez como agente económico. De ninguna manera puede tratar a su paciente como a un mero conejillo de Indias, ni aunque invocara el interés de la ciencia. Tampoco puede establecer una estricta equivalencia entre el valor del servicio que presta al enfermo y el monto de la remuneración que espera recibir.

Tal como sucede con la especialización, la dedicación no puede ser objeto de un juicio simple y concluyente. En la mayor parte de los casos, el cliente no tiene la capacidad que le permita apreciar si son acertados los fundamentos de la terapéutica a la cual se le sugiere someterse, ni la competencia del médico que se le prescribe. Es cierto que si experimenta una mejoría no dejará de notarla. Pero a veces es difícil determinar si el alivio será o no duradero y, sobre todo, si es atribuible al tratamiento. En cuanto a la dedicación, aunque parezca a primera vista que para el enfermo no será muy difícil juzgar si está bien atendido, si se lo trata como tiene derecho a ser tratado, ello podría no ser más que una falsa apariencia. En otras palabras, el médico puede no sólo abusar, sino explotar al enfermo al prodigarle muestras de interés sin otro objetivo que prolongar indefinidamente la dependencia que lo liga a él. En *Gorgias*, Sócrates nos cuenta la historia del médico y el cocinero, remitidos ambos ante el juicio de unos niños: al segundo lo aclaman, al primero lo reprueban.* Ya sea por cálculo o por debilidad, para lograr que sus enfermos los acepten, muchos médicos se comportan como cocineros. Aunque a pesar suyo, a veces se ven impulsados a hacerlo por la necesidad de ganarse la *confianza* del cliente. Ahora bien, la confianza no está desvinculada del éxito del médico; *a menudo* —e incluso en proporción con la gravedad del caso— es la condición para que exista la intervención del profesional. Yo no aceptaría la opinión del Dr. Fulano, que aconseja operarme, si no me inspira un mínimo de confianza aunque al remitirme a él asumo un riesgo que puede serme literalmente fatal.

Si no profesamos la hipótesis de que todos los profesionales son santos, o de que todos los clientes son gente perfectamente informada, la cuota de confianza que como clientes otorgamos al profesional se vincula en último término al crédito que atribuimos a las instituciones rectoras de las actividades del profesional. Diremos como Parsons que esas instituciones

* En el diálogo de Platón, Sócrates establece que hay algunas artes orientadas hacia el mejoramiento del hombre. En oposición a ellas están las que sólo buscan complacer los sentidos de manera engañosa: la expresión pervertida de la legislación es la sofística; de la justicia, la retórica; de la gimnasia, la cosmética; y de la medicina, el arte culinario (N. del T.).

son "fiduciarias"; y agregaré que son tutelares. Estos dos calificativos se aplican tanto a las instituciones que contratan como a las que forman al profesional: a las Escuelas de Medicina o de Derecho, por ejemplo, pero también a las instituciones como el Colegio de Médicos, la Barra que, por así decir, son los depositarios de los usos de la profesión, codifican y hacen respetar la deontología. A estos custodios se les tiene por Sabios y esta reputación se basa en su reputación de saber.

Aquí interviene el respaldo de los títulos universitarios. Ya se trate de una universidad o de un instituto superior, ya sea que los diplomas confirmen el éxito de un examen o de un concurso, son los expertos quienes han certificado la competencia de otro experto. Hay que precisar que estos expertos no son simplemente decanos que se encargan de otorgar el *dignus est intrare* al recién titulado: lo que distingue la autoridad profesional de la autoridad propiamente corporativa es que no se limita a la mera cooptación. El nuevo miembro no es admitido simplemente porque su conducta esté de acuerdo con la deontología y gracias a ello pueda ser respetado y reconocido como "uno de los nuestros". Quienes le franquean el paso poseen conocimientos y garantizan que también él los posee. Quizá no haya una correspondencia muy exacta; el joven abogado no tiene por qué ser un jurisconsulto, ni el médico un fisiólogo de laboratorio, ni el adjunto de matemáticas un Bourbaki.* Es difícil llegar a una delimitación entre el innovador, el investigador, y el profesor que se limita a transmitir conocimientos sin que personalmente haya contribuido a extenderlos. Pero cualquiera sea la sutileza de las relaciones entre quienes se ocupan de lo práctico o de lo básico, de lo general o de lo especializado, actualmente no podría considerarse a nadie un profesional si no ha dado prueba de estar familiarizado con un mínimo de conocimientos teóricos.

Hablaremos así de un complejo universitario-profesional, de importancia decisiva para la regulación de nuestras sociedades. Ahora bien, ese complejo está en crisis, me atreveré a decir, de ambas partes, que actúan y reaccionan una sobre otra, tanto del lado de la autoridad universitaria como del lado de la autoridad profesional. Esta crisis tiene múltiples causas, pero debemos referirnos a ella, pues afecta de manera bastante directa la jerarquía de los intelectuales por calificación. La importancia de las instituciones escolares y universitarias nunca ha escapado a los observadores por poco perspicaces que fueran. Esa importancia se acrecentó desde el momento en que se dejó de prestar atención sólo a su función reguladora en el orden cultural porque se entendió que esas instituciones están a la cabeza del desarrollo económico y político de las sociedades modernas. Desde tiempo inmemorial, el control de las instituciones de enseñanza ha constituido la causa de un conflicto entre "laicos" y "clericales". Unos y otros se enfrentaban en torno a la orientación propiamente ideológica de

* Nicolás Bourbaki es el seudónimo colectivo de un grupo de jóvenes matemáticos franceses que desde 1939 realizan una profunda revisión de los fundamentos de la ciencia matemática con la publicación de sus *Elements de mathématiques*. El grupo Bourbaki se renueva de manera permanente por cooptación y sus miembros deben retirarse al cumplir los 50 años. (N. del T.)

la enseñanza. En el plano pedagógico —estilo de la autoridad, programas, calidad de los estudios— las diferencias eran a veces muy marcadas, pero el conflicto se suavizaba por la adhesión común a los valores de la cultura general. Ésta era la situación, por lo menos en la enseñanza secundaria. El centro del conflicto se desplazó, y la crisis de 1968 estalló en las antiguas facultades de letras. De allí se extendió a todas las instituciones educativas y, finalmente, la autoridad de los docentes —tomando este término en un sentido bastante amplio— fue cuestionada durante mucho tiempo. El cuestionamiento no provino solamente de los estudiantes y los alumnos, entre los cuales, por otra parte, según su edad, tomó formas variadas. “El jaleo de dormitorio”, endémico en algunas instituciones de enseñanza secundaria, no es de la misma naturaleza que la asamblea general del tipo de 1968. Por medio de sus asociaciones y de los delegados de estas asociaciones, los padres de los alumnos (por lo menos los más activos, que alcanzaron 40% del total) están asociados más o menos estrechamente al ejercicio de la disciplina.

Asimismo, el desgaste de la autoridad pedagógica se debió en gran medida a la intervención de la administración central en su calidad de “tercero que paga”. La autonomía universitaria fue uno de los temas invocados con mayor frecuencia por los “reformadores” de 1968 e inscribió el principio correspondiente de la Ley de orientación. En la práctica ese principio se reveló tan vacío que llegó a ser irrisorio. Nuestras universidades nunca han estado tan abrumadas por el centralismo burocrático como en la actualidad. Este resultado era fácilmente previsible y difícil de evitar por mucho tiempo ya que, por una parte, como la administración central conservaba su potestad sobre los programas (gracias a los diplomas nacionales) y sobre las carreras del personal, mediante controles financieros minuciosos seguía interviniendo, más que nunca, en la gestión diaria de las instituciones educativas. Por otra parte, las universidades acéfalas eran abandonadas “a los juegos, a las delicias y a los venenos” del parlamentarismo sindical y corporativo. Sería erróneo ver el actual regreso a la “dictadura de los burócratas” como el resultado de tenebrosas maquinaciones del “poder”. Esta consecuencia no buscada pero tampoco inesperada, por lo menos para todo el mundo, derivó de la gran desigualdad entre la fuerza y la coherencia con las que condujeron sus estrategias los actores periféricos (estudiantes y profesores) y los actores centrales (autoridades administrativas y financieras). Los funcionarios de la administración central controlaban los resortes decisivos: tenían el manejo del dinero. Constituían “el tercero que paga”.

Este aumento del poder de quien paga no es privativo de las universidades. Los médicos ya se veían en dificultades similares. Entre los que enseñan y los que curan hay sin duda una diferencia: los docentes son funcionarios, y las instituciones donde ejercen su actividad, por lo menos en principio, están regidas de acuerdo con procedimientos burocráticos. Aunque vaya en aumento el número de médicos que trabajan en hospitales y dispensarios, es decir en las organizaciones pertenecientes al sector público, la libertad de recetar sigue siendo uno de los principios a los que

están más apegados tanto los médicos como los enfermos. Pero al tercero que paga, o sea a la administración responsable de financiar, le toca saldar la factura. Ahora bien, la factura se vuelve más gravosa, aunque de manera desigual, según los sectores.

Frente al control cada vez mayor ejercido por el que paga, ¿van a desarrollar los médicos una estrategia análoga a la que desarrollaron los docentes durante los años sesenta? La enseñanza, decían los sindicatos de docentes, es “la prioridad de las prioridades”. Este argumento tiene una fuerza de convicción muy grande para los clientes del servicio y para quienes lo prestan. No hay un bien de más valor que la salud cuando uno está enfermo... o cuando uno es médico. Para el elector que asegura el funcionamiento del servicio mediante el pago de los impuestos no se trata solamente de los beneficios que se derivan —en primer término *para él*, se entiende— de uno u otro gasto; se trata también del monto de su hoja de impuestos que, eventualmente, alimenta sus furores de estilo “poujadista”. Pero finalmente, aunque la resistencia a la marea alta de los gastos públicos sea poco eficaz, el descontento de los ciudadanos, cansados de ver aumentar la factura, basta para movilizar al tercero que paga contra los profesores que solicitan demasiadas horas complementarias y los médicos que recetan con demasiada liberalidad. Este conflicto pone en tela de juicio la deontología, exagera las reivindicaciones gremiales de los profesionales que frente a las presiones administrativas y financieras tienden a responder con una radicalización creciente.

Actualmente las profesiones están afectadas por una especie de *anomia*, quiero decir, un debilitamiento de la deontología que deja al profesional desamparado frente a los conflictos relacionados con el deber, o cuando menos frente a orientaciones divergentes. La crisis de las diversas deontologías se manifiesta de dos maneras. Afecta la articulación entre la actividad de los profesionales y las autoridades que la controlan, ya sea porque le fijan reglas de funcionamiento o porque aseguran su financiación. Esa articulación depende cada vez más del tercero que paga. Por otra parte, los profesionales cada vez están más molestos por las interferencias de sus “clientes” (este término abarca un sentido lo bastante amplio para incluir en él a estudiantes y alumnos). Éstos toleran cada día menos la autoridad del maestro o del médico. En otros casos, se esfuerzan por conducir al profesional a un cuestionamiento de su propia deontología. Esto se observa en el caso de los docentes, en que los procedimientos tradicionales del examen y el concurso están sometidos a una crítica radical: ¿puedo reprobar a un candidato sin que eso signifique que soy un imbécil o un verdugo? Por su parte, los médicos se encuentran enfrentados a dos cuestiones, por lo menos, que les plantean “casos de conciencia” en extremo delicados. Para comprender la intensidad del conflicto que pasa sobre ellos, es preciso tener bien presente que no sólo les toca decidir si deberán o no seguir acatando una legislación que algunos juzgan retrógrada y opresiva, si deberán o no atenerse a las instrucciones de alguna autoridad gremial —como la corporación de los médicos— sino incluso qué posición deberán adoptar en cuestiones de vida o muerte. Lo mismo ocurre

con ciertos científicos, físicos, especialistas atómicos, biólogos, que viven de una manera muy intensa su responsabilidad como investigadores cuando sus investigaciones incluyen aplicaciones que a veces causan espanto en el campo de los experimentos genéticos o del armamento nuclear.

Las profesiones, que por mucho tiempo dieron a nuestras sociedades las referencias menos cuestionables sobre la autoridad legítima, con un vuelco desfavorable, están volviéndose terreno de cuestionamiento. Los profesionales, con frecuencia, son quienes realizan la crítica más radical, no sólo de las instituciones donde desempeñan sus actividades, sino de los valores y las prácticas de las que esas instituciones son depositarias. Los guardianes del templo desafían las convenciones. Empero, en primer término, ¿se consideran ellos todavía guardianes? ¿Qué idea tienen de su función? Creo que esta cuestión se plantea muy claramente en el caso de ciertos profesionales o expertos que trabajan en los centros de investigación, analistas que, se supone, asesoran a los que toman decisiones en altos niveles. Se distinguen visiblemente del clásico médico o abogado porque no disfrutan de la independencia de las profesiones *liberales*. Aunque agrupados en servicios funcionales, están sometidos a la autoridad jerárquica del "patrón". Por otra parte, la jerarquía que asumen no es una jerarquía burocrática. Su patrón es un grupo de capitalistas o, como algunos dirían, el Capital. Por consiguiente, están sometidos a presiones contradictorias. Como técnicos o científicos dependen de la jurisdicción más o menos próxima de una corporación, un colegio o una profesión, sin dejar de lado las asociaciones de ex alumnos de las instituciones de enseñanza superior. Como asalariados, están obligados a guardar cierta lealtad a la empresa que los emplea y a seguir las instrucciones de los dirigentes de esa empresa. Las presiones a las que están sometidos son más graves para ellos porque su formación inicial les ha inculcado valores diferentes de los que prevalecen en el mundo de los negocios; y además, porque la presión de la "ganancia" es más contradictoria con su deontología de científicos y expertos, o bien con su ideal humanístico o con su compromiso político.

Al cerrar los ojos ante la crisis en que están metidos los intelectuales por calificación, se ha exagerado groseramente, según creo, el *poder* de esta "clase nueva". De hecho el papel de sus integrantes es extremadamente complejo. A menudo están vinculados a decisiones de la mayor importancia. Como encargados de un servicio de investigación o de desarrollo, son responsables de la ejecución de algunos programas. Y en cuanto a los programas de producción, ellos determinan parcialmente el éxito o el fracaso de los mismos. Resulta sumamente arduo evaluar de manera global la tendencia que he tratado de describir. Hay una profesionalización cada vez mayor de las actividades productivas en el sector industrial, y quienes ocupan cargos que exigen concebir ideas o ejercer tareas de consejo, investigación, control y evaluación, asumen sus responsabilidades, cada vez con mayor frecuencia, en nombre de una competencia certificada. En mi jerga, son intelectuales por calificación. Sin embargo, que su número haya aumentado globalmente y que sean más numerosos en las organizaciones

no implica que su presencia sea ley, ni que se sientan muy solidarios, ni que estén muy satisfechos con lo que hacen allí.

¿Será la crisis de la autoridad profesional el síntoma de una crisis general que podría afectar simultáneamente a las dos categorías de intelectuales que hemos señalado? A primera vista concierne prioritariamente a los intelectuales por calificación. No obstante, también contribuye a radicalizar el grupo, mucho menos definido, de los intelectuales por vocación. Dicha crisis altera el consenso de base de las instituciones primarias. La autoridad pedagógica tiene lazos simbólicos e instrumentales de todo tipo con la autoridad parental. Los debates sobre la eutanasia o el aborto ponen en tela de juicio las actitudes fundamentales en lo que respecta a la vida, la autonomía de las personas, el derecho a disponer soberanamente de la vida que comienza en nombre de la autonomía de la madre. Dicha autoridad modifica también el estilo del debate intelectual; sitúa en primer plano los conflictos de valores, y las "pasiones generales y dominantes" cobran fuerza e intensidad, como se pone de manifiesto en los debates sobre la energía atómica.

LOS TRES MERCADOS Y SU DESAJUSTE³⁷

La inflación cultural, con sus dos aspectos más notorios, el fin de la cultura general y la desarticulación de la autoridad profesional, no puede dejar de afectar la relación fundamental entre aquellos que llamamos intelectuales por calificación —los diplomados— y los que llamamos intelectuales por vocación: aquellos que se reconocen o son reconocidos por su *gusto* o su *pasión* por algunos de los problemas más generales concernientes a la organización de la vida social y la condición humana.

Sin embargo, por cómoda y fundamentada que sea, esta distinción es abstracta en el sentido de que todo intelectual tiene al mismo tiempo un mínimo de calificación y un conjunto de pasiones y de gustos característicos. Por esta razón el *status* de intelectual sólo se acuerda por un *reconocimiento* que atribuye un peso variable a los criterios de calificación y a los criterios de vocación. Este proceso de reconocimiento puede tener lugar en dos mercados diferentes, con la salvedad de que a menudo es precario y controvertido. Por "mercado" no entiendo solamente un *lugar* donde se intercambia cierta consagración por ciertas cualidades y ciertos logros; quiero decir que ese intercambio está regulado y que algunas instituciones garantizan la validez y la eficacia de estas reglas. La Bolsa de valores intelectuales no funciona como la Bolsa de valores comerciales o financieras. Sin embargo, estas distintas Bolsas tienen algo en común: aseguran el contacto entre agentes que solicitan ciertos bienes y servicios con otros agentes que ofrecen bienes y servicios diferentes, pero complementarios de los primeros. Hay algo que distingue a los dos tipos de Bolsas: en el caso de los valores económicos, la articulación entre la oferta y la demanda

³⁷ Este tema de los tres mercados ha sido mencionado por Raymond Boudon, especialmente en *The Tocqueville Review*, vol. 11, núm. 1, invierno de 1980.

está asegurada *automáticamente* por la complementariedad entre las preferencias de los que ofrecen y los que solicitan; mientras que en el caso de los valores intelectuales o culturales, la articulación depende de un conjunto de regulaciones que no “funcionan solas”. El intelectual que aspira a ser reconocido puede optar entre dos estrategias que, se entiende, no son igualmente accesibles a todos los intelectuales. Los que pueden hacer valer un título, incuestionable y prestigioso, pueden tratar, en primer término, de ser reconocidos por sus colegas. Esa estrategia es el procedimiento normal en la República de los Eruditos, para emplear esta expresión de Bertrand de Jouvenel. Por otra parte, en especialidades muy técnicas como las matemáticas, por ejemplo, el reconocimiento al especialista sólo le puede ser otorgado por otros especialistas. Al igual que Auguste Comte, puede considerarse paradigmáticamente absurdo decidir una proposición de análisis mediante sufragio universal. En esos casos el procedimiento normal de reconocimiento es la cooptación, por otra parte con un riesgo muy serio de que, a causa de la extrema especialización de esas disciplinas, el control de las academias, sectas o camarillas, esté monopolizado por “patrones” limitados y abusivos.

Imaginemos ahora un publicista que trata de alcanzar reputación en la prensa. No incluyo al periodista que se limita recoger información. Me refiero al publicista que —pese a no estar al servicio de un partido— procura hacer progresar una causa, aunque sea el derecho del público a la información, por ejemplo. Naturalmente, quien trate de alcanzar reconocimiento no debe ignorar a sus colegas. Para hacer carrera es indispensable mantener buenas relaciones con ellos. Un periodista hará más esfuerzo aún por ser bien aceptado, pues sus colegas constituyen un medio más organizado y profesionalizado. No obstante, sus colegas no son para el periodista el primer blanco al que debe apuntar. *En primer término*, él se dirige al público, el cual está más o menos diferenciado. Cuando el periodista no está en absoluto caracterizado como tal, se confunde con una masa de lectores potenciales y anónimos: toda una posteridad indeterminada a la que el poeta o el novelista dirige su mensaje como si lanzara una botella al mar. Tratan de conmover a la mayor cantidad posible de lectores al igual que Voltaire cuando luchó por la rehabilitación de Calas, o Zola por la revisión del proceso Dreyfus. Si el periodista se dirige a un público más reducido, por ejemplo a los partidarios del libre intercambio, combinará argumentos relativamente técnicos —las ventajas que obtendrán los consumidores como resultado de la apertura de grandes mercados— con argumentos morales sobre el amor a la paz entre los pueblos mercaderes.

El mercado en que actúa el publicista libremente y aquél donde el matemático trata de hacerse reconocer por sus colegas son diferentes. Y no es fácil imaginar qué podrían hacer los matemáticos si se unieran para tratar de dar renombre a un periodista, y menos aún en qué podrían fundarse los publicistas para consagrar la gloria de un matemático a los ojos de los otros matemáticos. La claridad y el rigor con que se distinguen esos dos mercados varían según las épocas. A menudo el filósofo de la Ilustración es al mismo tiempo un hombre instruido y un poeta, un

autor dramático, un economista y un jurisconsulto. Voltaire presumía de físico y de dramaturgo; Rousseau escribió una novela epistolar y componía música. El renacimiento de las universidades europeas, que comenzó en Alemania en el siglo XIX, favoreció la especialización de las actividades y de las aptitudes. En *la República de los profesores*, Albert Thibaudet habla con insistencia de la segmentación de los medios intelectuales que, según él, es característica de la Francia de los años veinte. Los periodistas y los universitarios casi no se tratan. Los novelistas y los poetas se congregan en cenáculos como *La Nouvelle Revue Française*. Ni Bergson ni Brunschvieg escriben en semanarios; y aunque en los círculos mundanos se agasajara a Bergson, no son los integrantes de esos círculos quienes le abrieron las puertas del *Collège de France*.

A cada uno de estos dos mercados corresponde una estrategia diferente. La primera toma en cuenta la autonomía de un medio que funciona según sus propias normas. En el marco de la segunda estrategia, el intelectual reconoce su dependencia con respecto al público en general o a un público en particular. De estas dos estrategias ¿cuál es la más conveniente? La respuesta a esta pregunta depende tanto de la índole de las preferencias del estratega como de los recursos con los que cuenta. Supongamos que estoy empeñado en ser reconocido por algunas personas —mis modelos— y que ambiciono ser admitido en tal círculo o en tal academia. Me someteré a las prácticas que proporcionan el acceso y cuyo acatamiento condiciona mi admisión en ellos. Supongamos, en cambio, que sueño con ver aparecer mi nombre y mi rostro en los periódicos o en la televisión. Está claro que en ambos casos no voy a proceder de la misma manera. La estrategia A apuntará a obtener el reconocimiento en el mercado de los colegas: las matemáticas, la física teórica, proporcionan buenos ejemplos. En el mercado B, el algebrista se expone a no cotizarse tan bien como un cantante atractivo.

No obstante, existen casos intermedios con una contaminación ideológica muy marcada. Si escribo un libro atiborrado de cifras sobre la pobreza del Tercer Mundo, o un trabajo muy documentado sobre las prisiones de la Inquisición, estos temas van a interesar a un público más vasto que el de los especialistas. Mi libro inflama varias “pasiones generales y dominantes” de la actualidad: el odio por la explotación imperialista, la compasión por los sufrimientos y las humillaciones que infligimos a pueblos de antigua cultura, el horror ante la intolerancia y el fanatismo. Puede decirse que muchos trabajos de ciencias sociales se inscriben en esta categoría; pero también puede suceder que un científico, ilustre en su disciplina, esté, además, muy comprometido en una actividad política. El caso de Einstein nos viene en seguida a la mente. Puede buscar promoverse en el mercado B, no por egoísmo ni por vanidad, sino con la honesta intención de hacer progresar la causa a la que se adhiere. Finalmente, podemos imaginar otra situación. Un sabio de renombre internacional, pero que siente agotadas sus posibilidades, puede estar deseoso de convertir el prestigio que ha adquirido en el mercado A (el de los especialistas y los colegas)

por una cantidad equivalente de prestigio en el mercado B (el del gran público).

Introduciremos ahora un tercer tipo de mercado: el mercado C. En primer término, en él se realizan transacciones que no tienen cabida ni en el A ni en el B. Y parece caracterizarse sobre todo por la preponderancia de los *intermediarios* y los "corredores". El mercado A es relativamente homogéneo en lo que concierne a la competencia, la calificación; estaría tentado a decir la cultura y la socialización de los que participan en el intercambio. Entre ellos existe, no hay duda, una jerarquía basada en el prestigio y en la edad. Pero todos son científicos que respetan las prácticas usuales en su República. En el mercado B no hay contacto entre los que participan en el intercambio. No se conocen entre sí y casi no se producen encuentros frente a frente. Por consiguiente, la difusión a través de los medios simbólicos de comunicación resulta esencial. El rostro, la voz del cantante, se difunden por la radio y la televisión. Las opiniones, las afirmaciones de tal periodista se reproducen en letra impresa. Esta función de caja de resonancia permite captar la atención y, en el caso de los medios masivos, su poder de repercusión. El mercado C es diferente del mercado B en el sentido de que los medios de comunicación masiva no tienen la misma estructura ni la misma función. El mercado C tiene una característica común con el mercado B que los distingue a ambos del A: el reconocimiento de un intelectual no se negocia de compañero a compañero sino gracias a los "mediadores". En el caso del mercado C, los medios masivos no son directamente controlados, como en el B, por los empresarios o "mercaderes de papel", sino por *otros* intelectuales que, aunque no siempre estén debidamente calificados, quieren hacerse pasar por algo así como jueces o "críticos".³⁸

Los mercados C son controlados por intelectuales intermediarios y el intelectual del mercado A que trata de colocar su producto no sólo está mediatizado en relación con su público, sino que también depende de los intermediarios. Naturalmente, éstos reciben su diezmo en especie contante y sonante, así como en ventajas simbólicas. El "corredor", por ser quien introduce algún gran hombre ante el público, ve realzado su propio prestigio. Como se roza con el genio, adquiere algo de su brillo. Los intermediarios ejercen un poder a veces decisivo, ya sea porque bloquean o bien porque facilitan. Finalmente, entre los mediadores y los mediatizados se establecen relaciones más o menos complicadas que conducen a la formación de camarillas y clanes más o menos estables.

La inflación cultural es particularmente propicia para la proliferación de mercados C. Esta proliferación se caracteriza, en primer término, por un formidable desarrollo de las *técnicas* de mediación. Las comunicaciones

³⁸ En realidad, muchos "críticos" actúan también como *empresarios*. De manera más o menos deliberada, favorecen la política de mercado de las casas editoriales a las que están vinculados. Cabe preguntarse si el éxito de algún "pensador" no será tributario de las facilidades con que cuenta para que él y sus obras sean objeto de una buena personalización, lleguen a instalarse con mayor firmeza en una ubicación preferente, y se beneficien con una buena "posición" respecto a sus eventuales sustitutos o competidores.

se vuelven más frecuentes, más fáciles, más variadas. En último término, cualquiera puede comunicar cualquier cosa. Es cierto que no con todo el mundo, pues hay que encontrar al interlocutor a quien el mensaje interesa. La extrema heterogeneidad de los mensajes, y eventualmente su extrema trivialidad, crea en los mercados C una demanda potencial considerable. Finalmente, para cualquier producto es posible encontrar un receptor o un cliente. No obstante, hay que *adaptar* el mensaje al público. Desde luego, la tarea no es fácil. En efecto, como sólo se conocen muy imperfectamente las demandas de la gente, el intermediario tendrá tendencia a anticipar las reacciones del público de acuerdo con sus propias expectativas. El intermediario no puede permanecer pasivo frente a un interés en buena medida amorfo. Está obligado a adoptar una estrategia. En todo caso, lo más sencillo para él es suponer que en materia de consumo cultural, al cliente le gusta aquello a lo que está acostumbrado o, por el contrario, aquello que le produce sorpresa. Hay que poner en juego tanto lo poco frecuente como lo banal y, si es posible, hacer pasar por novedoso lo que ya ha sido mostrado.

El *bricolage* es pues la regla en el mercado C. Recordemos, usando nuestro propio lenguaje, los análisis de Lévi-Strauss citados al comienzo de este trabajo. Sin embargo, debemos aclarar que tal como fueron concebidos no serían aplicables para nuestro propósito. El *bricolage* ideológico, al igual que el *bricolage* mitológico, se caracterizan tanto por la dependencia del *bricoleur* en relación con su material como por la amplitud de sus ambiciones. En cambio el *bricoleur* ideológico se define por la índole del mercado intelectual al que se dirige. El *bricoleur* habla para un público de tipo B, el cual está mediatizado en su favor porque el *bricoleur* tiene asegurado el acceso a uno o varios mercados de tipo C. El *bricolage* ideológico es un ejemplo de persuasión frente a la gente que se interesa por las paradojas y los escándalos de su vida cotidiana, a la espera de explicaciones y remedios. A veces la persuasión continúa a manera de adoctrinamiento. Sin embargo, salvo el caso de regímenes totalitarios del tipo soviético, donde se ha asegurado —mediante el terror— una coincidencia compulsiva entre la ideología y la vida cotidiana, la persuasión ideológica pone en juego la influencia, o sea, un tipo de relación que se apoya en la *comunidad* de gustos e intereses entre el que ejerce la influencia y el que la recibe. Por ejemplo, en estos tiempos se habla mucho de la abolición de la pena de muerte. Yo no sé qué pensar al respecto.

Los argumentos sobre el carácter ejemplar del castigo me parecen en débiles; sin embargo, el horror que el crimen me provoca y por otra parte el horror del castigo me impiden tratar el problema como una cuestión meramente académica, así como definirme por uno u otro de los términos de la alternativa. Finalmente, algunos de mis gustos determinarán mi convicción.

Los mercados donde se sitúan los que ejercen la influencia y los que la reciben se caracterizan por dos atributos contrastantes de fluidez y rigidez al mismo tiempo, debido a la índole de los asuntos que se tratan

allí y a la manera como son tratados. La relación entre el código y el mensaje tiene especial importancia en los mercados C. El intermediario no puede emitir más que *ciertos* mensajes capaces de interesar a su público y de acuerdo con la capacidad intelectual que le asigna, combina esos mensajes según las reglas de una sintaxis bastante pobre. El contenido del mensaje, así como la forma del código, contribuyen a producir un discurso que debe ser interesante y al mismo tiempo poco coherente. Esta tendencia es más irresistible porque la autoridad de los intelectuales que operan prioritariamente en el mercado A no contrarresta el *bricolage* que se desarrolla en el C. En los Estados Unidos, por ejemplo, donde las instituciones universitarias han resistido mejor que en Francia a la inflación cultural, los tipos de mercado han permanecido más separados. Todavía el *New York Review of Books* no decide a quién adjudicar la cátedra de Sociología o de Economía de Harvard o de Berkeley. En Francia, la corrupción de la vida intelectual —que provocan los intermediarios— es particularmente notoria en el ámbito de las ciencias sociales a causa de la saturación ideológica tan marcada que tienen las ciencias sociales en todas partes, y asimismo, especialmente en Francia, a la malformación de nuestras instituciones universitarias que ya casi no son capaces de proporcionar a sus integrantes recompensas simbólicas que garanticen su lealtad.

Durante los últimos treinta años, la inflación cultural en Francia ha sido particularmente intensa: ha conducido a la desorganización de los mercados, a la “desdiferenciación” y confusión (particularmente notables en los mercados A y C) y ha trastocado la jerarquía establecida tradicionalmente entre ellos. Queda por comprender de qué manera esta inversión ha afectado las ideologías derivadas de las pasiones democráticas.

OBSERVACIONES FINALES

POR UNA LAICIZACIÓN DE LA IDEOLOGÍA

Si al término de este ensayo yo debiera caracterizar la situación presente tal como surge de la inflación cultural de los años 1950-1970, insistiría en lo extendido que está el conformismo ideológico en nuestra sociedad; y agregaría que el consenso sigue localizado a la izquierda: es decir, en las pasiones democráticas. Pero sobre todo tendría cuidado inmediatamente de ser lo más claro posible en lo que entiendo por consenso y, por lo tanto, en diferenciar el consenso actual del que ya hemos encontrado en estados anteriores de nuestra sociedad.

¿OSCILACIÓN DEL PÉNDULO?

Decir que en toda sociedad existe un consenso es casi una tautología: no se concibe muy bien cómo podría subsistir una sociedad si no hubiera entre sus miembros un mínimo acuerdo real o potencial que se realiza gracias a un lenguaje común y a través de múltiples tradiciones, para culminar en un sistema de evoluciones y prescripciones más o menos estable y coherente.

Empero, la conciencia del acuerdo que tienen los miembros de una sociedad es más o menos explícita. Nuestras sociedades están *políticamente* divididas entre partidos de derecha y partidos de izquierda. No obstante de esta divergencia partidaria y a pesar de las disonancias ideológicas que están muy lejos de suponerse exactamente a esta primera divergencia, algunos lazos inconscientes, o por lo menos mal percibidos, mantienen muy próximas entre sí a gentes que no se dirigen la palabra, aunque hablan la misma lengua. De esta manera interpretamos las relaciones entre “herederos” y “becarios” durante la Tercera República. Entre los “defensores del trono y del altar” y los republicanos, incluso aquellos que llamamos los “republicanos de gobierno” —y que no eran ni “rojos” ni “partidarios de la distribución de los bienes”—, había una zona de conflicto muy intensa que no era puramente simbólica. Afectaba temas como la enseñanza, el carácter laico y civil del gobierno, la forma del régimen y los principios fundamentales de la soberanía. Los “republicanos de gobierno” son los continuadores del “partido nacional”, cuyas tribulaciones no son contadas por François Furet, desde la Constituyente en 1789 hasta el fracaso del Directorio. Se opusieron a ellos todos aquellos que seguían persuadidos de que en el *orden político* nada sólido puede ser

fundado partiendo del espíritu de 1789; entre estos últimos se incluían también quienes consideraban como definitivamente caduca a la vieja sociedad de órdenes y estamentos.

Había pues conflicto no sólo sobre la forma del régimen, sino sobre los fundamentos del orden político. Empero, este conflicto se inscribe en un espacio ideológico más vasto en el que se pueden distinguir igualmente zonas de *consenso*. Entre la Derecha y la Izquierda, una vez amputados los elementos extremos de ambas, o sea algunos “partidarios de la distribución de los bienes”, y ciertos reaccionarios impenitentes, existía un consenso de base sobre instituciones como la familia, la propiedad y el contrato. Es verdad que ese consenso seguía siendo nebuloso: por ejemplo, aparecían divergencias en lo que respecta a la repartición de la autoridad en la familia, el casamiento, al reparto equitativo entre los herederos. Los “republicanos de gobierno” hacen votar la ley de divorcio, en tanto que los conservadores denuncian el maltusianismo implícito en las reglas de devolución fijadas por el Código Civil. A pesar de todo, alrededor del hogar, el patrimonio, la propiedad privada —fruto del trabajo y el ahorro—, en resumen: alrededor de las instituciones primarias de la sociedad civil, perdura un consenso muy amplio. Lo que se puede llamar el consenso sobre la cultura general es de otro tipo, pero no por ello menos importante. A decir verdad, no legitima ninguna institución en particular, ni siquiera las instituciones de enseñanza, puesto que la cuestión escolar estuvo en el centro del debate ideológico y político durante casi toda la Tercera República. A pesar de todo incluye valores que son enaltecidos indistintamente en ambos lados de la barricada por adversarios que sin embargo sólo tienen una conciencia confusa de su herencia común.

Entre los temas que interesan a la conciencia —o a la inconsciencia— colectiva, algunos están en el interior del consenso y otros se localizan en la zona de los conflictos. Algunos son específicos; otros, difusos. Unos tienen una vida muy breve; los otros conservan casi indefinidamente, aunque con aspectos distintos, su pertinencia y su actualidad. Por haber descuidado esas distinciones hay muchos observadores que se contentan con visiones simples sobre la ausencia de consenso en la vida política francesa, sobre la estridencia de nuestros debates ideológicos, sobre el aspecto irremediable de las luchas entre clericales y anticlericales, capitalistas y anticapitalistas. Todo ello es verdad, pero el cuadro compuesto a partir de la pura y simple yuxtaposición de esas observaciones (que tomadas cada una por separado pueden ser verdaderas) resulta engañoso porque descuida la articulación entre las partes y fracasa en la estructuración de las perspectivas. Incluso después de la Segunda Guerra Mundial, en una época particularmente difícil de nuestra historia nacional, subsistían factores de consenso singularmente perdurables, mientras que el consenso francés posterior a la gran inflación cultural de los últimos veinte años es muy diferente del que se había instaurado durante la Tercera República.

En el orden estrictamente político, dos series de hechos que tienen una desigual nitidez deben ser tomados en consideración. En la derecha, el

segundo reino del general De Gaulle produjo un resultado, aunque es demasiado pronto para saber si es durable: la adhesión de la gran masa de los conservadores al gobierno por medio del sufragio y la regla electoral de mayoría. Es cierto que la denuncia que hizo el general De Gaulle del sistema de partidos está totalmente dentro de la línea antiparlamentaria de la Derecha bonapartista. Sin embargo, la elección del presidente de la República por sufragio universal, la constitución de una mayoría agrupada alrededor del presidente, contribuyeron a desarmar los sarcasmos maurrasianos sobre la “mujer sin cabeza”, dando al ejecutivo una estabilidad que le había faltado desde mucho tiempo atrás. El presidente, convertido en un “monarca republicano” según la frase de Michel Debré, daba satisfacción a la reclamación de la Derecha en favor de un ejecutivo fuerte, a su nostalgia de un “arbitraje nacional”, y así se encontraba reconciliada con el principio electivo.

El degolismo modernizó la Derecha francesa y esta operación se vio facilitada por los cambios que por aquel entonces afectaban dos instituciones tutelares con cuya historia la Derecha había estado estrechamente asociada durante todo el siglo XIX: la Iglesia y el Ejército. La Iglesia misma cortó, o al menos aflojó, los lazos privilegiados que había mantenido durante largo tiempo con los partidos conservadores. Incluso si la mayoría de los fieles sigue votando por la Derecha, el clero se desliga y se pronuncia por la Izquierda. Hasta la vieja querrela sobre la escuela privada cambió de sentido. La escuela privada —libre, decían los católicos— fue durante largo tiempo estrechamente confesional. La masificación de la enseñanza secundaria llevó a una cantidad cada vez más apreciable de padres “burgueses” a retirar a sus hijos de las escuelas públicas, cuya calidad pedagógica les parecía degradada, o cuya “politización” los exasperaba. Cuando la escuela privada dejó de ser lo que durante mucho tiempo había sido exclusivamente, es decir una escuela confesional, el lazo entre el problema escolar y el laicismo del Estado quedó relajado. Además la Derecha guardaba su distancia, y con razón, pues se sentía cada vez más despreciada por una Iglesia que padecía la enfermedad del *aggionamento* y que se maravillaba de hablar tan bien el lenguaje de la Izquierda. En cuanto al Ejército —la otra institución tutelar con la cual la Derecha se identificó durante largo tiempo—, sufrió un proceso de disociación sumamente parecido una vez terminada la guerra de Argelia.

Convertida al principio de la soberanía popular, desligada de la Iglesia y del Ejército, la Derecha se unió finalmente a la República. Además se adhirió a las opiniones sobre los beneficios del progreso técnico y de la productividad, muy extendidas en los años cincuenta. Con ello consigue que su imagen se asocie a la buena administración y a la prosperidad. Al mismo tiempo que se vuelve productivista, la Derecha, liberada del sable y del altar, se vuelve menos autoritaria. Sobre los problemas de la moral personal y familiar, su deslizamiento —provocado por múltiples causas— es muy evidente. En lo relacionado con el aborto, los individuos que se identifican a sí mismos como integrantes de la Derecha son sin duda menos

“permissivos” que los individuos que se definen como de Izquierda; sin embargo, la mayor parte de ellos favorece la tolerancia en un terreno donde la Derecha se caracteriza a menudo por su estricto apego a las prácticas tradicionales.¹

Empero, para que podamos hablar de consenso, no basta con que una Derecha —en cierta manera modernizada y débilmente autoritaria— se convierta o se una a las orientaciones de la sociedad industrial y democrática que, en primera instancia había rechazado apasionadamente. Es necesario también que, por el otro lado, la Izquierda deje de atrincherarse en posiciones extremas y revolucionarias. Durante la Tercera República, es la izquierda de los “becarios” —como lo vio muy bien Thibaudet— la que traza los valores mínimos del consenso: la promoción, en una República laica, de los individuos meritorios por medio de la Escuela. Por supuesto que los socialistas, y también muchos radicales, habían querido ir más lejos, inmediatamente y mucho más rápido, más allá de esos objetivos que los “republicanos de gobierno” habían definido ya en tiempos de Gambetta. Pero en caso de necesidad, estaban listos para luchar en la línea de defensa que la retórica de la época llamaba “las fronteras de la República”. La meritocracia, con todas sus falsas apariencias, constituía el estandarte de todos los republicanos, lo cual no impedía que los más “avanzados” se sintieran libres de perseguir metas más radicales. Frente a este ideal meritocrático, para la derecha de los “herederos” se abría la alternativa de una renuncia que —al abandonar una parte para no perder el todo— se esforzaba por retardar los progresos de los “becarios” o de una oposición sin esperanzas.

En el momento mismo en que la Derecha firma la paz con el tipo de sociedad que, bajo el efecto de la industrialización y la norteamericanización, surge y se consolida después de la Segunda Guerra Mundial, la Izquierda parece encerrarse en una especie de gran rechazo. Sus filósofos niegan toda legitimidad a la sociedad en la que vivimos. Sartre habla del “odio” que le tiene el capitalismo, odio que según dice durará lo que dure su vida. Hay que tomar estas declaraciones con precaución. En primer lugar el *gran rifiuto*, gran rechazo de los intelectuales no es el de los militantes y jefes de partido, y menos aún el del hombre común. Este retraso no se explica solamente por la falta de comunicación entre las distintas categorías de intelectuales y sus diversos públicos. Reside en la naturaleza de los intereses que no se confunden con las “pasiones generales y dominantes”. Abandonadas a sí mismas, las pasiones no son inmediatamente eficaces: por sí solas no saben realizar el ideal o el imaginario del que son portadoras. La sabiduría popular dice que para hacer el amor se necesitan dos, se podría decir lo mismo con relación a aquellos que pretenden hacer la revolución. Gramsci comprendió muy bien qué tipo de resistencia oponían al proyecto revolucionario no sólo los intereses amenazados sino sobre todo la inercia de la estructura social. Por ello, veía en el combate

¹ Véase mi ensayo en *La sagesse et le désordre. France 1980* [La prudencia y el desorden. Francia 1980], bajo la dirección de Henri Mendras. (París: Gallimard, 1980.)

revolucionario, sobre todo en Occidente, más una guerra de posiciones que una guerra de movimientos. A esta conclusión llegaron muchos revolucionarios que debieron aceptar que un largo periodo de "coexistencia" con los "burgueses", de convivencia como dicen los españoles, los separaba todavía de la sociedad socialista. Muchos habían comenzado a creer en la realización inmediata de su ideal —o de su Deseo— a fuerza de convicción o de voluntad. La experiencia les enseñó a hacerse estrategas, y han trabajado las "mediaciones".

Esta estrategia, que por medio de un asalto progresivo a las posiciones "burguesas" se propone asegurar primero una especie de hegemonía en provecho del "Partido", no podía dejar de producir cierta contaminación entre los valores por los que luchan los revolucionarios y los valores de la sociedad en la que viven. A propósito de esto se habló de aburguesamiento, al mismo tiempo que en el orden dogmático los "ortodoxos" denunciaban a los "revisionistas". Adaptarse sin dejarse asimilar es, en efecto, el desafío que plantea a los revolucionarios una estrategia de "hegemonización" en un periodo prolongado. Me parece que la manera como es tratado el desafío tiene una importancia muy grande sobre la conformación del consenso en la actual sociedad francesa. Los comunistas no cesan de repetir que al punto que hemos llegado por la evolución de las fuerzas productivas si *todas* las "necesidades" de *todos* los hombres no están *todavía* satisfechas, ese escándalo es imputable únicamente a la perversidad del capitalismo. Pero esas "necesidades" siguen siendo definidas en términos de bienes, servicios y diversiones, de tal manera que el capitalismo es cuestionado pero también aceptado en sus obras y en sus productos. Es cierto que la sociedad de consumo es denunciada como el dulce encargado de hacer pasar la píldora amarga de la "explotación". Pero la "austeridad" es atacada con más vehemencia que la "sociedad de consumo": ¿con qué derecho pretenden los ricos mantener definitivamente alejados a aquellos que todavía no han sido admitidos en la mesa del festín?

Existe realmente una especie de consenso delineado sobre los derechos y prerrogativas de los cuales no se debería privar a nadie. No me dedicaré a describir el contenido de ese consenso. Lo que señalaré es que se refiere cada vez menos a las instituciones primarias o al régimen político, y cada vez más a nuestro *género de vida*, que tiende a ser definido como un conjunto de bienes, de servicios, a los cuales cada uno tiene derecho, sea quien sea y haya hecho lo que haya hecho. La aceptación muy general de esta perspectiva legitima a aquellos que piden, o más bien que exigen, y colocan en una embarazosa posición defensiva a las autoridades políticas que conminadas a satisfacer necesidades reconocidas como irreductibles —muy a menudo no pueden postergar esta demanda, aunque quieran. En la situación prevaeciente durante la Tercera República, había un conflicto sobre el régimen; sin embargo, existía un consenso explícito sobre las instituciones primarias y un consenso implícito, que habitualmente pasaba inadvertido, sobre la cultura general. El consenso de base

se localizaba en la articulación entre las instituciones de base y la cultura general. Actualmente tiende a concentrarse sobre el *estilo de vida*.

¿Puede la defensa de un estilo de vida alimentar una pasión con los mismos derechos que la defensa de la justicia y el combate por la libertad? No hay dudas de que las pasiones políticas, incluso cuando son "generales y dominantes", tienen una estructura complicada. Se invierten positivamente en un objeto real o imaginario, pero atacan también las cabezas de turco y sus sustitutos simbólicos. Esta polaridad aparece más o menos marcada según los casos, aunque volvemos a encontrarla en todos; cristalizan alrededor de personas o de acontecimientos pero también de instituciones. Ahora bien, un estilo de vida representa un cierto número de consumos que se desarrollan en un marco institucional más o menos estrictamente definido: vacaciones, diversiones, una cierta manera de alojarse, desplazarse y vestirse. Si los franceses se encuentran ante la prohibición de pasar sus vacaciones en el extranjero; si sólo pueden "sacar" sus coches luego de haber solicitado una autorización administrativa; si deben de entregar la llave de sus departamentos al jefe de manzana, puede preverse que manifestarán muy enérgicamente su descontento. Este atentado a sus libertades reforzará su apego a las instituciones que consideran protectoras y también su agresividad contra las que, se supone, amenazan dichas libertades. Maquiavelo decía más brevemente que el Príncipe puede —sin correr riesgos— hacer a los particulares lo que le venga en gana, salvo despojarlos de sus mujeres y de sus bienes.

La ideología actual de derecha es considerada como algo que expresa una adhesión muy intensa, llegado el caso, a "la ley y el orden" y, por extensión y ramificación, a las instituciones capaces de garantizarlas; pero también, y correlativamente, manifiesta una aversión a veces muy grande hacia todo lo que cuestiona nuestros modos de ser habituales. Interpretadas de esta manera, las ideologías de derecha parecen defensivas y parciales. Sobre este segundo término son necesarias algunas explicaciones. Quiero decir que esas ideologías son incompletas, que comprenden sólo una parte del campo ideológico y, por esta razón, resultan dependientes de las ideologías de izquierda. Por ejemplo, al proclamarse demócrata y liberal, la derecha se condena a lo que los norteamericanos llaman *me tooism* ("yo tambiénismo"), una especie de oportunismo al que se vio obligada a resignarse desde que las viejas ideologías reaccionarias, de filiación maurrasiana, perdieron vigencia. La ideología de la Derecha está ampliamente *dominada* en el sentido en que responde a la Izquierda, que es la primera en hablar. Atrincherándose en la defensa del estilo de vida, defendiendo como se dice actualmente "la democracia de lo cotidiano", la Derecha acepta su propia mutilación, se resigna a tener sólo una ideología incompleta, acaso inexpugnable, en la medida en que se apega a una cierta experiencia vivida, inmediata, aunque recibida pasivamente, castrada y vergonzante, ya sea porque no se atreve a decir su nombre y confesar lo que es, ya sea porque se presenta bajo ropajes prestados.

La diferencia entre el *consenso* republicano y el *consenso* productivista y consumista consiste en que el primero se centra en un sistema normativo

más o menos coherente y explícito, mientras que el segundo está constituido por su conjunto de esperanzas y pretensiones rivales sobre recursos parcialmente aleatorios. No obstante, en los dos casos parecería que la misma fórmula de legitimidad es pertinente, aunque resulte más fácilmente aplicable en el primero que en el segundo. Desde el comienzo de este trabajo insistimos, junto con Tocqueville, sobre las dos invariantes que, en las sociedades democráticas son la pasión por la libertad y la pasión por la igualdad. Quizás hemos enriquecido a Tocqueville en dos puntos que no carecen de importancia: primeramente, hemos reconocido dos variantes para cada una de las dos pasiones, L_1 (liberal) y L_2 (libertaria). La igualdad tiene una variante meritocrática I_1 y una variante igualitaria I_2 . En segundo lugar, cada ideología política es una combinación de las dos pasiones fundamentales, o más bien, de sus variantes, jerarquizadas según la prioridad que se le atribuye a una u otra, $I > L$ o $L > I$, o también $I_1 > L_1$, $I_1 > L_2$ y a la inversa. Por ejemplo, en la ideología radical de la Tercera República, en lo que se concierne a la libertad, existe prioridad de la pasión liberal sobre la pasión libertaria, y en lo que se refiere a la igualdad, hay prioridad de la pasión meritocrática sobre la pasión igualitaria. Como por otra parte, siguiendo a Tocqueville, propusimos la hipótesis de que los franceses se distinguen por la prioridad otorgada a las pasiones por la igualdad antes que a las pasiones por la libertad, se podrá caracterizar la ideología política de la Tercera República como una combinación de pasiones meritocráticas moderadas por pasiones liberales.

Esta combinación particular entró en crisis en el curso de los años 1950-1960. La pasión meritocrática ha perdido vigencia como ideal. Para retomar la expresión de Edmond Goblot, el "nivel" se volvió sospechoso de no ser más que una "barrera". Las capacidades e incluso los dones fueron acusados de ser sólo una fachada tras la que se disimulan intereses determinados que perpetúan su dominación. Al mismo tiempo, la libertad pierde su carga liberal para recibir una carga libertaria. La libertad no es más la defensa de la actitud de reserva; es la afirmación de *mi* espontaneidad hacia y contra todos.

La nueva sensibilidad política que hace su aparición alrededor de 1968 rechaza tan violentamente la variante liberal de la libertad como la variante meritocrática de la igualdad. La variante liberal es descalificada a causa de su aspecto elitista, que Bertrand de Jouvenel había percibido muy bien cuando hablaba de las raíces aristocráticas de la libertad. Pero según atribuyan la primacía a la libertad (libertaria) sobre la igualdad (igualitaria), o viceversa, pueden distinguirse dos tipos de ideologías contestatarias. Uno de ellos puede ser llamado anarquista, en el sentido que, al dar prioridad a la realización inmediata de las espontaneidades individuales, permite que se organicen sobre la base de iniciativas descentralizadas, parciales y eventualmente temporales. A esta orientación corresponde el movimiento de las "comunidades" que puede conducir a algunos a retirarse al desierto, como estilitas o anacoretas, o a asociarse durante un periodo más o menos prolongado en bandas giróvagas. Semejantes proyectos dependen de la iniciativa y determinación de cada uno de los

asociados. No existe ninguna coacción en el momento en que se constituye la banda o la comunidad. Mientras dura, la coordinación entre los miembros que se requiere para su funcionamiento es débil; la coordinación entre las diversas bandas es intermitente y ocasional, por lo menos antes de que un proyecto de índole distinta, por ejemplo, política, no conduzca a la instauración de una autoridad centralizada que termine por absorber las unidades constitutivas. Por el contrario, si la pasión por la igualdad igualitaria tiene prioridad, se encarna en una autoridad política porque no hay nada como una autoridad política bastante fuerte y constante para terminar con las desigualdades. A la pasión libertaria le corresponde una forma de organización social que se puede llamar la banda o la comunidad. A la pasión igualitaria le corresponde otro tipo de organización social fundada en la cohesión, el fanatismo, eventualmente la violencia, que llamaremos la secta.

La crisis de la combinación liberal-meritocrática ha dado lugar a dos interpretaciones a mi juicio igualmente erróneas. Algunos han creído descubrir el irresistible ascenso de las pasiones igualitarias y libertarias. Por el hecho de que la meritocracia era cuestionada —la del diploma y el examen— se llegó a la conclusión de que en lo sucesivo todas las jerarquías y todas las diferencias eran rechazadas. Ante el cuestionamiento del liberalismo elitista que pretende reservar el derecho de expresión sólo a las personas consideradas capaces de asumir responsabilidades correlativas de sus pretensiones, se dedujo que toda disciplina quedaba abolida; cualquier persona tendría derecho a cualquier cosa en cualquier momento. De hecho, ese proceso de “desdiferenciación” no pudo ir muy lejos. Una segunda interpretación, que por el momento no superó el estadio de la pura especulación, tomando como argumento el desafío al principio de realidad que constituiría en sociedades como las nuestras el rechazo de toda especialización y diferencia, anuncia un retorno triunfal de los impulsos autoritarios y la represión de las pasiones democráticas.

Sin sucumbir a las tentaciones de la predicción, haremos notar que los conservadores de la época romántica, cualesquiera hayan sido sus ambiciones iniciales, no lograron restaurar en materia de costumbres o de ideas el estado de cosas anterior a la Ilustración y a la sacudida revolucionaria. Por el momento casi no se ven signos de que hayamos salido de la órbita de las pasiones democráticas. La fórmula de legitimidad continúa asociando, según relaciones y jerarquías variables, pasiones L (L_1 y L_2) y pasiones I (I_1 e I_2). De hecho, lo que se considera una fuerte presión de la reacción ideológica aparece más bien como una fluctuación, resultado de varios factores ampliamente independientes que sería útil distinguir mejor. Naturalmente, un acceso de fiebre autoritaria es siempre posible; el famoso lema de la presidencia de Nixon, “la ley y el orden” (*Law and Order*), puede resonar como una respuesta posiblemente ciega y violenta ante un periodo de anomia, agitación e inseguridad interna o externa. Sin embargo, no tomaré esta reacción, finalmente sumaria y estrechamente defensiva, por el equivalente del fascismo europeo de los años treinta.

Me parece que la mezcla en proporciones detonantes de pasiones francamente antidemocráticas explica la seducción y la fuerza del fascismo en la Europa de preguerra: esas pasiones antidemocráticas se expresaban a través de la exaltación fanática del ejército, el partido o el pueblo, en resumen, de una élite autocéfala. Empero, hoy no veo por ninguna parte en Europa un partido, ejército o pueblo que tenga la audacia de proponerse a la adulación de las “masas” y que tenga alguna posibilidad de obtener su adhesión.

La razón principal de esto es tal vez el debilitamiento de las identidades nacionales. Los hitlerianos, los fascistas y en cierta medida los franceses nacionalistas tenían conciencia de la especificidad y de la excelencia de su proyecto nacional; al mismo tiempo se sentían animados por una voluntad, que se reveló como poco esclarecida, de hacer triunfar ese proyecto. El discurso sobre Europa reemplazó el discurso sobre las patrias; desafortunadamente, Europa no es ni una patria ni una superpotencia. En cuanto al elitismo, si por una parte observó una defensa más o menos inteligente de los privilegios, no veo en cambio por ningún lado la afirmación brutal y directa de la superioridad, esencial por decirlo así, de tal raza o de tal grupo. Entre nosotros, muchos se sienten tentados sin duda a atribuirse una esencia superior a la de los otros humanos. No sostengo en absoluto que el racismo haya desaparecido: la prueba de lo contrario la tenemos diariamente. Pero no veo a nadie retomar la predicación hitleriana sobre los *Untermenschen* (subhombres), aunque algunos lo deseen. Es cierto que la vergüenza que nos contiene actualmente no disculpa los crímenes de ayer, como tampoco garantiza la duración de nuestras disposiciones apacibles. Sin embargo, lo que había de característico en el fascismo europeo, es decir la convicción de que ciertos individuos, por pertenecer a la raza de los señores, estaban tanto dotados de una superioridad biológica como investidos de una misión histórica, en cuyo nombre el resto de los hombres les pertenecía como ganado; esa convicción no encuentra ya la institución ni las coyunturas sobre las cuales apoyar sus pretensiones.

¿Va a convertirse abiertamente la ideología de Derecha en una ideología *elitista*? La respuesta es muy difícil porque el término “elitista” reviste por lo menos tres significados que es importante no confundir. En un primer sentido, el elitismo es el respeto a la jerarquía, y en el caso de nuestras sociedades, a las instituciones tutelares, como el Ejército o la Iglesia católica, que por mucho tiempo exigieron de nosotros con gran insistencia, respeto y sumisión. A este elitismo tradicional se le puede oponer, como lo hemos hecho, el elitismo meritocrático que aboga en favor de las jerarquías funcionales fundadas en la competencia y la capacidad. Aunque hay fundamentos para oponer —cosa que no siempre se hace— el elitismo tradicional al elitismo racista que afirma, por una parte, la estricta correspondencia entre responsabilidades y privilegios y, por otra, las hipotéticas superioridades hereditarias.

Esos tres conjuntos de opiniones, y los sentimientos y pasiones que son asociados, *pueden* estar presentes simultáneamente en la conciencia

de un mismo individuo. Puedo rechazar el igualitarismo por distintas razones *al mismo tiempo*: porque no considero justo que todos los individuos sean tratados de la misma manera, y porque creo que deben tomarse en cuenta sus calificaciones y realizaciones; puedo rechazarlo porque me parece políticamente inoportuno que los “desarraigados”, destinados al deshonra y la desdicha, subviertan y ensucien todo; o incluso porque me parece antinatural o “antifísico” poner los “esclavos” arriba y los “amos” abajo. Pero mientras el antiigualitarismo de tipo I es incompatible con las “pasiones generales y dominantes” del hombre democrático, el antiigualitarismo de tipo II y III se sitúa fuera del sistema de las pasiones identificadas por Tocqueville.

¿Luchará la Derecha ideológica por el retorno a una estricta jerarquía de los *status* y los estamentos? ¿Abogará por la soberanía de los Amos? ¿Preferirá poner en juego un derecho a la diferencia, atemperado por las reglas meritocráticas? “El despotismo intenso y tutelar”, para hablar como Tocqueville, que es una de las condiciones institucionales del igualitarismo, es a la vez antipático para los privilegiados que pagan las políticas de redistribución, y decepcionante para los beneficiarios, o al menos para aquellos que a medida que se benefician se vuelven cada vez más sensibles a la mediocre calidad de los servicios puestos a su disposición. Sobre este tema, la Derecha y la Izquierda pueden estar de acuerdo, pero en convergencia corre el riesgo de ser precaria. En efecto, mientras no haya suficiente legitimación meritocrática, el igualitarismo que aterroriza a la Derecha tiene todas las posibilidades de salir ganador en el círculo de las pasiones democráticas. El derecho a la diferencia intervendrá menos como un contrapeso al despotismo administrativo que como una invitación a la burocracia para que multiplique sus intervenciones con el fin de asegurar la protección y el mantenimiento de los que se quejan de las restricciones meritocráticas.

LAS TRES DIMENSIONES DEL BRICOLAGE IDEOLÓGICO

Después de un largo predominio de las ideologías de izquierda ¿regresará triunfante la Derecha? El gran alboroto producido estos últimos años alrededor de la “Nueva Derecha” deja presagiar lo anterior. Pero hay que evitar confundir una fluctuación corta con una recuperación más duradera. Incluso durante el periodo en que el intelectual de izquierda ejercía su influencia más grande, ya se había producido una inflexión en el curso de los años cincuenta, como consecuencia del desarrollo de las ciencias sociales y una concepción más “realista” del papel del intelectual. Empero, esta orientación no sobrevivió a la borrasca de 1968. En realidad, durante el periodo que hemos examinado en este libro —a grandes rasgos durante los cuarenta primeros años de nuestro siglo— la influencia ideológica de la Derecha equilibra durablemente la de la Izquierda sólo durante la Tercera República.

Es por lo menos aventurado hablar de *ciclo* ideológico y, más aún, me parece, afirmar que llegamos actualmente a un punto de retorno de una

tendencia de larga duración. Esas afirmaciones son muy arriesgadas porque, por definición, el sistema ideológico no está cerrado. Se abre sobre una actualidad que las “pasiones dominantes” y las “creencias dogmáticas” pretenden mediatizar e interpretar. Pero no lo logran; la ideología está constantemente reducida a la experiencia inmediata que desnaturaliza; aunque jamás llega a ignorarla totalmente. Las causas de su evolución son también particularmente difíciles de aprehender.

El retorno triunfal de la ideología de derecha, si llega a presentarse, lo cual no es totalmente seguro ¿responde al desgaste de la ideología progresista? ¿Al desencanto con respecto al Partido Comunista? ¿O, por el contrario, a un apego más fuerte por ciertas instituciones primarias? ¿A una reactivación de las “pasiones generales y dominantes”, como la de orden, bienestar, autonomía personal, amenazadas por absurdas turbulencias o por las intrusiones del despotismo burocrático? La ideología de derecha debe su renacimiento a acontecimientos imprevistos, como el extraordinario éxito de Soljenitsin en Francia, el cual necesitó todo su genio para que por fin fueran tomados en consideración hechos comprobados desde hacía veinticinco años, y que al ser presentados por Kravtchenko en esa época habían sido ferozmente negados por los comunistas y rechazados por los camaradas de ruta con el pretexto de que su divulgación hacía el juego al imperialismo.

¿Por qué es hoy en día el diferencialismo —la legitimación de la diferencia individual— tan frecuente en la derecha (entre los herederos de Calicles) como en la izquierda (entre los herederos de Stirner* o de Kropotkin).** Sin duda porque constituye un desafío contra el proyecto centralizador, elaborado por la tradición socialista y, sobre todo, por la tradición comunista. Frente a un Estado, partido o administración que pretende acaparar todos los poderes de decisión y que pretende ejercerlos, eventualmente en detrimento de los ricos, los disidentes o los enemigos de clase, éstos no tienen otro recurso más que reclamar que “ellos valen tanto como” los beneficiarios de las transferencias de riqueza y poder enormes proclamadas por los que gobiernan.

Como es evidente en el ejemplo de la Derecha actual, hay una extrema fragilidad en el contenido de las ideologías que defienden una versión de la meritocracia y del individualismo que habría horrorizado a Maurras o a Bourget. Sin embargo, la división Derecha-Izquierda conserva su sentido, puesto que los diferencialistas de izquierda siguen distinguiéndose de los diferencialistas de derecha; los primeros esperan y desean siempre un acontecimiento que horroriza a los segundos: la Revolución. Desde ese punto de vista, los dos versos de Victor Hugo continúan expresando todo el mesianismo de izquierda:

* Max Stirner: filósofo alemán (1806-1856) cuya obra más importante es *El único y su propiedad*. En ella critica el liberalismo político, social y humano al que opone una especie de individualismo anarquista criticado por Marx y Engels en *La ideología alemana*. (N. del T.)

** Príncipe Piotr Alescevitci Kropotkin: revolucionario y anarquista ruso (1842-1921). Teórico del anarquismo en sus obras: *Las bases científicas de la anarquía*, *La anarquía futura*, etcétera. Además, realizó un intenso trabajo de agitación en varios países europeos y estas actividades le valieron la prisión y la expulsión repetidas veces. (N. del T.)

“Las Revoluciones que vienen a vengar todo
en su mal pasajero hacen un bien eterno”.²
 (“Les Revolutions qui viennent tout venger fiont
un bien éternel dans leur mal passager”.)

Para comprender la fragilidad de los contenidos ideológicos, parece ventajoso reflexionar sobre las *funciones* de la ideología. El término “función” tiene mala reputación. Lo utilizo para designar la relación entre un contenido ideológico, las intenciones y las esperanzas de aquellos que lo propagan, así como de quienes lo reciben; por supuesto, sin aceptar en absoluto que esas esperanzas y esas intenciones sean compatibles con el principio de realidad, ni siquiera que sean compatibles entre sí.

Propongo distinguir la función *deseante*, la función *proyectiva* y la función *estratégica* de las ideologías. La debilidad de la ideología de la Ilustración es que era (es todavía) estrictamente “deseante”. No dice nada en cuanto a las condiciones de su propia realización. No se da cuenta que puede producir efectos indeseables para sí misma y para sus partidarios, como el Terror del que fueron víctimas tantos “filósofos”. A esta primera crítica —presentada por los conservadores que no cesan de denunciar la “irresponsabilidad” de los “filósofos”— se opone una crítica de izquierda que insiste en la mala fe de aquellos que, al contentarse con plantear un cierto número de derechos abstractos sin preocuparse por las condiciones de su realización, colaboran con la burguesía en la perpetuación de la injusticia. Tanto las críticas de derecha como las críticas de izquierda convergen en un punto: la ideología de la Ilustración no es dialéctica, si por ello entendemos que no es consciente de las condiciones de su propio desarrollo. La “filosofía” de la Ilustración es una especie de *self fulfilling prophecy*, de profecía de autorrealización que al contribuir a desestabilizar el orden tradicional, prepara (incluso si sus prosélitos se dan cuenta) el advenimiento de algo que puede ser su propia negación. Cuando se habla de la función “deseante” de la ideología, se subraya la intensidad de sentimientos positivos o negativos *por* una víctima, *contra* un opresor, *por* una causa sagrada, *contra* los obstáculos que se oponen a su realización. Este aspecto inmediato, primitivo y primario, que combina indignación y amor, que juega con una doble idealización en blanco y negro, con ángeles y demonios, es lo que encontramos en los defensores y adversarios de Calas y Dreyfus. En la medida en que la “causa” por la que se lucha es percibida como conforme a las exigencias de la Razón y el Derecho, se envuelve con la doble emoción de una convicción absoluta y una identificación más o menos completa con un principio capaz de realizarse en sí y por sí mismo.

Lo que llamo la función *proyectiva* de la ideología aparece cuando los ideólogos apoyan su pasión en las condiciones organizativas que les parecen necesarias para que pueda actualizarse su deseo. Después de realizar una transferencia al Partido, la Secta o la Iglesia, “el aparato” se encuentra investido de la capacidad ampliamente imaginaria de “realizar” el ideal

² Victor Hugo, *Les contemplations* (Las contemplaciones), escrita en 1847.

del que el militante o el fiel se cree portador. Actualmente lo imaginario está de moda, y la vida social nos es descrita a menudo como un tejido de fantasmas. Sin embargo, habría un ámbito donde los aficionados a lo imaginario tendrían la oportunidad de llevar adelante la observación seria de algunos comportamientos: el fanatismo, la intolerancia de aquellos que (al sentirse investidos de una certidumbre subjetiva garantizada por el peso de una institución como el partido) persiguen implacablemente —como sonámbulos— la realización de una utopía.

La dimensión *proyektiva* de la ideología retuvo particularmente la atención; este procedimiento fue empleado por los analistas de la ideología hitleriana. El militante o el simpatizante nacional-socialista proyecta sus odios sobre diablos simbólicamente apropiados (el Judío, el Capitalista, el Francmasón, el Bolchevique), y sobre todo el Führer proyecta su Deseo, y el Deseo de la realización de su Deseo. La generalización de este esquema en el caso de los comunistas franceses, sobre todo en el paroxismo de su paranoia stalinista, es totalmente aceptable. Pero no es posible reducir toda ideología, ni siquiera la ideología comunista, a una proyección paranoica.³ Lo imaginario no consiste sólo en confundir la gimnasia con la magnesita. Lo imaginario es también el juego a través de la manipulación simbólica, la aptitud para crear mediante un Deseo, condiciones sustitutivas o anticipadas de su realización final. El “como si” de lo imaginario no siempre es del orden de la ilusión o la equivocación o más bien, la equivocación puede ser deliberada o fingida. Deliberada, si se trata de engañar a los otros; fingida, si se trata de contarse a uno mismo relatos en los cuales se cree a medias.

Por ello, toda ideología implica una dimensión *estratégica*. Quiero decir que la ideología constituye un arma potencial al servicio de las “pasiones generales y dominantes”. Cuando mejor es percibida esta dimensión, mayor es el control de los riesgos de deslizamiento proyectivo. El deslizamiento consiste en un paso a los límites, en un choque frontal de los planos del tiempo por el cual tomamos nuestros deseos por realidades, como dice la expresión común. Puede tomar dos formas: una que llamaré ingenua y otra que denominaré perversa. La primera es la de la Ilustración, la segunda la de la paranoia totalitaria (hitleriana o stalinista). La corrección del deslizamiento; el manejo de sus riesgos, sólo es posible mediante la toma de conciencia de alternativas que nos ofrece el pensamiento ideológico. El intelectual crítico es aquel que descubre los recursos estratégicos del pensamiento ideológico y decide controlar su uso someténdolo a sus criterios propios de explicación y de verificación. Esta toma de conciencia constituye la responsabilidad por excelencia de los intelectuales. Es una autolimitación de su poder sobre los otros, pero les abre también el acceso a la comprensión de sí mismos y a su propia condición. Uno *se convierte* en un intelectual en el orden político, sólo mediante una reflexión sobre la naturaleza de la pasión, del deseo y de su actualización

³ Es la tesis que Freud sostiene muy explícitamente en *Totem y tabú*, sobre todo en el capítulo III.

por una parte, y por otra, sobre los efectos previstos, previsibles e inesperados que su realización, o el esfuerzo por realizarlos, significa para nosotros mismos y para los otros.

No es razonable y, en última instancia, no tiene sentido esperar que la organización social pueda dejar de ser para nosotros un tema de deseo o de proyección, que deje de constituir una apuesta en el juego de la competencia política. Sin embargo, es nuestra responsabilidad de intelectuales empezar la reflexión sobre los mecanismos de la proyección y las consecuencias estratégicas del Deseo. Uno de los frutos de esta reflexión es convencernos de que la ideología no es un fenómeno específico y fácilmente localizable. No existe peor ilusión que creer que en materia de organización social hay una demarcación clara entre la ciencia cuyos protagonistas seríamos nosotros, y la ideología, despreciable ilusión a la que se abandonan los otros. Además de que esta distinción dogmática tiene el inconveniente de legitimar las más crueles y las más estúpidas intolerancias, reposa sobre una visión tan falsa de la ciencia como del orden social. La única esperanza que tenemos de dejar algún día de ser *bricoleurs*, es lograr una apreciación juiciosa de nuestro propio compromiso y del de nuestros adversarios.

En resumen, el problema de saber si el contenido de las ideologías cambiará, si la Derecha ideológica va a volver triunfante, resulta mucho menos considerable que el de saber si la ideología puede, de alguna manera, *civilizarse*. La "civilización" de la ideología de la Ilustración es instructiva a este respecto. En su forma conquistadora apenas se preocupaba por las condiciones de su propia realización. Además, de sus compromisos terroristas conservó una estridencia, un absolutismo indelebles. Sin embargo, el peso de las pasiones libertarias e igualitarias que derivan de la filosofía de la Ilustración, y que persisten en combinaciones ideológicas en las que la denuncia del "individualismo pequeño-burgués" es ritual por decirlo así, ha sido largamente preponderante entre los intelectuales; y ya Tocqueville sugería que esta preponderancia tenía alguna relación con el espíritu de los regímenes democráticos. Aunque esta tendencia de larga duración puede ser más o menos permanentemente frenada, ya sea después de un reequilibramiento en favor de la ideología de los "herederos", ya sea después de que las pretensiones a la "totalidad" o a la "totalización" características del pensamiento ideológico "salvaje" caen en el descrédito.

¿Cómo puede hacerse fracasar la pretensión totalizante, ya sea que tome la forma del fanatismo o la del conformismo? Esta pregunta supera el marco de este trabajo, aunque haya estado constantemente presente en nuestra reflexión. Responder a esto equivaldría a preguntarse en qué condiciones puede haber un buen uso de la ideología, cómo puede constituirse un consenso que no sea ni opresivo ni irrazonable, una conciencia colectiva que no sea incompatible con el ejercicio de la reflexión crítica. Por el momento veo al menos tres condiciones. Sería necesario en primer lugar que sea aceptada una teoría satisfactoria de lo que podría ser el saber en el terreno de las ciencias sociales. En segundo lugar, sería necesario que la "República científica" vuelva a procurarse instituciones tutelares,

y en particular que los acuerdos de tipo I no sean progresivamente corrompidos por los acuerdos de tipo III. Finalmente, sería necesario que los acuerdos de tipo II sean conectados con los acuerdos de tipo I y no con los acuerdos de tipo III. Vasto programa cuya realización supone que los intelectuales se apliquen a hacer llegar el pensamiento ideológico a la conciencia de sus poderes y de sus límites. Empero, sólo lograrán esto si aceptan renunciar al privilegio ardientemente reclamado por su vanidad: el de decir más de lo que saben.

ÍNDICE DE TEMAS

- arte*: como liberación, 119-122; como impostura, 117-121.
- bricolage*: definición, 4, 8-11; ideológico y político, 16-18,191-202; mitológico, 18,21,191; los sofistas como *bricoleurs*, 22-24; mala fe, 191-192.
- ciencias sociales*: el caso de la sociología diferenciado del caso de la economía, 170-179; su difícil institucionalización, 145-149; sus relaciones con la acción política, 140-147; en sustitución de la cultura general, 170-179.
- conformismo*: definición, inercia, 164; sesgo no compensado, 102-104,162-163; importancia de ideas abstractas en la formación del, 59-63; y monopolio ideológico, 74-77; en un régimen democrático opuesto a los regímenes totalitarios, 102-107,109-110; y opinión, 31,148-150; pasiones y gustos, 164-166.
- consenso*: primera definición, 38-41; cultural 81-86, 95-99, 193-202; ideológico, 49-51, 102-107; político, 88-90, 123-125, 193-202; de base e instituciones primarias, 58-63, 193-202; y "sociedad bloqueada", 53-57,115,117; y discrepancias, 53-63.
- cultura*: central y periférica, 5-8; general, 81-85, 165-168; el hombre culto, 172-173; el ingenio de los salones, 20-21, 35-37; los límites de su aplicación, 166, 169-171; su vulgarización por los medios masivos de comunicación, 150-159, 178-179, 190-192; e inflación cultural, 143-150,170-194; "núcleo resistente" de la cultura política, 40-42,57-58.
- derecha/izquierda*: la alternativa, 56-57, 60-62, 58-59; valor simbólico de la oposición, 56-58; "familias espirituales" diferenciadas de las familias *políticas*, tanto en la izquierda como en la derecha, 69-86; la izquierda y las "pasiones generales y dominantes", 105-141; por qué hoy la derecha es sólo una ideología incompleta, 107-110,115-120,192-195.
- elitismo*: y meritocracia 166-170,201-202; y superioridad natural 86-87; y desigualdades; 107-109; un concepto elitista del "pueblo", 90-95, 105-107.
- ideologías*: como magma, 3-5,51-52,143-145,178-179; el "núcleo resistente" y las variantes, 16-18,106-110,150-159; sus relaciones con las "pasiones generales y dominantes", 34-48; y las creencias dogmáticas, 40-42, 120-121,160-166; como pseudociencia, 89-92,203-207; y conformismo, 104-105,203-207; como sistema abierto, 19-20; dificultad tanto para rebatirlas como para validarlas, 203-207.

- individualismo*: como sentimiento pacífico y reflexivo, 98-102; la defensa del fuero interno, 112-115.
- intelectuales*: por función y por vocación, 1-4, 198-200; grupo al que pertenecen y grupo de referencia, 8-25, 61-64; las diferentes categorías de, 1-7, 200-203, 207; el aumento de su número, 170-173, 186; deontología y conflictos del deber, 104, 183-187, 207; por qué y por quién tratan de ser "reconocidos" los, 26-28, 44-45, 205-207; su acción sobre los públicos por dramatización y generalización simbólica, 11-13, 20-21, 92-95; democráticos y revolucionarios, 7-10, 28-29; pragmáticos o cartesianos, 30-31; como cuadros en el caso Dreyfus, 15, 92, 96, 143; los "filósofos", 1-7, 27-34, 40-43, 48-50, 61, 89, 99, 143-148; "el idealista de provincia", 134-136, 145-146.
- intelligentsia*: en la tradición rusa, 180-185; en la Francia del Antiguo Régimen, 33-35; en la Francia actual, 170-180.
- meritocracia*: el elitismo meritocrático, 133-135, 166-168, 196-198; el trabajo y la disciplina moral, 136-139; los fracasos de la, o la necesidad de la etapa, 77-81, 196-198; la impostura meritocrática y la "reproducción", 171-179, 196-200.
- pasiones políticas*: "generales y dominantes", 40-48, 83-86, 89, 105, 123-141, 143-148, 160-164, 175, 187-189, 196-207; sus vínculos con las creencias dogmáticas, 57-59, 91-96, 137-141; en qué sentido son "naturales", 105-107, 143; en qué sentido son sociales, 96-98; sus relaciones con las sociedades democráticas, 56-58, 89-90; la pasión de la libertad y sus dos formas (liberal/libertaria), 42-44, 79-86, 105-107, 143-149, 160-164, 199-207; la pasión de la igualdad y sus dos formas (meritocrática igualitaria), 76-80, 106-110, 160-164, 196-207; conciliación de la libertad y la igualdad en la tradición individualista, 41-45; pasión pro y pasión contra, 40-43, 89-90, 105-106; pasiones, gustos y hábitos, 32-34, 160-164, 187-189.
- periodista*: el periodista como corruptor, 64-67, 72-74; el periodista como justiciero, 101-104; como mediador 203-207; parisino y provinciano, 96; el "publicista" a la manera norteamericana, 48-50, 188-190.
- religiones*: y utilitarismo en Estados Unidos, 48-51, 189-191; y democracia en Estados Unidos, 40-45; el deísmo generalizado de los norteamericanos, 46-51; la irreligiosidad de los "filósofos", 27-34, 40-43; el sable y la sotana en la tradición francesa, 59-62; la evolución reciente del catolicismo francés, 110-116, 118-120, 203-207.
- Resistencialismo*: como ideología abortada, 101-103, 113-114, 160; *primeras manifestaciones del existencialo-marxismo*, 97-101, 110-115, 123-141, 148-160.

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR	v
INTRODUCCIÓN	1
<i>La trampa ideológica</i>	1
PUNTOS DE PARTIDA	7
<i>Intelectuales, ideólogos y bricoleurs</i>	7
<i>Intentos de definición</i>	9
<i>El bricolage ideológico</i>	16
TOCQUEVILLE Y LOS INTELECTUALES:	
LAS "PASIONES GENERALES Y DOMINANTES"	
EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS	
<i>El "filósofo" a la francesa</i>	27
<i>El "publicista" a la americana</i>	29
.	38
HEREDEROS Y BECARIOS	51
<i>Del consenso a la "sociedad bloqueada"</i>	53
<i>"La República de los profesores"</i>	60
<i>Las familias espirituales de la Derecha</i>	69
<i>Dos teóricos de la sociedad bloqueada:</i>	
<i>Alain y Maurras</i>	75
<i>Hay varias moradas en la casa del Padre</i>	82
<i>Conservadores y reaccionarios:</i>	
<i>la cuestión del autoritarismo</i>	87
<i>El caso con "C" mayúscula</i>	91
EL EXISTENCIALO-MARXISMO	97
<i>Compromiso y mala fe</i>	97
<i>Tolerancia y conformismo en un régimen pluralista</i>	99
<i>Las pasiones políticas: invariantes y variantes</i>	105
<i>La deslegitimación de la Derecha</i>	107
<i>El nuevo despliegue intelectual de los años 1930</i>	110
<i>"Canallas" y humanistas</i>	113
<i>El compromiso como pasión inútil</i>	118
<i>Camaradas de ruta y "ratas viscosas"</i>	123
<i>Los portadores de valijas</i>	135

LA INFLACIÓN CULTURAL	143
<i>La salida falsa de las ideologías</i>	151
<i>Pasiones y gustos</i>	160
<i>La crisis de la cultura general</i>	164
<i>La crisis de la autoridad profesional</i>	179
<i>Los tres mercados y su desajuste</i>	187
<i>Observaciones finales:</i>	
<i>por una laicización de la ideología</i>	193
<i>¿Oscilación del péndulo?</i>	193
<i>Las tres dimensiones del bricolage ideológico</i>	202
ÍNDICE DE TEMAS	209

Los intelectuales y las pasiones democráticas, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. el mes de diciembre de 1990. Su composición se hizo en tipo Baskerville de 10:11 y 8:9 puntos. La edición consta de 3 000 ejemplares.

UNAM

FECHA DE DEVOLUCION

**El lector se obliga a devolver este libro antes
del vencimiento de préstamo señalado por el
último sello.**



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

HM213
B6818



UNAM

31236

INST. INV. SOCIALES



HM213
B6818

BOURICAUD, FRANCIS 031236
LOS INTELLECTUALES Y LAS
PASIONES DEMOCRATICAS.

519916

