

El Colegio de México, A. C.

Libertad, decisión y acción. La filosofía de la historia de Raymond
Aron: orígenes de un pensamiento

Tesis que para optar al título de Licenciado en Administración
Pública presenta Félix Roberto Gómez Mostajo

Directora de tesis: Dra. Isabelle Rousseau

Centro de Estudios Internacionales

México, D. F., 2013

ÍNDICE

Agradecimientos	
Introducción	7
I. ESBOZO BIOGRÁFICO-INTELLECTUAL DE RAYMOND ARON (1905-1939)	13
I.1. INTRODUCCIÓN	13
I.2. HECHOS	14
I.3. TEMAS	17
I.3.1. Herencia paterna	17
I.3.2. Educación	19
I.3.2.1. Primer pilar de la filosofía aroniana de la historia	23
I.3.3. Maestros	27
1.3.3.1. Léon Brunschvicg	28
1.3.3.2. Alain	31
I.3.4. Convicciones políticas	34
1.3.4.1. Pacifismo	37
1.3.4.2. Socialismo	41
I.3.5. Compañeros de ruta	44
I.3.6. El despertar a la Historia: el viaje a Alemania	48
I.3.7. Obras	56
I.3.8. Antes del desastre	60
I.4. CONCLUSIÓN	61
II. EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA	63
II.1. INTRODUCCIÓN	63
II.2. KANT, KANTISMO Y NEOKANTISMO	66
II.2.1. La lectura directa de la obra de Kant	68
II.2.1.1. Encuentros	68
II.2.1.2. El pensamiento de Kant	69
II.2.1.3. Influencia de Kant en Aron	82
II.2.2. El regreso a Kant y el proyecto de la crítica de la razón histórica	83
II.2.3. El neokantismo en Francia	85

II.3. CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA	88
II.3.1. Presentación	88
II.3.2. Circunstancias	90
II.3.3. Pensadores	91
II.3.3.1. Crítica de la razón histórica: Wilhelm Dilthey (1833-1911)	97
II.3.3.2. Lógica de la historia y filosofía de los valores: Heinrich Rickert (1863-1936)	103
II.3.3.3. Filosofía de la vida y lógica de la historia: Georg Simmel (1858-1918)	109
II.3.3.4. Los límites de la objetividad histórica y filosofía de la elección: Max Weber (1864-1920)	113
II.3.4. Comparación de los sistemas	122
II.3.5. Balance	128
II.4. CONCLUSIÓN	131
III. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE RAYMOND ARON	133
III.1. INTRODUCCIÓN	133
III.2. CIRCUNSTANCIAS	134
III.3. LA DEFENSA DE TESIS	136
III.4. SÍNTESES DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE RAYMOND ARON	146
III.5. <i>LA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA</i>	148
III.6. CONCLUSIÓN	199
IV. ARON, MARX Y EL MARXISMO	201
IV.1. INTRODUCCIÓN	201
IV.2. ARON Y MARX	202
IV.3. ARON Y EL MARXISMO	203
IV.3.1. El dogmatismo de la unidad total de sentido: el modelo marxista	206
IV.3.2. Los principios filosóficos de la sistematización marxista del pasado	208
IV.3.3. La confusión entre la dialéctica racional y la dialéctica real	213

IV.4. PARA UNA FILOSOFÍA CRÍTICA DE LA UNIDAD HISTÓRICA: MODELO MARXISTA Y REFLEXIÓN CRÍTICA	215
IV.5. CONCLUSIÓN	236
Conclusiones generales	241
Bibliografía	253

L'homme est dans l'histoire;

l'homme est historique;

l'homme est une histoire

Raymond Aron

*Je me croirais le plus heureux des mortels
si je pouvais faire que les hommes puissent
se guérir de leurs préjugés. J'appelle ici
préjugés, non pas ce qui fait qu'on ignore
de certaines choses, mais ce qui fait
qu'on s'ignore soi-même*

Montesquieu

*J'ai mis tous mes soins à ne pas tourner
en dérision les actions des hommes,
à ne pas pleurer sur elles, à ne pas les
détester, mais à en acquérir une
connaissance vraie*

Spinoza

AGRADECIMIENTOS

Como todo logro en la vida, escribir una tesis es resultado de múltiples circunstancias y de la acción, positiva y negativa, de muchas personas. La cadena podría no tener fin y siempre se cometen injusticias y olvidos a la hora de agradecer a quienes influyeron en el autor para iniciar, perseverar y concluir esta tesis. Valgan las siguientes menciones para hacer justicia a los más importantes.

A mis padres, por la vida, por la dedicación indefectible y por la confianza a prueba de todo.

A José Luis, por enseñarme el valor del trabajo, la tenacidad como remedio al fatalismo y la convicción en el poder de las ideas.

A Sonia, sin cuya obcecación, entrega y esfuerzo no estaría aquí. No hay palabras para agradecer el acto más noble posible que es dedicar una buena parte de la vida a formar un ser y procurarle lo mejor. Mis éxitos son suyos.

A Lorena, porque los mejores rasgos de mi persona se los debo.

A Bárbara, por confiar en que al final habría un camino que nos encontraría. Mil gracias por el apoyo, la calidez y el reposo.

A El Colegio de México, no sólo por la formación recibida, sino por permitirme participar de esa noble y encomiable historia que dio inicio con La Casa de España en México y cuya razón de ser es el conocimiento y la formación más completa posible del individuo. A las autoridades del Centro de Estudios Internacionales, en especial a su directora, Ana Covarrubias, por su apoyo constante y decidido.

A mi directora de tesis, Isabelle Rousseau, por todo su apoyo, disposición y paciencia. En más de una ocasión pospuso sus compromisos para leer y comentar partes del texto. No desfalleció a pesar de las largas ausencias y me apoyó de manera inequívoca en todos los intentos por terminar la tesis. Su intervención fue decisiva para que este proceso concluyera y para que yo pudiera incursionar en nuevos caminos antes de lo previsto.

A mis lectores, Francisco Gil Villegas y Manuel Gil Antón, por sus comentarios valiosos y enriquecedores. Agradezco enormemente su disposición para emitir en menos tiempo de lo estipulado sus dictámenes. Espero continuar con cada uno el diálogo y el aprendizaje.

A mis profesores, porque me ayudaron a entender mejor el mundo, a empujar los límites de mis conocimientos, a explorar y a vivir más. El espacio no es suficiente para nombrarlos a todos, pero estén seguros de que llevo su ejemplo y dedicación conmigo. De manera especial, agradezco a Carlos Alba, Miguel Cortés, Irma Dávalos (q.e.p.d.), Laura Flamand, Arturo Gómez-Lamadrid, Richard Koch, Soledad Loaeza, Bernardo Mabire, Lorenzo Meyer, Reynaldo Ortega, Enrique Semo, Julia Sierra, Fernanda Somuano, Martha Elena Venier, Roberto Zavala y tantos otros.

A José Antonio Aguilar, por mostrarme cómo se vive la academia a plenitud, por ser ejemplo de ejercicio permanente y admirable de la inteligencia, allende las fronteras entre disciplinas.

A Gabriel de la Paz, por la amistad entretendida con paciencia a partir de conversaciones gratas, de afinidades descubiertas poco a poco y de una admiración sincera y creciente. Gracias por tu apoyo en momentos decisivos y por recordarme con tu ejemplo diario el valor del servicio público, la satisfacción del deber cumplido y la insoslayable necesidad de fundamentar la acción pública en conocimiento, técnica y visión del bien común.

A los amigos que en un momento u otro estuvieron ahí, para escucharme, apoyarme o simplemente recordarme lo valioso de la vida: Matt, Alfredo, Rodrigo, Alethia, Ángeles, Andrea, Omar, Julieta, Charlotte, Agathe, Baptiste, Frida, Silvia, Daniela.

A Raymond Aron, por la lección intelectual y vital inolvidable.

A S. Cecilia; sin ella y sin su inspiración habría perdido la batalla hace mucho tiempo.

INTRODUCCIÓN

Raymond Aron (1905-1983) fue uno de los intelectuales más destacados del siglo XX en el mundo. Poseedor de una claridad conceptual y una capacidad analítica inigualables, fue de las pocas mentes de su tiempo que lograron escapar al canto de las sirenas de los totalitarismos, ya fuera de corte fascista o comunista. En una época marcada por grandes cambios, por el derrumbe de certezas que parecían inamovibles, por el largo eclipse de la democracia y por grandes cataclismos –políticos, económicos y sociales–, haber privilegiado el análisis riguroso e imparcial y haber mantenido la medida intelectual y emocional frente a las grandes corrientes ideológicas que atravesaron el siglo XX, constituyó un acto heroico que exigió una combinación única de capacidades intelectuales y rasgos de personalidad, mismos que Aron reunía.

No obstante, a pesar de haber identificado la trampa subyacente a los totalitarismos desde muy temprano en el siglo –o tal vez precisamente por ello–, Aron fue una figura marginada y relativamente desconocida durante buena parte de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en Francia. Etiquetado como burgués reaccionario de derecha, tardó en ser admitido en el medio universitario, mientras que en la prensa se fue abriendo camino poco a poco, hasta conseguir en ambas actividades –profesor y periodista– un lugar muy destacado. Alcanzó notoriedad y reconocimiento primero fuera de su país, y no fue sino hacia el final de su vida (segunda mitad de la década de los setenta) que fue rehabilitado como figura mayor de la escena pública e intelectual francesa. Todavía hoy son más conocidos, y tal vez más apreciados entre el público en general, contemporáneos de Aron cuyas contribuciones resultaron menos significativas.¹

¹ Es el caso de Jean-Paul Sartre (1905-1980), quien nació en el mismo año que Aron y fue compañero suyo en la Escuela Normal Superior (ENS); fueron cercanos hasta 1947, cuando las diferencias sobre la naturaleza de la

En cualquier caso, Aron contribuyó de manera notable a diferentes campos del conocimiento –economía, historia, sociología, filosofía, relaciones internacionales–, no tanto mediante la construcción de un sistema general de pensamiento sino de un análisis y una crítica de las distintas facetas que componen la realidad. No por ello la vasta obra de Aron carece de unidad; todo lo contrario.

De la vasta obra que Aron produjo y de todas las etapas que recorrió su pensamiento, el interés de esta investigación se centra en los años de formación –primeros treinta y cinco de vida– y en las ideas y trabajos que Aron desarrolló en ellos. Tras una trayectoria académica e intelectual exitosa y brillante, Aron realizó un viaje decisivo a Alemania que le ayudó a descubrir su vocación vital e intelectual. A su regreso, escribió tres obras que sentaron las bases filosóficas y teóricas de todo su pensamiento.

Es precisamente ese núcleo de ideas, conceptos y definiciones el tema de estudio de esta tesis. El objetivo general del trabajo es rastrear, identificar, sopesar y dar cuenta de las influencias intelectuales más importantes que dieron forma al pensamiento filosófico-histórico de Aron. De lo que se trata es de averiguar qué autores influyeron más en el pensamiento filosófico e histórico de Aron; qué ideas rescató y recuperó este último de esas influencias y cómo se integraron en su propio pensamiento.

En el proyecto original de esta tesis, el tema a tratar eran los análisis que Aron elaboró a propósito de tres momentos importantes de la vida política francesa durante el siglo XX: el régimen de Vichy y su legado, la independencia de Argelia y la revuelta estudiantil de mayo

Unión Soviética y de los regímenes comunistas los separaron. En 2005, al celebrarse el centenario del nacimiento de ambos pensadores, el número de publicaciones dedicadas a Sartre superó en más de tres veces los escasos artículos y *dossiers* sobre Aron. La Biblioteca Nacional de Francia organizó una magna exposición sobre el autor de *La náusea*, mientras que Aron fue objeto de tímidos homenajes por parte de las autoridades culturales.

de 1968. El trabajo comprendería, desde luego, el estudio de las coincidencias y los desencuentros con otros intelectuales acerca de esos temas –en especial, con Camus y Sartre–.

Las primeras incursiones en la literatura especializada hicieron evidente la necesidad de estudiar primero las tres obras escritas en la década de los treinta, antes de adentrarse en los debates relativos a cada tema. La gran mayoría de los especialistas en la obra de Aron enfatizan la importancia de empaparse en la filosofía de la historia del intelectual francés para comprender mejor las distintas partes que conforman su obra. Así, nos dice Eric Werner, “no es posible hablar de la obra política de Raymond Aron sin evocar, al menos de manera sucinta, su trabajo filosófico. Es cierto que no hay posición política suya que no se baste a sí misma [...] lo que no impide que, una vez acomodadas en la lógica de una visión del mundo y de la historia, ganen profundidad y fuerza”.²

La riqueza de las ideas, la claridad de la exposición y la similitud con varias preocupaciones epistemológicas del autor de esta tesis provocaron un cambio de mira. En lugar de examinar los análisis que produjo Aron sobre tres momentos clave de la vida política francesa del siglo XX, se decidió concentrar la atención en el estudio del origen de la filosofía de la historia de Aron; en otras palabras, en indagar la formación de un pensamiento mediante la investigación de sus influencias más importantes y de la forma en la que éstas interactuaron con la personalidad de Aron y con el medio en el que recibió su educación.

Así, la tesis se ubica entre la historia de las ideas y la historia intelectual. De ahí que su organización sea poco ortodoxa. El primer capítulo se sitúa plenamente en el ámbito de la biografía intelectual. Su objetivo es considerar el pensamiento de Aron como un todo que se va desarrollando. Mediante una exposición cronológica de los hechos de la vida de Aron, el

² Eric Werner, *La pensée politique et morale de Raymond Aron*, Tesis, París, Instituto de Estudios Políticos, 1964, p. 10.

lector puede conocer el contexto histórico en el que se desarrollaron sus ideas, las influencias intelectuales que ayudaron a moldearlas, así como las relaciones estrechas entre vida y obra. El resto de la tesis se ubica más en la esfera de un estudio de historia de las ideas. El segundo capítulo expone las ideas y los conceptos que más influyeron en el pensamiento filosófico e histórico de Aron. El tercero da cuenta y sopesa los conceptos más importantes de su filosofía de la historia; trata de identificar en qué temas se distanció y en cuáles fue más allá de los sistemas de pensamiento que más influyeron en su construcción. Por último, el cuarto capítulo es un estudio crítico y aplicado de historia de las ideas pues recupera el análisis de Aron sobre el marxismo y el comunismo a la luz de su filosofía de la historia; la intención es verificar que haya usado aquella –y comprender cómo– para analizar una ideología política basada en una visión determinista de la historia.

La motivación central, entonces, es retratar los orígenes de un pensamiento original que se distinguió por su capacidad para desmontar las promesas ilusorias de nuevos regímenes; para mantener la lucidez en el análisis, apegado siempre y de manera irrestricta a los hechos y a sus consecuencias, no tanto a las intenciones de los actores; para controlar las pasiones y mantener la distancia necesaria para una mejor comprensión de la realidad; para superar los dos extremos en la búsqueda de conocimiento –el determinismo y el relativismo–; y para recuperar el valor de la dignidad humana y de la libertad del individuo en un tiempo en el que éste fue aplastado por el peso de las ideologías.

Si debiera justificarse la elección de un tema de filosofía para una tesis de administración pública, es preciso mencionar que Aron, en la línea de Weber, expuso argumentos muy convincentes a la hora de afirmar que ningún conocimiento relacionado a las ciencias sociales puede ignorar, por muy especializado que sea, las dimensiones históricas y

filosóficas de ese conocimiento. De ahí que estudiar el tema propuesto es preguntarse por los fundamentos del conocimiento propio a la ciencia política o a la administración pública. Además, si bien Aron nunca tuvo la intención de fundar una escuela que prolongara su pensamiento, lo cierto es que sus principios histórico-filosóficos constituyen un método de análisis fructífero tanto de decisiones de actores políticos, como de decisiones de política pública. No es casualidad que Aron fuera uno de los mejores analistas de política pública durante la segunda parte del siglo XX.

Quedan por aclarar algunas cuestiones de forma. Para la presentación del texto, así como para la organización del aparato crítico se decidieron utilizar las normas editoriales de la revista *Foro Internacional*, del Centro de Estudios Internacionales, semejante en muchos aspectos a las normas de estilo del Fondo de Cultura Económica y de la UNAM.

En su ya clásica obra *Cómo se hace una tesis*, Umberto Eco establece como sexta regla para las citas la siguiente:

cuando se estudia un autor extranjero, las citas deben ir en la lengua original. Esta regla es taxativa si se trata de obras literarias. [...] Si se trata de un autor cuyo estilo literario no analizáis pero en quien tiene cierto peso la expresión exacta del pensamiento con todos sus matices lingüísticos (por ejemplo, el comentario de los textos de un filósofo), bien está trabajar sobre el texto extranjero original, pero también es altamente aconsejable añadir entre paréntesis o en una nota la traducción, aparte de que ésta constituye también un ejercicio interpretativo por vuestra parte.³

Aron encaja a la perfección en lo escrito por Eco. Si bien el objetivo de este trabajo no es hacer análisis textual o filológico de sus obras, lo cierto es que el estilo de escritura de Aron, además de disfrutarse por su elegancia y control en los textos originales, es un rasgo adicional que lo distingue de otros pensadores contemporáneos (por nombrar a los más importantes, Sartre, Camus, Merleau-Ponty, Malraux). Sería muy interesante hacer un análisis

³ Umberto Eco, *Cómo se hace una tesis*, 4a. reimp., trad. Lucía Baranda y Alberto Clavería Ibáñez, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 165-166.

comparado de los estilos de escritura de varios intelectuales como una extensión de sus sistemas de pensamiento.

En aras de la máxima difusión del trabajo, y en atención al consejo de Eco, decidimos colocar en el texto principal de esta tesis la traducción (de elaboración propia, salvo que se indique lo contrario) de las citas cuyo original esté en francés, inglés, alemán e italiano. Las referencias a las traducciones al español disponibles de las obras de Aron son escasas ya que, por el argumento ya citado de Eco, el estudio de su pensamiento y obra se apoyó por entero en los originales franceses o en inglés.

Como es costumbre en estos casos, queda asentado que los errores, omisiones y extravagancias en la redacción son entera responsabilidad mía, mientras que los aciertos y virtudes del trabajo –de existir– le pertenecen a los que de una u otra manera colaboraron en la consecución de esta investigación.

I. ESBOZO BIOGRÁFICO-INTELLECTUAL DE RAYMOND ARON (1905-1939)

I.1. INTRODUCCIÓN

Raymond Aron escribió en 1938: “Dotado de ciertas aptitudes, miembro de una sociedad, estoy encerrado en un yo marcado por todos los accidentes de mi herencia y de mi medio”.¹ No es posible entonces comprender los orígenes y el contenido de la filosofía aroniana de la historia sin estudiar las condiciones en las que se generó. En Aron, vida y obra son indisociables: la última fue resultado de una búsqueda vital, mientras que la primera –con todos sus acontecimientos– se volvió eje articulador y razón de ser de la creación intelectual. Así, el objetivo de este capítulo es retratar la manera en que un hombre, marcado por su configuración genética, interactuó con el azar, con los incontables accidentes de la comunidad en la que vivió y con la pléyade de personalidades e inteligencias que conoció. Detallaremos el contenido y la relevancia del legado recibido (social e intelectual); identificaremos las disposiciones naturales de su carácter, describiremos la sociedad en la que se desarrollaron, catalogaremos las circunstancias que las moldearon y discutiremos el peso que cada una tuvo. Todo, para hacer más inteligibles las ideas y comprender el proceso por el que la historicidad del hombre yace en el centro del pensamiento aroniano.

El capítulo está dividido en dos grandes apartados: “Hechos” y “Temas”. En el primero se da cuenta en orden cronológico de los acontecimientos más importantes de los primeros treinta y cinco años de vida de Aron; en el segundo, se analizan las categorías primordiales de ese recorrido vital: familia, educación (intelectual y política), amistades y combates (políticos y sociales).

¹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*, nueva edición revisada y anotada por Sylvie Mesure, París, Gallimard, 1986 [1938], p. 379.

I.2. HECHOS

Raymond Claude Ferdinand Aron nació el 14 de marzo de 1905 en París,² Francia, en el seno de una familia judía de clase media alta. Tercer hijo de Gustave (1870-1935) y Suzanne (1877-1940) Aron, Raymond tuvo dos hermanos: Adrien (1902-1969) y Robert (1903-1978). Entre sus antepasados encontramos un médico de nombre Cerf, quien en 1744 le salvó la vida al rey Luis XV. Por su parte, Mélanie Isidor, hermana de su bisabuela paterna, se casó con Moïse Durkheim, padre de Émile Durkheim (1858-1917), estableciéndose un parentesco que se prolongaría en Marcel Mauss (1872-1950), destacado sociólogo también, sobrino del autor de *El suicidio* y primo lejano de Raymond.³ Podría decirse, entre anécdota y observación sociológica, que buena parte de los debates entre las dos tradiciones más importantes de la sociología francesa de la primera mitad del siglo XX quedó en familia.

Gracias a la herencia de los abuelos paternos (dedicados a la industria textil), la vida familiar de Raymond Aron durante sus primeros años fue holgada en lo económico e ideal para el ejercicio y florecimiento de una inteligencia prodigiosa. Sus primeros conocimientos le fueron impartidos por profesores particulares. En 1913 ingresó a la clase de octavo grado en el Liceo Hoche, en Versalles.⁴ Tras obtener su *baccalauréat* (diploma de bachillerato), Aron decidió presentarse al concurso para ingresar a la Escuela Normal Superior (ENS).⁵ Para

² Mil novecientos cinco fue un año de grandes cambios y el punto de inflexión de numerosos procesos históricos en ámbitos tan diversos como la política internacional, las ideas y las artes. Varios protagonistas de la vida intelectual francesa y europea hicieron su entrada en ese año o muy próximo a él: Karl Popper nació en 1902; Marguerite Yourcenar en 1903; Henri-Irenée Marrou en 1904; Jean-Paul Sartre, Paul Nizan, Emmanuel Mounier y Arthur Koestler en 1905; Hanna Arendt en 1906 y Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty en 1908.

³ Gustave Aron incluso dedicaría su libro *L'enseignement du droit et la formation du citoyen* (1920) a Émile Durkheim, con quien se mantenía en contacto.

⁴ El octavo grado corresponde a tercer año de primaria en nuestro sistema educativo. Era común entre las familias acomodadas contratar maestros que se hicieran cargo de la educación de los niños (aprender a leer y a escribir) durante dos o tres años, para después inscribirlos a la escuela en segundo o tercer año.

⁵ Institución de élite fundada durante la Revolución para formar a los profesores que enseñarían ciencias y artes en los liceos de todo el país. Por ella han desfilado muchas de las mentes más brillantes de Francia, protagonistas de la vida cultural y, a veces, política: Émile Durkheim, Alain, Henri Bergson, Jean-Paul Sartre, Marc Bloch,

prepararse, entró a la *khâgne* del Liceo Condorcet en octubre de 1922.⁶ Casi dos años después, en junio de 1924, Raymond Aron, Jean-Paul Sartre y Paul Nizan, entre otros, consiguieron su admisión en la prestigiosa institución. De los veintiocho estudiantes que formaban la sección literaria de esa generación, seis escogieron la filosofía como disciplina de estudio: los *petits camarades* (así se llamaban Sartre, Nizan y Aron entre ellos), Daniel Lagache y Georges Canguilhem (el otro estudiante falleció antes de que comenzaran las clases).

Tras los dos primeros años de cursos, Aron obtuvo los cuatro certificados de la licenciatura; al concluir el tercero, recibió un DES (Diploma de Estudios Superiores, equivalente a una maestría). Su trabajo final versó sobre Kant. Durante el cuarto año (1927-1928) se preparó para la agregación,⁷ estudiando a fondo la filosofía de Aristóteles, Comte y Rousseau. Quedó en primer lugar, seguido por Emmanuel Mounier, de la Sorbona, convirtiéndose en el “cacique” de su generación, nombre que se le daba precisamente al primer lugar del concurso.

Entre octubre de 1928 y marzo de 1930, Aron cumplió con su servicio militar. Al finalizarlo, decidió hacer un doctorado y contempló como tema de tesis una epistemología de la biología y una reflexión sobre el papel del individuo en las ciencias naturales.

Lucien Febvre, Paul Nizan, Michel Foucault, Léon Blum, Aimé Césaire, Louis Althusser, Jaques Derrida, Alain Touraine, Pierre Bourdieu, Simone Weil, Regis Debray, Georges Pompidou, Laurent Fabius y muchos más.

⁶ En Francia, los alumnos que desean ingresar a alguna de las llamadas “grandes escuelas” (instituciones educativas de élite) deben inscribirse a una “clase preparatoria”, con el fin de recibir una preparación *ad hoc* para los exámenes de admisión. Para el caso de la ENS, el primer año de esa enseñanza especial se llama *hypokhâgne*, mientras que el segundo se denomina *khâgne*. En general, a los alumnos les toma tres años de estudio antes de conseguir su admisión a la ENS.

⁷ Examen de habilitación para poder enseñar en alguno de los liceos del país, que consistía de pruebas orales y escritas de gran dificultad.

En marzo de 1930, a instancias del Servicio de obras francesas en el extranjero, perteneciente al Ministerio de Asuntos Exteriores,⁸ Aron partió a la Universidad de Colonia para ocupar el puesto de lector de francés en el departamento de lenguas romances. Ahí permaneció dieciocho meses, tiempo que transcurrió entre la preparación de cursos, las conferencias, el trabajo filosófico, las lecturas personales, el tenis y los encuentros con otros asistentes. Terminada su estancia, se le ofreció un puesto de pensionario en el Instituto Francés de Berlín,⁹ donde permaneció entre el otoño de 1931 y el verano de 1933; a finales del mismo regresó a Francia.¹⁰

De octubre de ese año a septiembre de 1934 fue profesor de filosofía en el liceo del Havre; sería la única vez que daría clases en un liceo. Fue un periodo de trabajo muy intenso. En octubre de 1934 regresó a París y entró a trabajar como secretario general del Centro de Documentación Social de la ENS,¹¹ donde se ocupó de tareas administrativas y de organizar conferencias hasta el inicio de la guerra.¹² Entre 1933 y 1937, Aron escribió tres obras que dan

⁸ Toda su vida, la Historia le hará guiños a Aron; éste es uno de ellos: el Servicio estaba dirigido por un tal Jean Marx, quien le abrió al filósofo la posibilidad de viajar a Alemania y, con ello, de encontrar su vocación y destino. Aron fue el lector más avezado en Francia del pensador alemán.

⁹ El Instituto recibía cada año a una docena de doctorandos. No era necesario seguir algún curso en particular; la intención era proporcionar un marco ideal de trabajo para la investigación a un puñado de espíritus interesados en la cultura alemana.

¹⁰ Lo acompañaba Suzanne Gauchon, estudiante de letras clásicas en la Sorbona, de quien se enamoró durante las *décades* de Pontigny (reuniones celebradas en verano con la élite intelectual y mundana de Europa sobre un tema de reflexión común) de 1932. El 5 de septiembre de 1933, Raymond y Suzanne contrajeron matrimonio; el 9 de noviembre de 1934 nació su primera hija, Dominique, destacada socióloga también cuyas investigaciones versan sobre ciudadanía, integración e inmigración. De 2001 a 2010 fue miembro del Consejo Constitucional francés. Fuera de su país se pierde de vista su parentesco por usar su nombre de casada, Dominique Schnapper. Sus obras más importantes son: *Juifs et Israélites* (1980), *L'Europe des immigrés. Essai sur les politiques d'immigration* (1992), *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation* (1994), *Qu'est-ce que la citoyenneté?* (2000), *Qu'est-ce que l'intégration?* (2007).

¹¹ Fundado y dirigido por Célestin Bouglé, el Centro se creó con la idea de dar a los *normaliens* un espacio donde encontrarán literatura sobre los acontecimientos contemporáneos y la diplomacia.

¹² Fue ahí donde entró en contacto con varios miembros de la escuela de Frankfurt, en cuya revista, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, publicó numerosas reseñas. Para una relación exhaustiva de las mismas, véase Robert Colquhoun, *Raymond Aron*, vol. 1, *The Philosopher in History: 1905-1955*, Londres, SAGE, 1986, pp. 501-505.

unidad a la primera parte de su vida y son la fuente de donde emana el resto de su trabajo (véase el apartado I.3.7).

En marzo de 1938 obtuvo su doctorado por la Sorbona. Durante ese año académico (1937-1938) sustituyó al profesor Max Bonnafous en la Universidad de Burdeos. Animado por el grado recién alcanzado, Aron presentó candidaturas en varias universidades; el 16 de agosto de 1939, la Universidad de Toulouse lo designó maestro de conferencias en filosofía social. El nombramiento era válido a partir del 1 de octubre pero nunca lo asumió porque fue movilizado a principios de septiembre y asignado a un puesto de observación meteorológica en la frontera con Bélgica. La Segunda Guerra Mundial había comenzado y, con ella, una nueva etapa para Aron en la que relegaría la investigación filosófica para comprometerse con su tiempo y su historia. Pasarían dieciséis años antes de que regresara a la universidad.

I.3. TEMAS

En esta sección se estudian en apartados independientes los grandes temas y las experiencias fundamentales que marcaron los años de formación de Aron. En su conjunto, dan cuenta de las decisiones y del rumbo que el filósofo francés tomó en esa etapa de su vida. Asimismo, explican algunos rasgos de su personalidad y de su obra.

I.3.1. Herencia paterna

Gustave Aron, padre de Raymond, nació en Rambervilliers en 1870. Muy joven, decidió abandonar el negocio familiar (comercio de textiles) y emprender estudios superiores. Alumno sobresaliente en la Facultad de Derecho de París, la agregación (véase nota 7) supuso un “revés” para él (quedó segundo en el examen y sólo se empleaba al del primer lugar), tras lo cual se desplazó a la Facultad de Derecho de Caen. Abandonó el intento de ser el mejor en la prueba referida y pasó el resto de su vida en la docencia, generalmente en puestos inferiores a

los que le parecían destinados (nunca fue profesor titular); “un fracaso en relación a sus ambiciones, a sus méritos. Podría haber entrado en la magistratura”.¹³ Al cabo de varios años de vida apacible como maestro, muy alejado de sus primeros proyectos y ambiciones intelectuales, Gustave salió severamente perjudicado de la catástrofe bursátil de 1929. Tras un primer ataque al corazón en la Navidad de 1933, murió de una crisis cardiaca en enero de 1935.

No debe subestimarse la importancia que tuvo el fracaso profesional de Gustave en la vida de su hijo menor: la degradación de un padre con una inteligencia tan fina, de un espíritu tan abierto, pesó en el destino de Raymond y explica algunos de sus rasgos y actitudes. La ruina de su familia también lo marcó por mucho tiempo, menos por la fortuna desvanecida que por la humillación del padre, que acabó por matarlo: “Poco a poco, a medida que la edad me permitió entenderlo no más como un padre todopoderoso, sino como un padre humillado, me sentí depositario de sus esperanzas de juventud, encargado de procurarle una suerte de revancha; mis éxitos borrarían sus decepciones”.¹⁴ En efecto, Aron vivió todos sus reconocimientos y éxitos a través del prisma de Gustave, como si tuviera que cubrir una deuda con él. Así, por ejemplo, “candidato a la Escuela Normal, después a la agregación, llevaba en mí las esperanzas y el desquite de mi padre”.¹⁵ Gustave se volvió una suerte de espectro que fustigó a su hijo para no abandonarse a la facilidad o a la desesperación; se convirtió en una reserva de fuerzas e impulso:

cada vez que tuve la conciencia o el miedo de frustrar mi existencia, de no realizar aquello de lo que era capaz, pensaba en mi padre, como si la vida le infligiera una nueva derrota; como él, el hijo que debía reparar las injusticias, aquél al que le había confiado su mensaje también optaba, con menos excusas, por la facilidad o el fracaso a

¹³ Raymond Aron, *Mémoires*, París, Julliard, 1983, p. 13.

¹⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵ *Ibid.*, p. 16.

causa de los mismos defectos de carácter. Con menos excusas, repito, porque él había sido feliz durante mucho tiempo a pesar del fracaso, mientras que yo no podía ser feliz en el fracaso.¹⁶

De igual manera, el ritmo casi frenético con el que Aron desempeñó sus diversas actividades (profesor, periodista, analista, escritor) se explica en buena medida por esa necesidad de resarcir al padre. En una reseña de un libro suyo aparecida en *Le Monde*, un crítico se preguntaba “¿qué hace correr de esa manera a Aron?”, refiriéndose a lo prolífico de su producción. El filósofo le respondería años más tarde: “Lo que me hizo correr en otro tiempo fue la misión que la desgracia de mi padre me había dejado como herencia”.¹⁷ Al cabo de casi cuarenta años de la muerte de Gustave, Aron cargaba aún el peso de esa herencia-deuda. En abril de 1972, las últimas palabras de su alocución al recibir el doctorado *honoris causa* por la Universidad de Jerusalén fueron: “Cada uno de nosotros compara eso que llamamos éxito no tanto con las propias ambiciones de juventud –siempre frustradas– sino con los anhelos que los padres abrigan para uno. Que el Colegio de Francia me haya recibido habría colmado, estoy seguro, los deseos de mi padre. El homenaje de la Universidad de Jerusalén no lo habría conmovido menos”.¹⁸

I.3.2. Educación

Desde sus primeros años en la escuela, Aron mostró gran aptitud para el trabajo, facilidad enorme para asimilar conocimientos y talento notorio para la argumentación.¹⁹ Aunque destacó y recibió premios por sus conocimientos en latín, griego, historia y matemáticas, no sentía una atracción auténtica por esas disciplinas. La política, en cambio, despertó su pasión

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 733.

¹⁸ “Discurso de entrega del doctorado *honoris causa* por la Universidad hebrea de Jerusalén, abril de 1972”, en Raymond Aron, *Essais sur la condition juive contemporaine*, ed. Perrine Simon-Nahum, París, Tallandier, 2007 [1989], p. 243.

¹⁹ Los amigos de la familia le apodaron “el abogado” por esa cualidad (Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 19).

desde muy joven.²⁰ Además, en casa de los Aron se discutía abierta e intensamente sobre cualquier tema, en un ambiente más que propicio para desarrollar capacidad y precisión en el análisis junto con profundidad en la reflexión, cualidades distintivas de la obra aroniana.

A lo largo de siete años, de 1914 a 1921, Aron se forjó una disciplina de trabajo, ejercitó y fortaleció sus capacidades intelectuales y cultivó su inclinación por la política y la literatura (Proust, Racine, Corneille, Dumas, Tolstoi), sin que su interés primario fueran las manifestaciones culturales (pintura, música, viajes, conciertos) o la política: “en general, hacia los quince años yo era un primer lugar en una clase (en un liceo de nivel inferior a los de París), con menos cultura extraescolar que los futuros normalistas. Me di cuenta de mi atraso y de mis lagunas cuando entré a la *khâgne* del [Liceo] Condorcet”.²¹

Todo cambió drásticamente durante el año escolar 1921-1922, último que cursaba en el liceo. El descubrimiento de la filosofía reveló a Aron su verdadera vocación. Bastaron algunas sesiones dedicadas al pensamiento de Platón, Descartes y Kant, entre otros, para marcar profundamente su espíritu; había descubierto el mundo de la abstracción y la reflexión en su forma más pura. Él mismo reconoció la importancia de este hecho: “Desde hace mucho tiempo he reconstruido mi biografía intelectual así: antes de la clase de filosofía, la oscuridad; después de ella, la luz”.²² Ese curso de filosofía tuvo un valor único e incomparable porque le enseñó que se puede pensar sobre la existencia y no sólo padecerla, enriquecerla con la reflexión y sostener un diálogo con los grandes espíritus. Más que a pensar, la filosofía le enseñó a aprender.

²⁰ Sin embargo, no fue hasta 1931 cuando pasó de tema de conversación a objeto de estudio.

²¹ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 17.

²² *Ibid.*, p. 19.

En los dos años que estuvo en la *khâgne*, Aron tomó cursos de retórica, latín, griego, filosofía, historia y alemán (idioma que estudió desde el liceo; aprendería inglés durante su exilio en Londres). Los profesores insistían mucho en la expresión escrita (estilo y retórica). El resultado de esa labor fue un modo de expresión característico de Aron y de muchas otras generaciones de literatos y pensadores franceses, que Jean-François Sirinelli caracteriza de la siguiente manera: “una prosa profusa pero dominada que lleva el pensamiento con disciplina; una escritura que, sin importar el tema, se reconoce por la claridad de su lógica, la organización de sus párrafos y la precisión de sus articulaciones”.²³

¿Qué balance hizo Aron de esa experiencia? “De mis años de estudios, los dos de la *khâgne* me dejaron el mejor recuerdo; no fueron los más agradables, pero sí los más enriquecedores. Quizá el adjetivo no es exacto: se trata más de aprender que de enriquecer”.²⁴

En la ENS, la elección de la filosofía como disciplina de estudio estableció un vínculo muy importante entre Aron, Sartre y Nizan, quienes durante los tres primeros años desarrollaron intereses compartidos en el trabajo (cursos, conferencias, sesiones de estudio) y en el esparcimiento (cine, debates, paseos). Vistos el talento y la capacidad de cada uno, ese aprendizaje “dialéctico” o peripatético probablemente fue más fructífero que los cursos a los que asistían.

Lo mismo era cierto para el resto de la institución: el medio, el clima y la temperatura intelectuales bastaban. La educación que más contaba era la que una clase se daba a sí misma, combinada con la formación que cada uno adquiría mediante la lectura y la escritura. Pierre

²³ Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, París, Hachette, 1999 [Fayard, 1995], p. 38.

²⁴ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 29.

Bertaux, alumno de la generación de 1926, ha dado una de las mejores descripciones del sistema tan peculiar de la ENS:

El principio era simple y eficaz. De entre todos los liceos de Francia y de Navarra, se seleccionaba cada año con gran rigor una treintena de jóvenes a los que se les asignaba un viejo edificio detrás del Panteón. Ahí se les ponía a fermentar juntos en octubre, el tiempo de la vendimia, cuando el viticultor lleva el mosto a hervir en las cubas de la bodega. Se les confiaba una biblioteca de cuatrocientos mil volúmenes y se guiaban un poco sus primeros pasos. En cuanto a lo demás, se les abandonaba a sí mismos; la “fricción de cerebros” hacía su trabajo.²⁵

La inteligencia de Raymond Aron no podía menos que sentirse muy atraída por esa atmósfera intelectual:²⁶ “Mi primera impresión en la rue d’Ulm [la calle de la ENS] fue, lo confieso a riesgo de parecer ridículo, de admiración. Aun hoy, si me preguntaran por qué, respondería con toda sinceridad e ingenuidad: nunca he encontrado tantos hombres inteligentes reunidos en tan pocos metros cuadrados”.²⁷

Tras su éxito en la agregación, Aron sufrió la crisis vocacional más fuerte de su vida. Dudaba de todo, en especial de su aptitud para crear y escribir algo importante. Consideraba que la única cosa que había aprendido en sus seis años de estudio después del bachillerato era la capacidad para aprender. De su estancia en la ENS hacía un balance más bien negativo: su formación no lo había preparado para entender el mundo; no sabía prácticamente nada de él, de la realidad social, de los grandes debates del momento. Había estudiado a Platón, Aristóteles, Descartes y algunos filósofos modernos, pero ni una sola línea de Hegel, Marx,

²⁵ Pierre Bertaux, “Amitiés normaliennes”, *Commentaire*, 28-29 (1985), p. 14.

²⁶ Para el resto de sus camaradas, salvo Nizan, la experiencia fue similar. Este inmejorable ambiente de ebullición y efervescencia intelectuales representó “el comienzo de la independencia” y “cuatro años de felicidad”. Cf. Paul Nizan, *Aden Arabie*, prefacio de Jean-Paul Sartre, París, Maspero, 1960, p. 26. La cita es de Sartre.

²⁷ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 31.

los neokantianos, Weber o Tocqueville. “[La formación] que recibí durante cuatro años en la Escuela Normal me preparaba para ser profesor de filosofía en algún liceo; nada más”.²⁸

I.3.2.1. Primer pilar de la filosofía aroniana de la historia

Para los fines de esta tesis, es imprescindible detenerse en los dos últimos años que pasó Aron en la ENS; en ellos entró en contacto con los pensadores cuyas ideas formarían una de las dos columnas que sostienen su filosofía de la historia. En primer lugar, el más importante, Kant. La trascendencia de esta influencia es indiscutible: “Aunque un conocimiento insuficiente de Hume haya limitado mi comprensión de las tres *Críticas*, había absorbido un elemento precioso de la filosofía alemana, *tal vez el más valioso*. Nunca olvidé el imperativo categórico, esencia de la moral, ni la religión dentro de los límites de la razón”.²⁹

Durante todo un año (1926-1927), Aron leyó todas las obras del filósofo alemán, tras lo cual redactó una tesis cuyo título es *La noción de lo intemporal en la filosofía de Kant: Yo inteligible y libertad*.³⁰ El escrito, de noventa cuartillas, está dividido en seis capítulos más introducción y conclusión.³¹ Además de evidenciar un “enciclopedismo metódico y una capacidad de trabajo de largo aliento que prefiguran la trayectoria doctoral de los años treinta”,³² el texto nos muestra claramente la temprana preocupación de Aron por el tema de la libertad. Prueba de ello es el epígrafe que abre la tesis: “La libertad no es divisible. El hombre

²⁸ Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, París, Fallois, 2004 [Julliard, 1981], p. 25.

²⁹ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 67 (cursivas nuestras).

³⁰ *La notion d'intemporel dans la philosophie de Kant. Moi intelligible et liberté*. El texto de la tesis estuvo perdido durante muchos años –Aron lo había prestado sucesivamente a Nizan y a Sartre–. Pocos meses antes del deceso de Aron, la viuda de Albert Lautman –normalista y filósofo de las matemáticas muerto en la Segunda Guerra Mundial– encontró la copia entre sus papeles.

³¹ Los nombres de los capítulos son: “La formación del problema de la libertad”, “La libertad en la *Crítica de la razón pura*”, “Intemporal y eterno”, “Autonomía y Yo inteligible”, “Libertad original y libertad actual” y “Lo intemporal en el pensamiento religioso”.

³² Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron...*, *op. cit.*, p. 46.

o es completamente libre o no lo es en lo absoluto”;³³ así como el comentario escrito posteriormente por Aron sobre su contenido: “Tema que contenía a la vez la elección del carácter inteligible y la conversión –posible en todo momento– que da a la persona la libertad de redimirse o, mejor aún, de transfigurar de un solo golpe la existencia vivida anteriormente. La muerte elimina la libertad e inmoviliza la existencia en destino, en adelante realizado”.³⁴

En el capítulo II estudiaremos con mucha mayor atención la influencia de Kant en Aron; baste por el momento indicar sus rasgos más importantes: una vacuna contra cualquier filosofía dogmática de la historia (en especial la marxista) y contra todo relativismo (como el de Spengler) o nihilismo extremos (Nietzsche); una concepción particular de la naturaleza humana; la importancia de respetar la dignidad del hombre y, por lo tanto, la imposibilidad de sacrificarla en nombre de cualquier causa o ideal por muy noble que sea (comunismo, progreso, democracia); el método de la crítica (en sentido kantiano) para no olvidar los límites del conocimiento histórico ni su alcance; el valor supremo de la libertad, además del choque entre ésta y los condicionantes del mundo exterior, del reino de la necesidad; finalmente, la confianza –muy atenuada, es cierto– en la razón como recurso último que permitirá al hombre realizarse como tal. Así, apoyándose en las ideas de Kant, e incluso antes del viaje decisivo a Alemania, vemos cómo el pensamiento de Aron comienza a gravitar en torno al carácter trágico y ambivalente de la libertad en la historia.

El segundo grupo de pensadores importantes lo forman Aristóteles, Auguste Comte y Jean-Jacques Rousseau, cuyas obras Aron leyó casi en su totalidad para preparar la agregación, además de escribir una disertación sobre cada uno. Sería un error no reconocer la

³³ “Der Mensch ist entweder ganz oder gar nicht frei”, citado por Robert Colquhoun, *Raymond Aron, op. cit.*, p. 30.

³⁴ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, 1983, p. 36.

importancia del hecho, pues esos autores influyeron sin duda en el pensamiento del *normalien*. Cuando este último postula la prudencia y la moderación como guías de la acción política, lo hace en buena medida por influencia de Aristóteles.³⁵ Por otra parte, empleó el pensamiento histórico de Comte para criticar los abusos de las filosofías de la historia “tradicionales”.³⁶ Asimismo, las ideas del fundador del positivismo sobre la causalidad y la manera en la que se pueden deducir leyes a partir de la observación de los fenómenos sociales, junto con la afirmación de la primacía de lo social sobre lo político, fueron referentes contra los que Aron definiría sus propios argumentos.³⁷ Por último, Rousseau tuvo una influencia inmensa en el pensamiento de Kant (por tanto, de Aron) al enseñarle el valor de la dignidad humana; la supremacía de la moral sobre la filosofía; la de la acción sobre la contemplación; la de la razón práctica sobre la razón teórica; la dimensión real de la tensión entre ciencia, naturaleza y libertad, y la idea de que la preponderancia de la moral entraña el valor igual de todos los hombres.³⁸ Como veremos en el capítulo II, Aron adoptó la gran mayoría de esas ideas y convicciones.

³⁵ Sobre este punto, véase Philippe Raynaud, “Raymond Aron et le jugement politique. Entre Aristote et Kant”, en Christian Bachelier y Élisabeth Dutartre (eds.), *Raymond Aron et la liberté politique*, París, Éditions de Fallois, 2002, pp. 123-131; así como el sugestivo análisis de Daniel J. Mahoney en el apéndice “Excursus on Aron’s Political Science, Aristotle’s Politics and the Question of the Best Regime”, en *The Liberal Political Science of Raymond Aron: A Critical Introduction*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1992, pp. 137-147.

³⁶ “Las doctrinas de Hegel y de Comte representan el modelo de lo que entendemos por filosofía de la historia”. (Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l’histoire: essai sur les limites de l’objectivité historique*, *op. cit.*, p. 356).

³⁷ Cf. *ibid.*, pp. 136, 195, 250, 289, 294, 313, 356-358, 391. Aron también “dialogó” de manera importante con Comte sobre la naturaleza y desarrollo de la sociedad industrial; véase Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, 1983, pp. 290, 292, 352, 393-395, 405, 413, 468, 469, 494, 662, 738.

³⁸ Kant llamaba a Rousseau “el Newton del mundo moral”: “Rousseau descubrió por vez primera entre la variedad de las formas humanas admitidas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta por virtud de la cual queda justificada la providencia, a tono con sus observaciones”. (Citado por Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 2003 [1948], pp. 18 y 108-115). Kant escribió buena parte de sus opiniones sobre Rousseau en los márgenes de su ejemplar de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764). Véase también Pierre Hassner, “Immanuel Kant”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, 3a ed., Chicago, The University of Chicago Press, pp. 581-621.

Podría pensarse que la influencia de esos autores era inevitable pues fueron los que Aron estudió para sus pruebas. Sin embargo, la trayectoria intelectual de sus compañeros de curso, en especial de Sartre y Nizan, resalta el valor de su elección. Había otros caminos que podía escoger, en especial el de la metafísica. El gran talento de Aron para entender, asimilar y explicar de manera sencilla conceptos y argumentos muy abstractos, hacían de él un candidato ideal para dedicarse a esa disciplina: “Por su temperamento prefería la alta abstracción y la metafísica”.³⁹ En el primer año en la ENS, Aron escribió un ensayo sobre el argumento ontológico en san Anselmo y Kant;⁴⁰ el texto mereció que Brunschvicg,⁴¹ impresionado tras calificarlo, fuera con el director de la Escuela para decirle que su autor era un estudiante con verdadero talento para la filosofía.

En el último año, por su parte, leyó un trabajo sobre la metafísica de Aristóteles ante Léon Robin, especialista en filosofía griega, y ante un filósofo estadounidense quien, al término de la lectura, le comentó a Robin que Aron era un metafísico innato y que debía dedicarse a ese campo. Si Aron no siguió ese camino, se debió seguramente al neokantismo científicista dominante en el ámbito universitario; construir un sistema filosófico parecía tarea imposible pues hacía tiempo que la metafísica estaba desacreditada y el renacimiento que experimentarían gracias a Heidegger aún no se producía.⁴²

³⁹ Robert Colquhoun, *Raymond Aron, op. cit.*, p. 31.

⁴⁰ San Anselmo de Canterbury (1033-1109) fue un destacado filósofo y teólogo cristiano. Su fama se debe sobre todo a su célebre “argumento ontológico” –el nombre le fue dado por Kant– para demostrar la existencia de Dios, que desarrolla en el capítulo segundo del *Proslogion*. San Anselmo define a Dios como “aquello en comparación a lo cual no puede pensarse nada más grande”. La formulación fue objeto de debate en los siglos siguientes, desde Gaunilo de Marmoutiers hasta Kurt Gödel, pasando por santo Tomás de Aquino, René Descartes, Gottfried Leibniz, Hume y Kant. Este último lo criticó por utilizar la falsa premisa de que la existencia es un predicado. Cualquier demostración de la existencia de algo, incluyendo Dios, que se base en afirmar (predicar) una propiedad –en este caso, la existencia– de ese algo, es falaz; la definición de algo no implica su existencia. Para mayores detalles, véase Thomas Williams, “Saint Anselm”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, primavera de 2011, disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/anselm/>

⁴¹ Léon Brunschvicg, uno de los grandes maestros de Aron. Véase el apartado 1.3.3.1 para mayores detalles.

⁴² Robert Colquhoun, *Raymond Aron, op. cit.*, pp. 48-49.

I.3.3. Maestros

Joachim Stark identifica cinco grandes corrientes de pensamiento en Francia a finales de los años veinte del siglo XX: el pacifismo de Alain, el neokantismo de Brunschvicg, el marxismo, un cierto tipo de existencialismo prematuro encarnado en el crítico literario Ramón Fernández y el republicanismo liberal de la Unión por la Verdad, de Paul Desjardins.⁴³ Agreguemos las ideas de Henri Bergson, Charles Maurras y la *Acción Francesa*, y tendremos un cuadro bastante acabado de los sistemas filosóficos y políticos de la época.

Algunos de ellos dominaban más que otros en el ámbito universitario: “Para inspirarnos en un maestro, para refutarlo o para prolongar su obra, sólo podíamos elegir entre Léon Brunschvicg, Alain y Bergson (este último retirado ya de la enseñanza)”.⁴⁴ De los tres, Alain y Brunschvicg fueron quienes mayor influencia ejercieron en Aron. Aunque ambos moldearon sus ideas políticas y filosóficas, Alain fue especialmente importante en lo político, mientras que Brunschvicg lo era en lo filosófico. Analicemos con cierto detalle sus ideas y la manera en que Aron las integró a su pensamiento.⁴⁵

⁴³ Joachim Stark, “La logique souterraine de la vie en commun. Les grands thèmes de la sociologie de Raymond Aron”, en Christian Bachelier y Élisabeth Dutartre (eds.), *Raymond Aron et la liberté politique*, op. cit., p. 169.

⁴⁴ Raymond Aron, *Mémoires*, París, Julliard, 1983, p. 38.

⁴⁵ Por supuesto, Aron se ocupó del pensamiento de los otros autores mencionados. Por ejemplo, para su opinión sobre Bergson, véase “Hommage à Bergson”, emisión radiofónica transmitida por la BBC, 14 de enero de 1941, publicada en Jean-Louis Crémieux-Brilhac (ed.), *Les voix de la liberté: ici Londres, 1940-1944*, tomo 1, París, La Documentation Française, 1975, p. 175, ahora en Raymond Aron, *Essais sur la condition juive contemporaine*, op. cit., pp. 21-24; “Réflexions sur la philosophie bergsonienne”, *La France Libre*, vol. 2, núm. 7, mayo de 1941, ahora en *Commentaire*, 28-29 (1985), pp. 351-358. Las opiniones de Aron sobre Charles Maurras se encuentran en Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*, París, Fallois, 1997, pp. 26-31.

1.3.3.1. Léon Brunschvicg

Léon Brunschvicg (1869-1944), el “mandarín de los mandarines” de la Sorbona,⁴⁶ fue el profesor que más impresionó al joven normalista. Como este último, también se educó en el Liceo Condorcet y después ingresó a la ENS (1888-1891). En 1893, junto con Élie Halévy,⁴⁷ fundó la *Revista de metafísica y moral* (*Revue de métaphysique et de morale*), publicación filosófica de cierta importancia en Francia durante la primera mitad del siglo XX en la que aparecieron varios artículos de Aron. En 1909 fue nombrado *maître de conférences*⁴⁸ en la Sorbona y, a partir de 1927, impartió el curso de historia de la filosofía moderna. Presidió el jurado del examen doctoral de Aron en 1938. La última vez que éste lo vio fue en 1940, antes de partir a Londres para unirse a la Resistencia. Brunschvicg, también de ascendencia judía, permaneció en Francia y murió en 1944.

⁴⁶ “Le Mandarin des mandarins”. (Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 38.) Con el término “mandarín” se conocía a quien ejercía gran influencia en un medio académico o intelectual. Simone de Beauvoir popularizó el término con la publicación de *Los Mandarines* (1954), novela sobre los intelectuales parisinos y sus discusiones.

⁴⁷ Élie Halévy (1870-1937) fue un filósofo e historiador liberal francés, experto en historia política y social de Inglaterra del siglo XIX. Alumno también de la ENS, sus dos obras más reconocidas son: *La formación del radicalismo filosófico* (*La formation du radicalisme philosophique*; 1901-1904) e *Historia del pueblo inglés en el siglo XIX* (*Histoire du peuple anglais au XIX^e siècle*; 1912-1932). Nicolas Baverez, biógrafo de Aron, afirma que Halévy ocupa un lugar tan importante como desconocido en la historia del pensamiento liberal francés; de hecho dice que, en cierta medida, es “el eslabón perdido entre Alexis de Tocqueville y Aron” (Nicolas Baverez, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, 2a. ed., París, Flammarion, 2005 [1993], p. 99). El propio Aron reconoció esa influencia y ese linaje: “reivindico [...] la escuela de sociólogos liberales, Montesquieu, Tocqueville, a los que añado a Élie Halévy” (Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1967, p. 21). Aron lamentó haberlo conocido tan tardíamente (1933), y lo recuerda como uno de los pocos hombres que le produjo la impresión de ser absolutamente recto y sincero a la vez. Halévy fue para Aron una fuente constante de reflexión e inspiración tanto sobre el socialismo y el liberalismo, como sobre la guerra y la evolución política y económica durante los siglos XIX y XX. Para mayores detalles, consúltese Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, 1983, pp. 153-154; Michèle Bo Bramsen, *Portrait d'Élie Halévy*, Ámsterdam, B. R. Grüner, 1978; Raymond Aron, “Élie Halévy et l'ère des tyrannies”, *Commentaire*, 28-29 (1985), pp. 327-350 (este último, recopilación de dos artículos publicados en 1939 y 1971, respectivamente).

⁴⁸ Los alumnos inscritos en ciertas materias asistían a una sesión donde el profesor titular impartía una cátedra. Posteriormente, en clases más pequeñas (conferencias), varios profesores (los *maîtres de conférences*) profundizaban en los temas de la conferencia magistral, además de responder a las preguntas de los alumnos y evaluar su conocimiento mediante exámenes y exposiciones. Esta organización sigue vigente en el sistema universitario francés.

Neokantiano que abrazaba tanto la cultura científica como la filosófica, “[Brunschvicg] reconstituía la historia de la filosofía occidental, en la que leía un progreso continuo de la racionalidad, la cual identificaba con la ciencia. También tendía a considerar que la tarea de la filosofía debía limitarse en adelante a comentar los resultados, y sobre todo la marcha, de la ciencia; se interesaba muy poco en la política”.⁴⁹ Si el neokantismo acercaba a Brunschvicg a una posición positivista,⁵⁰ también le transmitió los principios y valores de la ética que se desprenden de la filosofía de Kant y que el connotado profesor francés traducía en el siguiente principio: “apuntar hacia lo más alto y estimarse en la justa medida”.

Aron discutió en tres ocasiones el idealismo crítico de Brunschvicg. La primera fue en una reseña del libro *Del conocimiento de sí (De la connaissance de soi)*, publicada en 1932.⁵¹ En ella, Aron formuló la necesidad de una doctrina de la acción política y social, lo que implica escoger, según un sistema de valores, entre las posibilidades que ofrece cada situación histórica. La segunda vez fue durante la estancia del joven filósofo en Alemania, poco tiempo después de haber leído a Karl Mannheim, cuya sociología del conocimiento lo sedujo por algunos meses. Utilizando el argumento central de dicho sistema (toda producción cultural puede ser interpretada por la variedad de condiciones sociales en las que vive el creador), y decidido a liberarse de una vez por todas de la influencia de su preceptor, Aron escribió un artículo de cien páginas sobre Brunschvicg y sus ideas a partir de sus orígenes judíos, del medio universitario en el que se desenvolvía y de la vida burguesa que llevaba. El aludido

⁴⁹ Pierre Manent, “Raymond Aron éducateur”, *Commentaire*, 28-29 (1985), p. 156. Si recordamos que, en la *Crítica de la razón pura*, Kant fundó la objetividad del conocimiento adquirido en la física y, por ende, en las matemáticas, entenderemos por qué, para Brunschvicg, enseñar los momentos estelares del desarrollo de esas dos disciplinas era mostrar las ocasiones en que la humanidad se había hecho de auténtico conocimiento. La filosofía se volvía de hecho teoría del conocimiento.

⁵⁰ Por la creencia de que la filosofía no puede aportar nuevos conocimientos sobre lo real, aparte de los que obtiene la ciencia.

⁵¹ Raymond Aron, “La pensée de M. Léon Brunschvicg: à propos de son dernier ouvrage”, *Revue de synthèse*, 4 (1932), pp. 193-207.

envió sus comentarios –estaba de acuerdo en la exposición de su pensamiento pero encontraba mal sustentada y desagradable la crítica– tras cuya lectura Aron decidió no publicar el texto, que se perdió durante la guerra.

La última ocasión se produjo después de la muerte del catedrático: en pleno conflicto armado, Aron dictó una conferencia a manera de homenaje en el Instituto Francés de Londres.⁵² Al inicio de su alocución, el autor de *Le grand schisme* (1948) destacó que, a lo largo de sus obras más importantes,⁵³ Brunshvicg trazó “la progresiva creación del universo de la física y de las matemáticas, así como del proceso mediante el cual la mente se vuelve consciente de las condiciones y del significado de sus logros”.⁵⁴ En ese sentido, su filosofía trata sobre el rumbo de la humanidad; los hombres son seres destinados a descubrir la verdad, mientras que la ciencia es la actividad humana por excelencia. Sin embargo, más allá de la atención dedicada a la historia de la ciencia, Aron destacaba de su maestro su faceta de moralista. Por otra parte, aunque su pensamiento era profundamente histórico, también estaba en cierta forma fuera de su tiempo, pues invitaba a vivir cada momento como si fuera el último y de modo que durara por siempre. Asimismo, era una filosofía en la que la angustia no tenía cabida y en la que se enfatizaba la conciencia de la unidad espiritual a expensas de las rebeliones de lo irracional. La conferencia se cerró recordando cuán frecuentemente Brunshvicg aconsejaba enseñar sobre aquello que se conociera y se ignorara lo que se desconociera, idea que Aron consideraba peligrosa en tiempos del comunismo dogmático.

⁵² Raymond Aron, “La philosophie de Léon Brunshvicg”, *Revue de métaphysique et de morale*, 50 (1945), pp. 127-140 [*La France libre*, vol. 8, núm. 44, 1944, pp. 105-112].

⁵³ *Les étapes de la philosophie mathématique* (*Las etapas de la filosofía matemática*, 1912), *L'expérience humaine et la causalité physique* (*La experiencia humana y la causalidad en física*, 1922) y *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (*El progreso de la conciencia en la filosofía occidental*, 1927).

⁵⁴ Raymond Aron, “La philosophie de Léon Brunshvicg”, art. cit., p. 129.

Los tres últimos argumentos permiten entender por qué Aron, después de haber presenciado el ascenso del nazismo y leído a Dilthey y Weber, no podía más que criticar a su profesor. Lo primero lo obligó a reflexionar acerca de la política tal como es, al igual que sobre la acción y la decisión que aquella conlleva, venciendo el desdén de Brunschvicg por lo político; lo segundo le permitió superar el positivismo científico al revelar la riqueza del mundo histórico y de la relatividad de los valores y las culturas. Si el pensamiento de Brunschvicg no servía como guía para la acción era porque su científicismo “excluía a la política de su campo de estudio deliberadamente, trazando una línea divisoria infranqueable entre el universo noble de la metafísica, ámbito de elección de la reflexión científica y de la razón, y la naturaleza prosaica de la historia, en la que se desahogan de manera anárquica las pasiones humanas”.⁵⁵ El problema es que el siglo XX estaría dominado por esas pasiones; desconocerlas o descartarlas por ignorancia o soberbia fue lo que condujo a la sumisión acrítica frente a los totalitarismos. Por eso, es acertado afirmar que Brunschvicg fue “contemporáneo de Einstein, no de Hitler”.⁵⁶

1.3.3.2. Alain

Émile-Auguste Chartier (1868-1951), verdadero nombre de Alain, no enseñaba en la Sorbona sino que tenía un grupo de discípulos en el liceo Henri-IV, ubicado muy cerca de aquella. Ello no fue impedimento para ejercer influencia notable en la generación de filósofos franceses nacidos a principios del siglo XX. Si Brunschvicg establecía las pautas en lo académico, Alain orientaba el comportamiento y el criterio político de muchos jóvenes. Formado también en la ENS y poseedor de la agregación, su filosofía se rebelaba contra el nacionalismo y mostraba

⁵⁵ Nicolas Baverez, “Le pari de la liberté et de la raison face au totalitarisme et à la violence: Raymond Aron”, en Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, ed. e introd. Nicolas Baverez, París, Gallimard, 2005, p. 20.

⁵⁶ Raymond Aron, “La philosophie de Léon Brunschvicg”, art. cit., p. 138.

desprecio ostensible por las jerarquías sociales y los poderes públicos (de ahí que enseñara en un liceo; en incontables ocasiones rechazó el ofrecimiento para dar clases en la Sorbona). Su pacifismo radical coincidía con un país desangrado por la guerra y proponía una visión moral del mundo subordinada al tema de la guerra y la paz que, en aquella época, ejercía un poder de atracción semejante al que tendría el comunismo después de la Segunda Guerra Mundial. Ese pacifismo acercó su filosofía a posiciones de izquierda: apoyó a los radicales y su proyecto de instaurar una república liberal controlada por el pueblo. En 1934 fue uno de los fundadores del Comité de vigilancia de intelectuales antifascistas. En 1936, tras muchos años de constantes ataques de reumatismo que lo paralizaban, sufrió un ataque cerebral que lo condenó a la silla de ruedas hasta su muerte en 1951.

La influencia de Alain se puede resumir en un principio –pacifismo integral– y en una idea –la política es un asunto esencialmente moral–. Por el primero, Aron aprendió a despreciar la guerra y evitarla a cualquier precio, aunque el viaje a Alemania atenuó la fuerza de esa convicción. Por lo segundo, mantuvo durante mucho tiempo la creencia de que la política se definía exclusivamente por las intenciones de los actores, que la acción política se desprendía de la moral de quienes la ejecutaban y que debía evaluarse entonces a partir de ese mismo criterio.

En realidad, más que su pensamiento, lo que a Aron le impresionaba era la personalidad de Alain, quien a pesar de su firme pacifismo y de no cumplir con los requisitos para ser movilizado, se incorporó como voluntario al estallar la Primera Guerra Mundial (conocida también como la “Gran Guerra”), cumpliendo así con sus deberes de ciudadano sin ceder un ápice ante el poder (rehusó todos los ascensos de rango ofrecidos). Para el autor de *Marte o la guerra juzgada* (1921), siempre se debe rechazar el poder pues en esencia inclina

al abuso y corrompe a quienes lo ejercen. Aron lo ubicó en la “izquierda eterna”, aquella que nunca usará el poder precisamente por definirse en resistencia a él. Sin dejar de reconocer su estatura moral y la ayuda que le proporcionó en la lectura de los grandes filósofos, Aron criticó la mayor parte de las posiciones políticas de su maestro y el terrible efecto que el desprecio por la historia produjo en sus discípulos, alimentando una especie de oscurantismo político. Aron confesó que si la filosofía de Alain lo tentaba era porque le ahorra el esfuerzo de conocer la realidad, de imaginarse en el lugar de los dirigentes e idear soluciones a los problemas.

Aunque en numerosos textos se refirió implícitamente a él o discutió sus enseñanzas, Aron le dedicó expresamente cuatro artículos.⁵⁷ El primero habla de la influencia de “el Maestro”, sobrenombre que le daban sus seguidores, y describe el perfil de los “alumnos de Alain”, jóvenes estudiantes que, a pesar de temperamentos y gustos disímolos, admiraban por igual a Chartier y despreciaban con la misma intensidad que él tanto la bajeza y la debilidad como a todos aquéllos que buscaban forjarse un nombre. Desdén, además, por buena parte de la humanidad y sus asuntos más mundanos. Alain no buscaba ni construir ni derrumbar sistemas, tampoco quería elaborar una teoría; bastaba con que cada quien reflexionara por sí mismo y planteara sus ideas. Páginas adelante, Aron reconoce su estatura como pensador y ciudadano; en ambos papeles sus ideas y actos superaron con creces sus

⁵⁷ “L’influence d’Alain”, *La Psychologie et la vie*, vol. 3, núm. 1, enero de 1929, pp. 10-11 (segundo artículo que Aron publicaba en vida); “Prestige et illusions du Citoyen contre les Pouvoirs”, *La France Libre*, vol. 2, núm. 11, 1941, pp. 416-425; “Remarques sur la pensée politique d’Alain”, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 57, núm. 2, abril-junio 1952, pp. 187-199; “Alain et la politique”, *Nouvelle Revue Française*, septiembre de 1952, pp. 155-167, ahora en *Commentaire*, 28-29 (1985), pp. 403-411. Por otro lado, buena parte de los breves textos, aproximadamente dieciséis, que Aron publicara en *Libre Propos*, *Esprit* y *Europe* durante su estancia en Alemania se relaciona con Alain por tratar sobre la guerra, cómo mantener la paz, la cuestión de las compensaciones derivadas de la primera conflagración mundial, la política interna alemana y la actitud a tomar ante el ascenso del nazismo. En ellos puede apreciarse el abandono gradual del pacifismo integral y de la visión moralista de la política.

deberes. Termina mencionando lo mucho que obtuvo de sus libros y de la amistad con varios de sus discípulos.

En el segundo artículo (redactado doce años después del anterior), la admiración velada o los reconocimientos dispersos dejan su lugar a una franca hostilidad. Escrito en pleno bombardeo de Londres, era inevitable que el discípulo responsabilizara parcialmente del calvario que vivía Europa a opiniones y actitudes políticas como las que Alain pregonaba. En los otros dos textos, publicados el mismo año (1952), Aron desmenuza el pacifismo de Chartier, su desconfianza casi patológica frente al poder, el llamado a la sociedad a vigilarlo permanentemente y las consecuencias de negarse a analizar la realidad a partir de lo que es, no de lo que debería ser.

En conclusión, las propuestas de Alain y Brunschvicg no podían seducir por completo a los estudiantes de los años veinte pues compartían un carácter eterno, etéreo, alejado de la historia tal como es y de la política tal como se practica. Aron, y sobre todo el siglo XX, se encargarían de recordar que “para superar la historia, conviene primero conocerla”.⁵⁸

I.3.4. Convicciones políticas

Se ha mencionado ya el temprano apasionamiento de Aron por la política. Caso emblemático de ese interés es el *affaire* Dreyfus.⁵⁹ Gustave había acumulado en una sección de su

⁵⁸ Raymond Aron, “Remarques sur la pensée politique d’Alain”, art. cit., p. 199.

⁵⁹ En 1894, Alfred Dreyfus, capitán de artillería agregado al estado mayor francés, fue acusado de vender a los alemanes secretos militares. Bajo procedimientos legales irregulares y con rapidez inusitada, Dreyfus, de origen judío, fue declarado culpable y condenado a cadena perpetua y degradación militar. Años más tarde se encontraron pruebas irrefutables de su inocencia. A pesar de un nuevo juicio, la sentencia no fue revocada, lo que polarizó la opinión pública y sacó a la superficie los sentimientos antisemitas de buena parte de la nación. El caso Dreyfus marcó profundamente la vida política e intelectual de la Tercera República (1870-1940). Al respecto, véase: Michel Leymarie, *Les intellectuels et la politique en France*, París, PUF, 2001, pp. 17-29; Pascal Ory y Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France: De l’affaire Dreyfus à nos jours*, París, Perrin, 2004, pp. 19-61; Jean-François Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises: Manifestes et pétitions au XX^e siècle*, París, Gallimard, 1996; Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, 2a. ed., París, Seuil, 1999, pp. 11-53; Vincent Duclert, *L’affaire Dreyfus*, París, La Découverte, 1994.

biblioteca documentos, libros, panfletos y otros escritos sobre el capitán y su desafortunado sino. El joven Aron asimiló toda esa información, pasándola por el filtro de su análisis y de su capacidad argumentativa, de tal suerte que, en el último año de liceo, durante la clase de historia, tras escuchar la exposición del profesor sobre el caso en la que insinuó sospechas sobre el actuar del capitán, Aron pidió la palabra y, según el testimonio de un alumno presente:

lo oímos iniciar un sorprendente alegato apoyado en citas precisas, fechas y argumentos irrefutables. A la edad de quince años había leído todo (artículos periodísticos, manifiestos, informes de los procesos) y lo había asimilado y retenido por completo. Lo escuchábamos fascinados. El profesor, consciente de la atmósfera turbada de la clase, no lo interrumpió; renunció prudentemente a hacerle frente a un alumno ya dotado de un don dialéctico excepcional. De esa sorprendente madurez de espíritu, de ese poder de razonamiento tan precoz, tendríamos muchas más demostraciones en los meses siguientes.⁶⁰

Algo muy distinto sucedió con el otro gran acontecimiento de principios del siglo XX: la “Gran Guerra” (1914-1918). Aron recuerda con vergüenza su insensibilidad ante el sufrimiento y la desgracia de otros, ante el horror de las trincheras: “¿Indiferencia? Sí, en el sentido de que mis estudios y juegos [...] me interesaban más que los comunicados oficiales o los relatos de los diarios”.⁶¹ El reproche parece excesivo por tres razones, además de tener pocos años para entender la magnitud del hecho.⁶² En primer lugar, ni él ni sus hermanos tenían edad para el reclutamiento; a su padre sí lo movilizaron, pero sólo por algunos meses, por lo que no experimentó la angustia del familiar en el frente. Segundo, durante el conflicto se configuraron dos mundos contrastados: el frente y la retaguardia. La población que no estaba cerca del primero sufrió la conflagración de manera indirecta; la vida cotidiana se

⁶⁰ Jacques Hepp, “Souvenirs des années 20”, *Commentaire*, 28-29 (1985), p. 10.

⁶¹ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 18.

⁶² Aron dirá sobre su actitud durante el conflicto: “Durante la Primera Guerra yo era, desde luego, un patriota, como todos los niños, además de un apasionado de la grandeza de Francia” (*Le spectateur engagé*, *op. cit.*, p. 303).

desarrollaba de manera más o menos normal. Última explicación, era poco probable que Aron, al igual que la mayoría de la población, se enterara de lo que sucedía realmente en el campo de batalla, pues los periódicos distorsionaban a menudo los hechos, aderezándolos con patriotismo y gran resentimiento hacia el enemigo (fenómeno conocido como *bouillage de crâne*).⁶³

Así, las dos convicciones que definieron las posiciones políticas de Aron hasta 1939 fueron el pacifismo –y su posterior rechazo parcial– además del socialismo o, mejor dicho, la inclinación por causas e ideas que caían en el campo de los socialistas. En opinión de Sirinelli, “Al unísono con su generación, Raymond Aron no podía ser más que ‘vagamente socialista’ y ‘apasionadamente pacifista’”.⁶⁴

Aron abrazó ambos principios a los diecisiete años al “convertirse” a la filosofía: el antibelicismo por la lección de universalidad que da la filosofía, a saber, dado que todos los hombres son capaces de pensar, es menester instruirlos, convencerlos mediante la palabra. Lo único que hace la guerra es negar la humanidad de los individuos pues el vencedor sólo demuestra superioridad en fuerza y astucia. En ese sentido, practicar la filosofía es abrazar el pacifismo. Lo mismo sucedió con el socialismo: además de ser la ideología que enarbolaraba el pacifismo en Francia durante los años veinte, Aron percibió una correspondencia entre las enseñanzas de los grandes pensadores y cierta manera de concebir y querer transformar lo político y lo social: “El ambiente en una clase de filosofía, cualquiera que sea la opinión del

⁶³ “Lavado de cerebro”. El gobierno francés distorsionaba la realidad de la guerra mediante los periódicos, medio por el que la inmensa mayoría de la población se enteraba de lo sucedido en el frente. En las notas publicadas se falsificaban los hechos, no se daba cuenta de las derrotas, se amplificaban las victorias y se difundía odio y desprecio por todo lo alemán. La guerra aparecía como admirable; no sólo justa, legítima, heroica y con un desenlace seguro (la victoria), sino embellecida por grandes logros y sacrificios deslumbrantes que siempre eran ensombrecidos por atrocidades alemanas. Sobre el tema, véase Albert Londres, *Contre le bouillage de crâne*, París, Arléa, 1998.

⁶⁴ Jean-François Sirinelli, “Raymond Aron avant Raymond Aron (1923-1933)”, *Vingtième Siècle*, vol. 2, núm. 2, 1984, p. 15.

profesor, alimenta por lo general la afectividad hacia la izquierda”.⁶⁵ Analicemos qué curso de acción tomó el joven filósofo guiado por estos principios.

1.3.4.1. Pacifismo

El rasgo esencial del patriotismo de la izquierda no radical fue, hasta 1914, la aceptación de la guerra; desde luego, la paz era preferible, pero resultaba indispensable saber combatir. La representación de la guerra como el mal absoluto y de la paz como el bien absoluto emergió tras el conflicto de 1914-1918,⁶⁶ al mismo tiempo que la generación de Aron comenzaba su educación intelectual y política. Para quienes defendían esa visión, si bien se triunfó en la contienda europea gracias a las virtudes del patriotismo, también era cierto que por ellas se originó y alargó el conflicto. El ardor patriótico apareció entonces como cómplice del drama. El resultado fue una amplia gama de pacifismos: el absoluto, intransigente, violento, rayano en el anarquismo social y el antipatriotismo (la patria ayudaba a hacer soldados); el ligado a la revolución social (de amplia difusión entre los comunistas); el moderado, muy alejado del viejo patriotismo –en términos casi irreconciliables– que se difundió principalmente en la izquierda republicana; y, menos notorio pero igualmente influyente, un pacifismo latente ante el cual varios hombres de derecha se mostraron sensibles, a pesar de apoyar los tradicionales discursos nacionalistas.

El anhelo de evitar la guerra alcanzó un momento importante en la segunda mitad de la década de los veinte: en octubre de 1925 se firmaron los acuerdos de Locarno por los que Italia, Gran Bretaña, Bélgica, Alemania y Francia se comprometieron a garantizar la seguridad

⁶⁵ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 22.

⁶⁶ “La conmoción y la hemorragia que a fin de cuentas supuso la Gran Guerra para la sociedad francesa fueron de tal magnitud que un pacifismo proveniente de lo más recóndito de la nación desangrada se impuso durante la década siguiente como sentimiento consensual. [...] No obstante, en muchos de los jóvenes intelectuales ese pacifismo se teñirá de una revuelta contra el orden establecido y alimentará una auténtica visión del mundo que subordinará todo al problema de la guerra y la paz” (Pascal Ory y Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France: De l'affaire Dreyfus à nos jours*, París, Perrin, 2004, pp. 116-117).

de la frontera del Rin, expresión de una voluntad común por alcanzar un arreglo que asegurara de manera duradera la paz. El pacto modificó el clima europeo y, en consecuencia, el comportamiento de algunos gobiernos, como el de Poincaré en Francia, el cual inició las gestiones diplomáticas para lograr la reconciliación franco-alemana, expresó públicamente su confianza en la Sociedad de Naciones (SDN) para resolver las controversias entre los países y puso en marcha las negociaciones para iniciar el desarme.

En 1926, Alemania ingresó al organismo internacional acogida por su acérrima enemiga, Francia, representada por su ministro de relaciones exteriores, Aristide Briand. El premio Nobel de la paz declaró desde la tribuna de la institución, con sede en Ginebra: “¡Atrás los fusiles, las ametralladoras y los cañones! ¡Paso libre a la conciliación, al arbitraje y a la paz!”. El clímax del movimiento pacifista se vivió el 27 de agosto de 1928 con la firma, en París, del Pacto Briand-Kellog (también conocido como Pacto de París o Tratado para la Renuncia de la Guerra) por el que la guerra quedaba fuera de la ley, dejaba de existir; nunca más se presentaría una por la sencilla razón de que el derecho internacional no la reconocería. Los primeros dos artículos del acuerdo dan cuenta de la nueva situación:

Artículo 1.- Las altas partes signatarias declaran solemnemente en nombre de sus naciones, que condenan la guerra como medio de solución de controversias internaciones y que desisten de su uso como herramienta de la política nacional en sus relaciones mutuas.

Artículo 2.- Las altas partes signatarias acuerdan que la reglamentación y la decisión sobre cualquier conflicto, que pudiese aparecer entre ellas, de cualquier tipo que sea u origen que tenga, nunca será buscada por otros medios que no sean los pacíficos.⁶⁷

Aron siguió atentamente esos eventos; incluso se desplazó en una ocasión a Ginebra para asistir a la asamblea general de la SDN. Su convicción pacifista lo llevó a firmar varios desplegados y peticiones en contra de medidas que alentaban el belicismo o reprimían a

⁶⁷ “Kellog-Briand Pact”, París, 27 de agosto de 1928, disponible en <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/imt/kbpact.htm> (traducción nuestra).

quienes buscaban la paz entre las naciones. Veamos algunos casos. El 7 de marzo de 1927 se aprobó una ley militar sobre la organización de la nación en tiempos de guerra. Las revistas *Europe* y *Libres Propos* publicaron una protesta contra los dos últimos párrafos del artículo IV de la norma, los cuales disponían orientar los recursos intelectuales del país en el mismo sentido que los intereses de defensa nacional, así como adoptar las medidas necesarias para mantener en alto la moral del país. En el escrito, que Aron firmó, se denunciaba la injerencia inadmisibles de la ley en un ámbito fuera de su competencia.

Al año siguiente, su firma volvió a aparecer en una petición a favor de Georges Demartial, publicada en *Libres Propos* el 20 de febrero de 1928. Al activista se le acusaba de poner en duda la versión oficial de las causas que desencadenaron la primera conflagración mundial. La mayoría de los pacifistas, incluyendo los seguidores de Alain, lo apoyaron sin contemplaciones; determinación vana pues, poco después, el escritor fue suspendido por cinco años de la Legión de Honor.

Último ejemplo, en 1927, todavía en la ENS, Aron no aprobó el único examen de su vida, el de la Preparación Militar Superior (PMS), etapa obligatoria para todos los estudiantes. Desde hacía tres años los normalistas mostraban su rechazo a todo lo relacionado con el militarismo reprobando adrede la prueba final del entrenamiento. Fue el caso de cuatro alumnos en 1926 y de siete al año siguiente, además de otros cuatro que ni siquiera se presentaron a los exámenes. Aunque no puede demostrarse de manera fehaciente que Aron fracasó en la prueba intencionadamente, un pasaje en sus memorias nos da un sugestivo indicio en esa dirección; al comentar la influencia de Alain, escribe: “Creo que jamás me convenció enteramente su pensamiento, o más bien su actitud política, en particular su rechazo

hacia los galones de oficial. Tal vez habría aprobado el examen final de la preparación militar si no hubiera estado dividido sobre el particular”.⁶⁸

En 1928, ochenta y tres alumnos de la ENS firmaron un desplegado solicitando la desaparición de la PMS. Aunque Aron no signó el texto (ya había terminado sus estudios) sí participó en la campaña contra Émile Picard quien, en la reunión anual de la Asociación de ex alumnos de la ENS, celebrada en enero de 1929, había condenado la petición de los estudiantes, acusándolos de desconocer el papel del oficial y el sacrificio que muchos de ellos habían hecho durante la guerra. En *Libres Propos* del 20 de julio de 1929, se publicó una circular firmada por doce normalistas ya egresados en contra de tales declaraciones; al lado de los seguidores más cercanos de Alain aparecía el nombre de Aron.

Durante la década de los treinta, la cercanía con el “Maestro”, con sus ideas y con sus discípulos se convirtió gradualmente en distancia crítica, renuncia al pacifismo integral y aceptación de que la rebelión contra los poderes podía llevar en ocasiones a su debilitamiento, incapacitando al Estado para enfrentar las luchas internas, lo que equivalía a la guerra civil, o las presiones externas, lo que significaba la guerra entre naciones:

Oponerse a los poderes cuando éstos son moderados, excelente método de verdad para acelerar su ruina y abrirle camino a otros poderes que, en caso de necesitarlo, obviarán el consentimiento de los gobernados y forzarán el entusiasmo de las masas. El rechazo incondicional hacia los honores lleva a dejar a los representantes de las viejas clases dirigentes la posesión exclusiva del poder, en particular el militar; muy buena manera, sin duda, de precipitar la ruina de la República. Me decía con rabia que hacía falta un gran pensador para darle una apariencia de justificación a semejante despropósito.⁶⁹

Aron escribió esas líneas recordando sin duda la constante inestabilidad política en Francia durante los años treinta, y más importante aún, Hitler y el nacionalsocialismo; no podía dejar de responsabilizar del ascenso y consolidación de ambas ideas como las de

⁶⁸ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 42.

⁶⁹ Raymond Aron, “Alain et la politique”, *Nouvelle Revue Française*, septiembre de 1952, p. 157.

Alain. Este fuerte reclamo, rayando en la hostilidad abierta y el rencor, aparecen ya nítidamente en un artículo escrito en Londres en plena guerra mundial.⁷⁰ En él, nos dice Aron, “[Alain] educó a generaciones de jóvenes franceses en una hostilidad estéril hacia el Estado y en una ignorancia casi voluntaria tanto de los peligros que amenazaban a la nación como de las tareas que incumbían a cada uno de los miembros de la comunidad francesa”. De ahí que su responsabilidad en los eventos sea importante: “Alain no sólo iba en dirección de la facilidad, sino que pensaba sistemáticamente en contra del movimiento histórico. Se dedicaba a debilitar aún más al Estado francés cuando, al mismo tiempo, se establecían regímenes autoritarios en los países vecinos”.⁷¹ Aron concluye el texto abjurando de las enseñanzas de su maestro:

la moral del soldado raso, contraria a la sincera aspiración a la grandeza que animaba a tantos discípulos jóvenes, se revela insostenible. No se trata aquí de poner en duda el valor del juicio individual, del esfuerzo por calar las apariencias y por no respetar más que las glorias verdaderas, pero, ¿hacia dónde tiende esa libertad? [...] Prisionero de la doctrina de Alain, uno se limitará a una oposición sin fin e ineficaz, perdida la esperanza de modificar la marcha de las cosas y resignado de antemano al despotismo y a la guerra con el pretexto de que hay que decirle no al fatalismo.⁷²

1.3.4.2. Socialismo

En la ENS se oponían dos grupos: los católicos o “talas”⁷³ y los socializantes, que a su vez se agrupaban en varias corrientes. Durante sus años de estudiante, nos dice Aron, “a semejanza de la gran mayoría de normalistas no católicos, me decantaba por la izquierda; me declaraba

⁷⁰ Raymond Aron, “Prestige et illusions du citoyen contre les pouvoirs”, *La France Libre*, vol. 2, núm. 11, 1941, pp. 416-425.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 416, 423.

⁷² *Ibid.*, p. 425.

⁷³ “Estaban los ‘Tala’, es decir, los que iban ‘a la’ misa, los católicos” (Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, *op. cit.*, p. 24). El juego de palabras del que surge la denominación de “talas” se pierde en la traducción. Invitamos al lector a consultar la versión original de la cita para entender mejor el origen del término.

socialista”.⁷⁴ ¿De qué tipo era su adhesión y compromiso? “Yo era vagamente socialista [...] Yo era apasionadamente pacifista”.⁷⁵

A pesar de la aparente ambigüedad de su socialismo, Aron se afilió a la quinta sección de la SFIO (Sección Francesa de la Internacional Obrera) en París, “para hacer algo por el pueblo”.⁷⁶ Sin embargo, quedó decepcionado tras participar en algunas discusiones por su sinsentido; al cabo de seis meses desistió, “irritado muy pronto por la ‘fraseología’ que imperaba en esa sección”.⁷⁷ Por otra parte, concurrió a varias manifestaciones, firmó numerosas peticiones y acudió a algunas sesiones de la Asamblea Nacional, además de ser asiduo asistente a las conferencias que organizaba la ENS sobre asuntos internacionales y la situación político-económica de Francia.

Una de esas pláticas, celebrada a principios de 1928, tuvo como orador a Julien Benda (1867-1956), quien había publicado el año anterior *La traición de los intelectuales*.⁷⁸ Aron escribió una reseña –su primer trabajo en aparecer en medio impreso alguno– en la revista

⁷⁴ Raymond Aron, “Alain et la politique”, art. cit., p. 76.

⁷⁵ Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, op. cit., p. 24.

⁷⁶ El propio Aron comenta en sus *Memorias* que Georges Lefranc, un compañero de la ENS, le aseguraba que nunca se inscribió a la quinta sección sino a los Estudiantes Socialistas. Una carta del propio Lefranc a Aron fechada el 9 de agosto de 1981, así como el testimonio de otro normalista, Pierre Chambon, tesorero del grupo parisino de los Estudiantes Socialistas entre 1927 y 1928, parecen confirmar la versión. Más allá de lo anecdótico, todos los testimonios, tanto de Aron como de sus compañeros de estudio, coinciden en un punto esencial: Aron perteneció en aquella época a una organización socialista y su aprendizaje político se dio en la esfera de influencia del socialismo. Al respecto, véase Raymond Aron, *Mémoires*, París, Julliard, 1983, p. 48; Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l’entre-deux-guerres*, París, Fayard, 1988, pp. 489-490.

⁷⁷ Esta cita, al igual que la que abre el párrafo, son extractos de una entrevista que Jean-François Sirinelli hizo a Raymond Aron el 23 de enero de 1981, reproducidos en Jean-François Sirinelli, “Raymond Aron avant Raymond Aron (1923-1933)”, art. cit., p. 22.

⁷⁸ *La trahison des clercs*, París, Grasset, 1927. En francés, *clerc* tiene varios significados: clérigo (en sus diferentes usos), pasante (de notario, de abogado), monaguillo, sabio o instruido. Benda combinó varios de ellos a la hora de llamar así a los intelectuales modernos: *clercs* tanto por ser los hombres instruidos, letrados, como por la función que les asignaba, a saber, defender los valores eternos y universales frente a las tentaciones de lo temporal, a la manera de un clérigo pero laico. Para Benda, la “traición de los intelectuales” no consistía precisamente en comprometerse con una causa, sino en subordinar la inteligencia a prejuicios terrestres. Para una descripción más detallada de la obra y de su autor, véase Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, 2a. ed., París, Seuil, 1999, pp. 238-246.

Libres Propos del 20 de abril de 1928.⁷⁹ Lo importante del escrito, más allá de los rudos ataques personales –respuesta a los de Benda contra los pacifistas–, fue la crítica al intelectual contemplativo, las preguntas formuladas sobre la relación entre intelectuales y compromiso político, así como el descubrimiento de una tensión entre las exigencias de la inteligencia o de la razón y los entusiasmos del corazón, entre el análisis y la acción, entre la verdad y la generosidad.

En clara oposición al argumento de Benda, según el cual el intelectual debía defender valores inmanentes –como la justicia y la verdad durante el proceso de Dreyfus– y abstenerse de participar en polémicas sobre asuntos de coyuntura, Aron escribió: “Según el señor Benda, el pensamiento del intelectual debe ser en esencia contemplativo [...] De ahí (por último) cierto desprecio por el intelectual que pretende pensar nuestro mundo e insertar en él relaciones inteligibles; en otras palabras, bajar el cielo a la tierra. [...] ¿No podríamos concebir, sin traición de por medio, un espíritu apegado a la verdad, inclinado a la generosidad e inmerso ya por completo en la acción?”.⁸⁰

En esas líneas, Aron esboza ya los rasgos esenciales del intelectual en el que se convirtió tras su viaje a Alemania. Al momento de escribir la reseña, sin embargo, se parece más al típico intelectual de izquierda que poblará la escena política europea durante la segunda mitad del siglo XX y al que criticará tan ferozmente en *L’Opium des intellectuels* (1955): “‘Intelectual de buena voluntad’, me alineaba del lado del pueblo en contra de los

⁷⁹ Revista fundada para difundir el pensamiento y las ideas de los seguidores de Alain; una prueba más de la influencia de éste sobre Aron.

⁸⁰ Raymond Aron, “À propos de *La Trahison des clercs*”, *Libres Propos*, nueva serie, segundo año, núm. 4, 20 de abril 1928, p. 177. Citado por Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron...*, *op. cit.*, pp. 75-76.

privilegios, del progreso frente a la tradición; había que reconstruir racionalmente la sociedad y liquidar las instituciones tradicionales”.⁸¹

Queda claro, entonces, que Aron inició su itinerario político bajo la influencia, así fuera difusa, del socialismo: “[D]iría que nací de izquierda, condicionado por los determinantes psicosociales. Ahí me quedé, al menos hasta que me hice de un pensamiento propio, autónomo”.⁸² Sólo hay un asunto en el que su simpatía no vacilaba: “Detesto por encima de todo a los que se creen de otra esencia”.⁸³

I.3.5. Compañeros de ruta

Si bien Aron era el más politizado de los tres *petits camarades*, es importante dedicar algunas líneas a los otros dos, pues sus itinerarios, junto con el de Aron, definen los tres grandes modelos de compromiso de los intelectuales durante el siglo XX en Francia.

Paul-Yves Nizan (1905-1940), hijo predilecto del Partido Comunista francés, era con quien más simpatizaba Aron por el enigma de su personalidad; “[e]l misterio se situaba más allá de su elegancia natural, de su sentido del humor, de su excepcional rapidez mental. Se lo adivinaba angustiado, decidido a superar sus angustias mediante la acción o un pensamiento serio, a despecho de la alegría intermitente bajo la que se ocultaba”.⁸⁴ De cinismo encantador, humor negro y una agresividad implacable pero afable, en 1926 dejó un año la ENS para viajar a Aden (Arabia) como preceptor del hijo de un importante hombre de negocios inglés.⁸⁵ A su regreso, en 1927, se comprometió con diferentes causas y se afilió al Partido Comunista. El

⁸¹ Raymond Aron, “Alain et la politique”, art. cit., p. 76.

⁸² Raymond Aron, *Mémoires*, op. cit., p. 48.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁸⁵ Antoine Besse, fundador del St. Antony’s College en la Universidad de Oxford.

contacto con Aron durante los años treinta fue reducido;⁸⁶ destaca un encuentro en una conferencia de la Unión por la Verdad, fundada por Paul Desjardins, en la que Nizan, de vuelta de un viaje a la URSS, expuso sus ideas sobre el hombre total y la totalidad, a la sazón conceptos marxistas de moda.⁸⁷ Tras el pacto germano-soviético y la invasión de Polonia por el Ejército Rojo –el 17 de septiembre de 1939– Nizan dimitió del partido y, aunque siguió siendo comunista, “denuncia el comportamiento de *los dirigentes y los burócratas* del partido francés que se han conducido como unos imbéciles *al apoyar la política exterior de la URSS*”.⁸⁸ Movilizado en septiembre de 1939, murió de un balazo en la cabeza el 23 de mayo de 1940, a los treinta y cinco años, en Recques-sur-Hem (en el Pas-de-Calais, en el extremo norte de Francia). Eran los meses de la *drôle de guerre*.⁸⁹

Por su parte, Jean-Paul Sartre (1905-1980), prototipo por muchas décadas del intelectual comprometido, fue apolítico hasta fines de los años treinta;⁹⁰ durante sus años de formación, el debate cívico le fue completamente extraño: “Sartre [...] no conoció en su segunda década de vida ni el romanticismo rebelde de su amigo Nizan, ni la reflexión realista de su amigo Aron. Anarquizante espontáneo, Sartre no se interesó ni en los partidos políticos institucionales, ni en los debates parlamentarios. Tampoco se manifestó en las calles; no leyó

⁸⁶ No así en la segunda mitad de la década de los veinte: “el periodo de amistad más íntima con Nizan fue [...] durante el tercer año de la Escuela [1926-1927]” (Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, 1983, p. 32). Aron fue testigo de la boda civil de Nizan en diciembre de 1927 (el otro fue Sartre). Fue entonces que sus caminos comenzaron a distanciarse.

⁸⁷ Aron calificó la exposición de “filosófica, más que histórica” (Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 88).

⁸⁸ Juan María Alponse, *Retrato de una familia babélica. Cultura y pensamiento revolucionario en el siglo XX*, México, UNAM, 1998, p. 49 (cursivas en el original).

⁸⁹ La “guerra extraña” o “guerra rara”. Término acuñado por Sartre para describir los primeros nuevos meses de la Segunda Guerra Mundial (septiembre de 1939 a mayo de 1940). Mientras que él y sus compañeros de armas esperaban trincheras, enemigos visibles, enfrentamientos y soldados heroicos –el imaginario bélico de la Primera Guerra Mundial ampliamente difundido en Francia–, se toparon con una desconcertante calma e inactividad. El término muestra su apolitismo y su falta de interés por todo lo que no fuera su obra. Cf. Annie Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980*, París, Gallimard, 1991, pp. 249-272.

⁹⁰ Sobre este punto, véase el excelente análisis de Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron...*, *op. cit.*, pp. 77-88, 116-124, 131-137 y 146-151.

periódicos, no se entusiasmó por causa alguna ni perdió sus ilusiones, pues no tenía ninguna”.⁹¹

Indiferente por completo a los hechos que marcaron esos años, Sartre se ocupaba de las letras y la filosofía; la dedicación a ambas disciplinas hizo de él un Jano literario: la veta de escritor enriquecía y difundía la de filósofo. Sartre aspiraba a la unión de ambas facetas; quería ser Stendhal y Spinoza a la vez.

Poco antes de morir, en 1980, dijo que lo haría así como nació: “entre libros”.⁹² Esta frase provee una de las claves para entender la oposición entre Sartre y Aron: el tipo de relación que cada uno estableció con la hoja impresa determinó su manera de vincularse con el mundo. Aunque el segundo pasó también buena parte de su vida entre libros, trató de respetar, pensar y reflexionar sobre lo real, de adherirse a él, en lugar de trascenderlo; el primero aspiraba a alterar el mundo o a sublimarlo mediante la creación.

Otro momento que nos permite entender las diferencias entre ambos pensadores es el concurso de la agregación: al igual que su *petit camarade*, Sartre presentó el examen en 1928 pero fue excluido por reprobado la prueba escrita. Si tenemos en cuenta la trayectoria intelectual que cada uno siguió, lo interesante de la anécdota es que el tema del examen en el que Sartre fracasó (y en el que Aron destacó por un buen margen) era “razón y sociedad”, mientras que al año siguiente, cuando Sartre quedó en primer sitio de la prueba,⁹³ el asunto a tratar fue “las ideas de contingencia y de libertad”.⁹⁴

⁹¹ Annie Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980, op. cit.*, p. 133.

⁹² Jean-Paul Sartre, *Les mots*, París, Gallimard, 1963, p. 29.

⁹³ Obtuvo segundo lugar una joven estudiante de nombre Simone de Beauvoir. El quinto fue para Nizan.

⁹⁴ Desde luego que no se trata de indicios claros sobre el futuro, pero no podemos dejar de notar la malicia de la Historia hasta en asuntos tan particulares como los temas de una prueba escrita. Ya en esos años, Aron destaca al estudiar la dimensión social de la existencia humana y su relación con el rasgo esencial de cada individuo: la razón. Por su parte, Sartre sobresale en el análisis de la libertad y uno de sus aspectos: la contingencia. A diferencia de su compañero de estudios, quien contempla el conjunto de los hombres, el autor de *La Nausée*

Sin embargo, no debe sobrestimarse la oposición entre ambas personalidades: fueron las circunstancias históricas y el peso de las ideologías totalitarias los que transformaron las divergencias políticas de los intelectuales en guerras de religión y conflictos inexpiables. Las batallas posteriores a la Segunda Guerra Mundial nos engañan, haciéndonos creer que Sartre y Aron representaron efectivamente los dos extremos del compromiso político e intelectual; las ideologías y las posiciones políticas terminaron por imponerse al valor de los individuos.

Visitar los años en los que Aron no era Aron y Sartre no era Sartre (en tanto figuras públicas), permite descubrir la estrecha amistad que los unía, la mutua admiración que se profesaban,⁹⁵ la avidez común por el conocimiento, la tenacidad para encontrar un camino propio a pesar de múltiples fracasos y obstáculos, y una profunda vocación por extender su pensamiento hasta abarcar varias disciplinas. Sartre y Aron pertenecían a una misma categoría y generación; vivían bajo el mismo *Zeitgeist* (espíritu de la época) al tiempo que sobresalían del resto de sus contemporáneos. Fueron la manera de percibir el mundo y el método para entenderse con él las causas de que uno intentara justificar lo injustificable (Stalin, la dictadura comunista), si bien poco convencido en muchas ocasiones; y de que el otro llevara demasiado lejos la asepsia intelectual, el apego a lo real, suprimiendo la propia voz, algo que,

(1938) analiza el interior de la persona, sus motivaciones y aspiraciones, así como la voluntad que intentará imponerse a los obstáculos que se le presenten (incluida la sociedad) y moldear el mundo de acuerdo a sus deseos.

⁹⁵ Del “filósofo, novelista, autor de obras de teatro, profeta del existencialismo, premio Nobel de literatura”, dirá Aron: “Por un lado, admiraba (y admiro aún) la fecundidad extraordinaria de su mente y de su pluma. [...] Aparte de la facilidad para escribir, me deslumbraban (y me deslumbran todavía) la riqueza de su imaginación y de sus construcciones en el mundo de las ideas. [...] Le envidiaba su confianza en sí mismo. [...] Sartre quería convertirse en un gran escritor y lo hizo” (*Mémoires, op. cit.*, pp. 34-35). Sartre, menos inclinado a reconocer con sinceridad sus influencias y amistades, dejó pocos testimonios sobre Aron no contaminados por las luchas ideológicas. Sin embargo, la dedicatoria personal escrita en el ejemplar ofrecido a Aron de *L'Être et le néant* (1943) nos da una idea justa y fidedigna de la naturaleza de la relación entre ambos pensadores: “A mi compañerito Raymond Aron, por haberme ayudado a escribir ‘contra / frente a la moda del existencialismo’, esta introducción ontológica a la *Introducción a la filosofía de la historia* [la tesis de doctorado de Aron] (redactada con posterioridad, como toda introducción), con la amistad de Jean-Paul Sartre” (Cit. por Nicolas Baverez, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, 2a. ed., París, Flammarion, 2005 [1993], p. 127).

en ocasiones, es más importante que el análisis riguroso. Concluyamos sobre este punto, con Baverez, que:

Lo que distingue a Sartre y a Aron del resto de los filósofos franceses de este siglo es su capacidad conceptual, al igual que la diversidad de los ámbitos en los que se movieron: variedad de campos científicos en Aron, quien salta sin dificultad de la filosofía a la historia, pasando por la sociología y la economía; diversidad de estilos en Sartre, cuya escritura se pliega con gusto tanto a la novela como al teatro, al tratado y al panfleto, al ensayo al igual que al editorial. Son los últimos intelectuales universales, libres de la división entre disciplinas y entre formas literarias. Lo que los opone es su modo de proceder, su manera de filosofar. Sartre se mantiene fiel a su ambición de juventud de elevarse al nivel de Hegel: su objetivo es siempre la construcción de un sistema total y coherente que explique el mundo. La obra de Aron, por el contrario, se compone de una serie de puntos de vista que se enlazan unos con otros gracias a una fuerte unidad lógica; empero, los elementos de esa galaxia gravitan alrededor de un astro oscuro –la idea de Razón–, horizonte y exigencia moral de la acción. Sartre fracasa por su relación adulterada con la realidad; Aron se tropieza con su idealismo implícito. Aron doblega su naturaleza ante un mundo cuya clave se le escapa; Sartre, a fuerza de artificios retóricos, fuerza el mundo y lo tuerce hasta adaptarlo a su llave.⁹⁶

I.3.6. El despertar a la Historia: el viaje a Alemania

Pasar una temporada en Alemania era una tradición entre los filósofos, una etapa obligada, una especie de rito iniciático; todo aprendiz de pensador debía sumergirse en la lengua y la cultura de aquel país. Tanto Durkheim como Célestin Bouglé (profesor de Aron y director de la ENS entre 1935 y 1940) lo hicieron; cada uno escribió un libro sobre los resultados de su estancia.⁹⁷

El periplo germano tuvo efectos decisivos en la vida y obra del filósofo francés: Aron descubrió su vocación; definió el proyecto intelectual al que dedicaría el resto de sus días; leyó a autores que le abrieron un amplio horizonte (Marx, Dilthey, Weber) y cuyos trabajos respondían a sus preocupaciones más hondas (como consecuencia rompió con el neokantismo

⁹⁶ Nicolas Baverez, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, op. cit., p. 145.

⁹⁷ Lo mismo vale para Jean-Paul Sartre y René Maheu (también normalista y director general de la Unesco entre 1961 y 1974).

de Brunschvicg y la filosofía de Alain); por último, fue su verdadera educación política, el despertar a la política tal como es. Toda una metamorfosis. Veamos cómo se produjo.

Poco tiempo después de su llegada a Colonia, a principios de 1930, Aron emprendió la lectura de *Das Kapital*, de Karl Marx.⁹⁸ En la obra buscaba dos cosas: entender la crisis de 1929 y precisar si el marxismo, como filosofía de la historia, libera al individuo de la pesada carga (quizá constitutiva de nuestra humanidad) de elegir entre varias posiciones. La doble lectura de *El Capital* tuvo tal efecto que, ya para el otoño de 1930, Aron estaba convencido de dedicar su tesis principal de doctorado a elaborar una filosofía del socialismo y dejar para la tesis complementaria el análisis de la genética de Gregor Mendel:⁹⁹

decidí que *El mendelismo. Ensayo de epistemología y de crítica* se mantiene con mucho decoro como tesis secundaria. En cuanto a la *Tentativa de una filosofía del socialismo*, no sólo sigue viva –una vida embrionaria– sino que me ha iluminado con claridad. Vi juntarse los diversos temas que me preocupan: la filosofía que toma conciencia de sí misma, la filosofía que ahuyenta el fantasma de lo histórico, el socialismo que se vuelve de nueva cuenta realidad espiritual mediante el redescubrimiento de la voluntad de los valores [...] todo me pareció relacionado.¹⁰⁰

Además de Marx, otros autores ayudaron al joven pensador a definir su proyecto intelectual y a precisar su naturaleza, alcance y límites. En ellos encontró profundidad, atención a la historia, así como un eco de sus propias preocupaciones, en contraste con los maestros de la Sorbona, anclados en las certidumbres de su racionalismo atemporal. Sus lecturas oscilaron entre dos polos: la fenomenología, con Heidegger y Husserl, por un lado;¹⁰¹

⁹⁸ Este diálogo con el marxismo se prolongó cincuenta años, haciendo de él uno de los mejores analistas del fundador del socialismo científico.

⁹⁹ En la época, para obtener un doctorado de Estado había que escribir dos tesis: una principal y una complementaria o secundaria, que cumplía las funciones de marco teórico.

¹⁰⁰ Carta de Raymond Aron a Pierre Bertaux, 19 de noviembre de 1930, reproducida parcialmente en “Lettres d’Allemagne à Pierre Bertaux (1930-1933)”, *Commentaire*, 28-29 (1985), pp. 281-282.

¹⁰¹ La fenomenología es el estudio de las estructuras de la conciencia experimentadas desde el punto de vista de la primera persona. La estructura central de una experiencia es su intencionalidad, su ser dirigido hacia algo. Una experiencia se dirige hacia un objeto en razón tanto de su contenido o significado (aquello que representa el objeto) como de las condiciones apropiadas que lo hacen posible. Sobre Husserl y la fenomenología, véase

los sociólogos de la escuela neokantiana del suroeste de Alemania (Rickert, Weber), por el otro.¹⁰²

En Weber, que no en Durkheim, Aron encontró lo que buscaba para sí mismo: un hombre que tuviera a la vez la experiencia de la historia, la comprensión de la política, la voluntad de la verdad y, llegado el momento, la capacidad de decidir y actuar. Lo que deslumbraba a Aron del sociólogo alemán era su visión de la historia universal, haber evidenciado la originalidad de la ciencia moderna así como su reflexión sobre la condición histórica y política del hombre. Su obra permite apreciar lo mejor de los orígenes filosóficos de la sociología.

Weber unió el sentido de la duración al del instante: intentó encontrar una verdad universal y una ciencia válida para todos aquéllos que busquen una certeza semejante. Al mismo tiempo, tenía una conciencia aguda de lo equívoco de la realidad humana, de la multiplicidad de preguntas que el historiador tiene derecho a plantear a otros hombres, los del presente o los del pasado. En sus libros, lo fascinante es la tensión dialéctica entre la búsqueda de la universalidad y la existencia concreta en un momento dado de la historia, entre la aspiración a la verdad y la pluralidad de interpretaciones posibles.

Christian Beyer, "Edmund Husserl", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, invierno de 2011, disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/husserl/>; David Woodruff Smith, "Phenomenology", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, otoño de 2011, disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/phenomenology/>

¹⁰² Esta última, mejor conocida como Escuela de Heidelberg. El regreso a Kant tomó dos direcciones durante la segunda mitad del siglo XIX en Alemania: la Escuela de Marburgo –con Hermann Cohen a la cabeza– buscó sobre todo aplicar los principios del conocimiento físico-matemático a las ciencias morales y estéticas, mientras que la Escuela de Heidelberg –con Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert como figuras principales– retomó el proyecto de Dilthey (elaborar una crítica de la razón histórica) y se dio a la tarea de delimitar la originalidad de las ciencias históricas. Sobre el tema, véase Thomas E. Willey, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press, 1978

Otro autor con el que Aron tuvo contacto fue Karl Mannheim,¹⁰³ cuya sociología del conocimiento lo sedujo por un tiempo.¹⁰⁴ De regreso a Francia, conoció a varios miembros exiliados de la Escuela de Fráncfort.

Todas estas lecturas y autores desencadenaron en el joven pensador reflexiones sobre la historia, la historicidad del individuo y la filosofía de la historia. Recordemos que, en el ámbito filosófico, el medio universitario francés estaba anclado, casi petrificado, en el universo de Kant, Comte y Durkheim, ajeno a los debates y desarrollos en otras latitudes (Inglaterra o Alemania), con clara preferencia por la abstracción y la formalidad. Fue entonces la filosofía marxista de la historia, combinada con la lectura de la obra de Weber y la meditación sobre el problema de la libertad en sentido kantiano (ya presente en Aron, como se ha mostrado), lo que permitió a este último concebir, dar forma y hacer madurar su proyecto intelectual. Así describe el momento en el que la naturaleza de la empresa apareció nítidamente ante él:

Busqué pues un objeto de reflexión que interesara a la vez al corazón y a la mente, que requiriera voluntad de rigor científico y que, al mismo tiempo, me absorbiera por completo en mi investigación. Un día, a orillas del Rin, decidí mi propio destino. [...] A grandes rasgos, **lo que yo tenía la ilusión o la ingenuidad de descubrir era la**

¹⁰³ Karl Mannheim (1893-1947) fue un sociólogo de origen húngaro que ejerció una influencia de cierta consideración en la primera mitad del siglo XX. Su obra más conocida, *Ideología y utopía* (1929), fue una de las más discutidas de su tiempo. Se le considera uno de los padres fundadores de la sociología del conocimiento. El planteamiento central tanto de la obra como de la corriente es que el pensamiento de un grupo social se forma a partir de su posición social (por ejemplo, las creencias del proletariado están condicionadas por su relación con los medios de producción). Más aún, las ideas de cualquier persona son el producto del contexto en el que se crean. Así, la clase social, la ubicación geográfica y la generación a la que se pertenece son los grandes determinantes del conocimiento. En sus *Memorias*, Aron confiesa haberlo admirado en esos años sin entender por qué; incluso se entrevistó con él en Fráncfort. Para cuando escribió su estudio sobre la sociología en Alemania en los años treinta (1934), ya se había librado de su influjo, por lo que el capítulo que escribió sobre su pensamiento carece de indulgencia. Al respecto, véase Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, pp. 68, 72-73, 87, 107-109, 112-113, 191, 500 y 605; Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, París, PUF, 1959 [Alcan, 1935], pp. 74-94; David Frisby, *The Alienated Mind: The Sociology of Knowledge in Germany 1918-1933*, 2a. ed., Londres, Routledge, 1992; Colin Loader, *The Intellectual Development of Karl Mannheim*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

¹⁰⁴ Incluso escribió un artículo sobre Brunschvicg en el que analizaba su obra a partir de sus orígenes judíos y otros factores sociales (véase p. 17).

condición histórica del ciudadano o del hombre mismo. ¿Cómo es que, en tanto francés, judío y situado en un momento preciso del devenir, puedo conocer el conjunto, del que soy sólo un átomo, uno entre cientos de millones? ¿Cómo puedo comprender el conjunto como no sea *desde un punto de vista*, uno entre otros tantos innumerables? De donde se seguía un problema casi kantiano: ¿hasta qué punto soy capaz de conocer objetivamente la Historia –las naciones, los partidos y las ideas cuyos conflictos llenan la crónica de los siglos– y *mi tiempo*? **Una crítica del conocimiento histórico o político debería responder a esa pregunta.**¹⁰⁵

Con esas preguntas, Aron acababa con cualquier ambición universalista y positivista del conocimiento, toda vez que afirma la existencia de tantos puntos de vista como individuos; al mismo tiempo, señalaba que, a pesar de esa historicidad, el hombre no renuncia a conocer la totalidad o integridad de la historia, de *su* historia, ni tampoco a su *aspiración* a un conocimiento universal y objetivo.

Faltaba agregar otra dimensión al problema antes de contemplar su solución: no sólo los puntos de vista son múltiples e irreductibles, además, el sujeto que busca la verdad objetiva está inmerso en la materia que explora (la historia) y que lo atraviesa. El historiador, el economista y el politólogo forman parte del objeto de estudio de sus respectivas disciplinas; no son observadores externos del mismo, sino componente activo de lo que escudriñan.

Con este nuevo elemento, la doble tarea quedaba definida con mayor claridad: “Adivinaba poco a poco mis dos tareas: comprender o conocer mi época tan honestamente como fuera posible, sin nunca perder conciencia de los límites de mi saber; desprenderme de lo actual sin contentarme empero con el papel de observador”.¹⁰⁶ La figura del observador

¹⁰⁵ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 53 (cursivas en el original, las negritas son nuestras).

¹⁰⁶ *Idem.*

comprometido había nacido;¹⁰⁷ Aron se volvía hombre de su tiempo, de su historia, hombre del Ágora.

En suma, el viaje a Alemania provocó una triple ruptura y un triple aprendizaje. Aron se alejó del nacionalismo y de su traducción en una política exterior que no procuraba la reconciliación franco-alemana; se distanció del provincianismo imperante en Francia; y rompió con los dos maestros de juventud, Alain y Brunschvicg. Las desavenencias con el primero implicaron rechazar el precepto de rebelarse ante cualquier tipo de poder político, así como abandonar de manera definitiva el pacifismo basado en una idea ahistórica y etérea de la política (la paz es preferible a la guerra en todos los casos y a cualquier precio). Ante la pregunta de cuándo había dejado de ser pacifista, Aron respondió:

En cierto sentido, lo seguí siendo toda mi vida. Detesto la guerra; de ahí que haya escrito tanto sobre la guerra. Empero, fue en 32 ó 33 que dejé de ser pacifista en el sentido de Alain –negar de tajo la posibilidad de la guerra–. Alain usaba gustoso la frase de Bertrand Russell: “Todos los males que deseamos evitar mediante la guerra son menores en comparación a la guerra misma”. A partir de 32 ó 33 consideré que el argumento era falso, es decir, que las consecuencias de la victoria del enemigo pueden ser peores que las desdichas de la guerra.¹⁰⁸

Por lo que toca al segundo mentor, se abrió una brecha infranqueable con él, pues Aron consideró que la teoría racionalista del conocimiento, que identificaba la moral con el progreso científico, reducía al hombre a un técnico de laboratorio, ignorando a la vez su riqueza interior y su historia, es decir, su verdadera humanidad: “Me había opuesto a Léon Brunschvicg una o dos veces en la Unión por la Verdad; le reprochaba desinteresarse de la condición humana, no conocer más moral que la del científico. Me había liberado definitivamente de cierta forma de neokantismo. Sociólogos e historiadores pertenecen a una

¹⁰⁷ “Spectateur engagé”, en francés. Una de esas fórmulas que tanto le gustaba a Aron elaborar bajo la forma de oxímoron o muy cercano a ellos. “Observador” no es quien ve los hechos superficialmente sino quien presta atención a lo que sucede a su alrededor y en el mundo; la observación y la reflexión se vuelven compromiso.

¹⁰⁸ Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, París, Fallois, 2004 [Julliard, 1981], p. 64.

sociedad, a un momento de su devenir: conservan las huellas de su historicidad aun cuando pretendan –y deben hacerlo– ser científicos”.¹⁰⁹

El aprendizaje fue, primero, religioso, pues Aron tomó conciencia de sus raíces al presenciar actos antisemitas, conduciéndolo a aceptar su condición de judío no como título de orgullo pero tampoco como motivo de vergüenza;¹¹⁰ segundo, fue intelectual, ya que aprendió mucho de la lengua y cultura alemanas.¹¹¹ También descubrió, por sus labores de profesor, una vocación auténtica por la enseñanza; por último, fue político: los fenómenos que atestiguó (el ascenso de Hitler al poder, los discursos de Goebbels, los autos de fe y la represión) le hicieron ver la parte irracional de la política y la necesidad, al practicarla, de dar juego a las pasiones de los hombres. Pensar la política exige ser lo más racional posible pero, para hacerla, hay que utilizar inevitablemente las pasiones de todos los actores.

El punto es esencial, pues al enseñar a Aron el poder de las fuerzas irracionales, el nazismo modificó su concepción de la política. En sus memorias describe así ese cambio: “Había comprendido y aceptado la política como es, irreductible a la moral; ya no intentaría,

¹⁰⁹ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, pp. 111-112.

¹¹⁰ No nos habíamos referido a la profesión de fe de Aron porque, salvo aisladas expresiones de antisemitismo sufridas durante la infancia, no fue un asunto que marcara su trayectoria (personal y académica). Aron era un judío no practicante. A diferencia de lo que sucedió en Europa central, los judíos desarrollaron en Francia un gran apego a la República: el 27 de septiembre de 1791 la Asamblea Constituyente les otorgó la ciudadanía, mientras que durante la Restauración (1815-1830) varias medidas afianzaron los derechos adquiridos. Ello provocó una notable movilidad social y geográfica de la comunidad; puestos en igualdad de condiciones, los judíos tuvieron acceso a la gran industria y a la alta función pública, áreas en las que rápidamente destacaron y construyeron su prosperidad. La consecuencia más importante fue la “desjudaización” de los miembros del culto religioso; en adelante defenderían los valores republicanos (laicidad, nacionalismo) por encima de los religiosos. Aron mismo expresó claramente esa condición en una entrevista dada poco antes de morir: “Personalmente, no soy de los que han rechazado su adhesión a la nación francesa y han puesto en primera línea su apego al judaísmo. Yo soy de entrada, en tanto ser político, francés. ¿Mi judaísmo? A decir verdad, soy incapaz de definir la especificidad de lo que en mí es judío” (“Entretien avec Raymond Aron”, *L’Arche*, septiembre-octubre de 1983, pp. 83-84).

¹¹¹ Aron pensaba que “la capacidad de hablar libremente en dos idiomas distintos, asegura una suerte de libertad respecto a sí mismo que ningún otro medio da. Cuando yo hablo en inglés o en alemán pienso un poco de otro modo que en francés. Por esto, no soy prisionero de mis palabras. [...] Al pasar del vocabulario francés al vocabulario alemán o inglés, soy un poco más libre que tantos otros que son verdaderamente prisioneros de su sistema de pensamiento al mismo tiempo que de sus palabras” (Raymond Aron, *Le spectateur engagé, op. cit.*, p. 40.)

ni en declaraciones ni con firmas, ofrecer pruebas de mis buenos sentimientos. Pensar la política es pensar en los actores y, por lo tanto, analizar sus decisiones, sus fines, sus medios y su universo mental”.¹¹²

A partir de ese momento, Aron no pensó la política más que en términos realistas, según lo que es y no lo que debería ser. Rechazó adherirse a verdades que flotan entre el cielo y la tierra, como la de Alain; la política no es un problema moral: “Una buena política se define por su eficacia, no por su virtud”.¹¹³ En el ejercicio del periodismo, esto se tradujo en ajustarse a la regla de no conformarse con lo deseable y tratar siempre de lo posible. En Alemania, tomó conciencia entonces del mundo, de lo que es la política y de lo terrible que ésta puede ser. Ello le permitió decidir dónde situarse: “La actividad política es, pues, impura y por ello es que prefiero pensarla”.¹¹⁴

De vuelta en Francia, se definía aún como socialista, pero esta elección política quedaría sometida en adelante al imperativo de la verdad y de la lucidez. En todo caso era una afiliación escéptica, tal vez necesaria o inevitable ante las demás opciones. En el artículo de *Esprit* ya citado en el párrafo anterior, Aron profetizó sin saberlo la suerte que correría tras la Segunda Guerra Mundial por privilegiar la reflexión crítica –por encima de las ideologías– y atenerse estrictamente a lo que es: “Yo no soy ni de derecha ni de izquierda, ni comunista ni nacionalista, no más radical que socialista. Ignoro si encontraré a mis compañeros”.¹¹⁵

En síntesis, Aron descubrió la Historia y se percató de su peso en las sociedades, hecho esencial que marcó de manera definitiva su obra filosófica y alteró radicalmente su relación

¹¹² Raymond Aron, *Mémoires*, op. cit., pp. 79-80.

¹¹³ Raymond Aron, “Lettre ouverte d’un jeune Français à l’Allemagne”, *Esprit*, febrero de 1933, p. 743, citado por Nicolas Baverez, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, op. cit., p. 87.

¹¹⁴ Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, op. cit., p. 40.

¹¹⁵ Raymond Aron, “Lettre ouverte d’un jeune Français à l’Allemagne”, art. cit., p. 742, citado por Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron...*, op. cit., p. 109.

con el debate público. El autor de *L'Homme contre les tyrans* (1944) sintetizó lo esencial de su estancia en la agonizante República de Weimar en la frase siguiente: “Es a principios de los años treinta, fuera por primera vez del Hexágono,¹¹⁶ que descubrí a un tiempo el sentido de mi vida, lo trágico de la política y la fragilidad de la libertad”.¹¹⁷

I.3.7. Obras

Los tres libros que Raymond Aron escribió en la década de los treinta, en especial su tesis principal de doctorado, son el corazón de toda su obra. Las reflexiones vertidas en ellos sobre la historicidad del hombre, la naturaleza y los alcances del conocimiento que obtenemos de las ciencias sociales y el problema de la libertad, nunca dejaron de alimentar sus análisis, de articular el resto de sus trabajos.¹¹⁸ Ni siquiera el cataclismo de la Segunda Guerra Mundial pudo romper ese vínculo: “Mi carrera de profesor o de periodista después de la guerra no implican una ruptura con mis ensayos filosóficos de la preguerra”.¹¹⁹ Estudiemos las obras con cierto detalle.

La sociología alemana contemporánea fue un encargo de Célestin Bouglé para una colección de divulgación de la editorial Alcan.¹²⁰ Escrito en 1934 y publicado al año siguiente, en su origen era un proyecto relativamente modesto que obedecía a una lógica académica. Su

¹¹⁶ Sobrenombre con el que los franceses llaman a su propio país, debido a que si se traza una línea continua que una todos los extremos del territorio galo, se obtiene una figura muy similar a la de un hexágono.

¹¹⁷ Raymond Aron, “Les droits de l’homme et la politique”, conferencia pronunciada en Berna en el otoño de 1981 (transcripción), p. 1, cit. por Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron...*, *op. cit.*, p. 114.

¹¹⁸ “Las bases teóricas del andar de Raymond Aron quedan establecidas muy pronto. Su tesis de 1938 [...] las contiene prácticamente todas” (Jacques Rollet, “Raymond Aron et la théorie du politique”, *Pouvoirs*, 73 (1995), pp. 160-161; “[su pensamiento] encuentra [...] su unidad en la concepción de la condición humana elaborada en su tesis de 1938” (Nicolas Baverez, “Raymond Aron 1905-1983”, *Cités*, 3 (2000), p. 253; “Sus reflexiones sobre estrategia, sociología y economía desarrollan la concepción tanto del hombre como de la historia formulada en la *Introducción*” (Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, Lyon, La Manufacture, 1986, p. 17); “La *Introducción a la filosofía de la historia* ocupa un lugar original y fundamental en la obra de Raymond Aron: constituye el único ejemplo de reflexión puramente metafísica, además de proveer el método de análisis al igual que los principios lógicos que guiarán las obras posteriores” (*ibid.*, p. 21).

¹¹⁹ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 522.

¹²⁰ *La sociologie allemande contemporaine*, París, Alcan, 1935. Hay traducción al español: trad. Carlos Fayard, Buenos Aires, Paidós, 1953.

mérito más importante fue difundir en Francia el pensamiento de Max Weber y mostrar algunas tendencias de la sociología alemana justo en el momento en el que su desarrollo quedó interrumpido por el ascenso al poder del nacionalsocialismo.¹²¹ Es un libro claro y sencillo que explica la distinción entre sociología sistemática e histórica,¹²² además de reconocer a Weber, cuyo genio trascendió ambos enfoques. En sus páginas, Aron resaltó las ideas relacionadas con sus propias preocupaciones: la condición humana atrapada en el conflicto entre los ideales y la necesidad, la teoría del conocimiento dividida entre la verdad universal y un juicio contingente, la relación conflictiva entre moral y política, y el vínculo entre el hombre de Estado y el de ciencia.

Brunschvicg dio origen a los otros dos trabajos. Como ya dijimos, para 1935 Aron había terminado una primera versión de lo que entonces consideraba como su tesis principal de doctorado: *Ensayo sobre la teoría de la historia en la Alemania contemporánea. La filosofía crítica de la historia*.¹²³ Utilizando un método más filosófico que histórico, el texto expone algunos rasgos del pensamiento de cuatro autores que Aron estudió en Alemania: Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Georg Simmel y Max Weber. El segundo tomo del

¹²¹ Georges Canguilhem, compañero de cursos de Aron, censa poquísimos artículos sobre Weber aparecidos en Francia entre 1900 y 1930: algunos estudios publicados en 1925 por Maurice Halbwachs en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses de l'Université de Strasbourg*, y otros tantos en 1929 en los *Annales d'histoire économique et sociale*. Algo similar sucedía para otros pensadores como Rickert, Hegel y Nietzsche. Cf. Georges Canguilhem, "La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30", en Jean-Claude Chamboredon (ed.), *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, París, Éditions Rue d'Ulm, 1999, pp. 9-16. Tal vez la única excepción sea Simmel, cuya sociología era "bien connu en France" (Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, París, PUF, 1959 [Alcan, 1935], p. 7). Véase también David Frisby, *Georg Simmel*, 1a reimp., trad. José A. Pérez Carballo, México, FCE, 1993, pp. 18-21.

¹²² La primera estudia los grupos sociales y las estructuras fundamentales de la sociedad. El punto en común entre los pensadores de esta corriente es su interpretación filosófica de la realidad social y su reflexión sobre la antítesis clásica sociedad-comunidad. Por su parte, en la línea de los trabajos de Marx, la sociología histórica se interesa principalmente en la expansión y el desarrollo de la sociedad burguesa.

¹²³ *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, París, Vrin, 1938. Durante muchas décadas, este libro fue de los pocos escritos por Aron que no estaban traducidos a otro idioma. Como lo sugiere Robert Colquhoun, ello se explica por el contenido de gran abstracción, el estilo excesivamente germanizado y la consecuente dificultad para leerlo y entenderlo (Robert Colquhoun, *Raymond Aron*, vol. 1, *The Philosopher in History: 1905-1955*, Londres, SAGE, 1986, pp. 120-121). La condición de excepción acabó con una edición al ruso en el año 2000.

Ensayo..., planeado como tesis secundaria pero jamás escrito, trataría del historicismo o historicismo,¹²⁴ así como de las obras de los autores más importantes: Ernest Troeltsch, Max Scheler, Karl Mannheim y tal vez Oswald Spengler.¹²⁵

Brunschvicg no acogió de manera favorable el texto; incluso lo juzgó severamente. Ese rechazo y el presentimiento de la cercanía de la guerra (con el riesgo de que el trabajo filosófico quedara trunco) forzaron a Aron a cambiar de planes. En el verano de 1935 decidió abandonar la idea de un segundo tomo, mejoró el texto del primero, hizo de éste su tesis complementaria y presentó como tesis principal su propia versión de la crítica de la razón histórica.¹²⁶ *Introducción a la filosofía de la historia. Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica.*¹²⁷ Comenzó a trabajar en ella en octubre de 1935, concluyéndola durante las vacaciones de pascua de 1937; la editorial Gallimard la publicó al año siguiente. ¿Cómo justificar la necesidad de una versión propia?: “Puesto que me consagraba al papel de observador comprometido, debía ponerme en claro las relaciones entre el historiador y el

¹²⁴ No hay consenso en la literatura sobre el significado exacto del término. Son tres los más recurrentes: una forma de relativismo y pérdida de fe en los valores de la cultura occidental europea que tuvo su apogeo a finales del siglo XIX y sufrió una crisis severa a principios del XX; tanto la perspectiva como las prácticas historiográficas de una parte de la academia en ciencias humanas durante el siglo XIX y parte del XX; bajo el término de “nuevo historicismo”, una escuela de la teoría literaria inspirada en la teoría crítica. Para mayores detalles, véase Georg G. Iggers, “Historicism: The History and Meaning of the Term”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, núm. 1, 1995, pp. 129-152; Carlo Antoni, *Lo storicismo*, Turín, ERI, 1957; Carlo Antoni, *From History to Sociology. The Transition in German Historical Thinking*, trad. Hayden White, intr. Benedetto Croce, Detroit, Wayne State University Press, 1959.

¹²⁵ Aron les dedica unas cuantas líneas; véase Raymond Aron, *Mémoires*, París, Julliard, 1983, pp. 111-113.

¹²⁶ De manera muy esquemática, la crítica de la razón histórica fue el proyecto o la intención de elaborar, para las “ciencias del espíritu” o las “ciencias humanas”, una teoría comparable a lo que fue la *Crítica de la razón pura* para las ciencias físicas, es decir una teoría que cumpla una doble función: confirmar la verdad de la ciencia (en este caso las del espíritu, incluyendo la historia) y limitar su alcance. Cf. Raymond Aron, *Mémoires*, París, Julliard, 1983, pp. 110, 113-114.

¹²⁷ *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, París, Gallimard, 1938 (*Bibliothèque des Idées*). Hay dos traducciones al español: trad. Ángela H. de Gaos, Buenos Aires, Losada, 1946; trad. Alfredo Llanos, 2 vols., Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983.

hombre de acción, entre el conocimiento de la historia en movimiento y las decisiones que el ser histórico está condenado a tomar”.¹²⁸

El 26 de marzo de 1938 se celebró la defensa de ambas tesis ante un jurado de cinco connotados profesores. El hecho revistió doble importancia: académica¹²⁹ y extra académica, o simbólica, porque la tesis de Aron es de las que rebasan su estatus universitario y marcan una renovación de ideas y de la manera de elaborarlas. En las cerca de cinco horas que duró el evento, la discusión, normalmente limitada a intercambios condescendientes y formales, se transformó en un verdadero enfrentamiento entre generaciones. Uno de los puntos más controvertidos fue el ataque de Aron contra el positivismo. Por los debates ideológicos de la posguerra perdemos de vista que él fue el más precoz de los jóvenes filósofos franceses en lanzarse contra ese sistema filosófico.¹³⁰

La ruptura generacional se reflejó en los comentarios y críticas de los profesores al sustentante. El más duro fue Paul Fauconnet, quien adoptó un tono de afrenta personal para expresar su desconcierto ante los trabajos de Aron, cuya crítica implacable le provocaba rechazo y negación: “alabo la honradez y la lealtad de su trabajo, pero, se lo confieso, ¡no veo a dónde va! No consigo adivinar si usted es un ‘satánico o un desesperado’”. Sin estar muy convencido de la réplica del candidato, y aún con la afrenta a flor de piel, el sociólogo pronunció estas palabras lapidarias como conclusión de su intervención: “Termino, [...] con

¹²⁸ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 115.

¹²⁹ Fue así por tres razones: primera, Aron ya se había forjado una sólida reputación como filósofo y era una de las más prometedoras esperanzas de su generación; segunda, la impresión de la *Introducción...*, en la colección “Bibliothèque des idées” de la *Nouvelle Revue Française*, editada por Gallimard, colocaba la tesis en otro nivel, pues era rarísimo que un trabajo así se publicara; tercera, Brunschvicg consideraba el texto como muy importante, aunque no compartía sus conclusiones.

¹³⁰ “La tesis defendida en 1938 era, en verdad, una máquina de guerra contra el positivismo e incluso una provocación si recordamos que los miembros del jurado, [...] discípulos de Durkheim, representaban la doctrina atacada de frente, con valor, por el autor” (Sylvie Mesure, “De l’antipositivisme à l’antirelativisme. Raymond Aron et le problème de l’objectivité historique”, *Commentaire*, 35 (1986), p. 472.)

un acto de amabilidad al reiterarle mi admiración y mi simpatía; con un acto de fe en el valor de las tesis que usted condena; y con un acto de esperanza, la esperanza de que la juventud no seguirá sus pasos en el futuro”.¹³¹ Al final, Aron se doctoró con mención “*très honorable*”.

No expondremos aquí el contenido de su tesis principal, pues el capítulo III trata enteramente sobre la elaboración personal de una filosofía de la historia. Tampoco expondremos el contenido de la tesis complementaria, uno de los temas del capítulo II.

I.3.8. Antes del desastre

Terminemos esta crónica de los años formativos de Raymond Aron mencionando que, por entregarse a sus trabajos filosóficos, se mantuvo relativamente alejado del debate público. Ello no quiere decir que no se formara una opinión sobre el ascenso del nazismo, Hitler, el antisemitismo, la victoria del Frente Popular, la decadencia económica y la inestabilidad política de Francia en los años treinta, la guerra civil española, el rearme de Renania, Múnich o el pacto germano-soviético. Sólo es en aras de no romper la unidad de este trabajo que no nos ocuparemos ni de esos hechos ni de los análisis de Aron al respecto.¹³²

Importa destacar que los seis años transcurridos entre agosto de 1933 y agosto de 1939 fueron los más fecundos y, tal vez, los más felices en la vida privada de Aron. Tras su regreso de Alemania encontró en su esposa Suzanne la fuerza que le permitió superar las dudas sobre sus capacidades, trabajó como nunca en sus obras filosóficas y tuvo por amigos e interlocutores a una pléyade de inteligencias y espíritus finos que entendían perfectamente que

¹³¹ El padre Gaston Fessard, amigo de Aron, escribió una extensa crónica de la defensa de tesis que reproduce lo esencial de las intervenciones de los miembros del jurado. Las palabras de Fauconnet reproducidas en este párrafo provienen de esa crónica. Cf. Gaston Fessard, *La philosophie historique de Raymond Aron*, París, Julliard, 1980, pp. 50-51.

¹³² El lector podrá encontrarlos, en primerísimo lugar, en las *Mémoires*; después en *Le spectateur engagé* y en varios números de la revista *Commentaire*, la cual publica cada año, desde la muerte de Aron, un texto inédito suyo en el número de invierno.

las pasiones políticas no eran razón suficiente para romper una amistad.¹³³ Pero fueron también años de desesperación por advertir la decadencia política y económica de Francia, que la colocaban al borde de la fragmentación social; de angustia por vivir bajo la sombra de una guerra temida y prevista; y de tristeza por reconocer el *impasse* de un país que a menudo perdía conciencia de sí mismo y de su rumbo.¹³⁴ En palabras de Aron, “[n]unca he vivido en un ambiente tan rebotante de inteligencia ni tan cálido en la amistad como en los años treinta, pero tampoco he vuelto a experimentar el mismo grado de, digamos, desesperanza histórica”.¹³⁵ Condición ambivalente que condensó en una frase: “Felicidad del hombre, desesperación del ciudadano”.¹³⁶

I.4. CONCLUSIÓN

El objetivo del capítulo I fue hacer comprensible el proceso por el que la historicidad del hombre yace en el centro del pensamiento aroniano. Ello mediante el estudio de los años de formación y primeros de actividad profesional de Raymond Aron hasta el inicio de la Segunda Guerra Mundial. El examen permitió identificar los hechos y las influencias que moldearon el proyecto vital e intelectual que Aron se trazó en Alemania y cuyas líneas directrices quedaron

¹³³ Entre ellos podemos mencionar a Sartre, Nizan, Robert Marjolin, Paul Desjardins, André y Clara Malraux, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève, Éric Weil, Emmanuel Mounier, René Maheu.

¹³⁴ “En efecto, aparte de las dificultades económicas y del drama del desempleo, constatamos que esos años [década de los treinta] estuvieron marcados por una profunda pérdida de confianza en el régimen, por un escepticismo generalizado hacia las virtudes del liberalismo, por una crisis del pensamiento político e incluso por un cuestionamiento de los valores mejor establecidos de la sociedad occidental (liberalismo, progreso, confianza en el hombre, primacía del individuo). Así, los contemporáneos desarrollaron la conciencia de una crisis de civilización, una crisis que ponía en jaque los fundamentos mismos de las sociedades liberales. [...] Resulta sintomático que los años treinta hayan producido escritos cuyo único punto en común es la crítica de la civilización occidental; constatación impregnada de pesimismo en grandes cantidades [...] La crítica es general: la civilización occidental ha centrado todos sus esfuerzos en la búsqueda del progreso material, pero lo ha hecho en detrimento del florecimiento del individuo” (Serge Berstein, *La France des années 30*, París, Armand Colin, 1988, p. 79).

¹³⁵ Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, op. cit., p. 72.

¹³⁶ Raymond Aron, *Mémoires*, op. cit., p. 80.

bien asentadas en las tres obras publicadas durante la década de los treinta, en especial en la *Introducción a la filosofía de la historia*.

El siguiente paso es analizar a detalle la filosofía de la historia de Aron. Esta última, como se vio en el presente capítulo, está sostenida por dos pilares: Kant y la filosofía crítica de la historia (en particular, Weber). Así, para dar cuenta de la filosofía de la historia de Aron es preciso identificar las ideas y los argumentos que extrajo de cada componente. Esto será objeto del capítulo II, mientras que la forma precisa que tomaron esas influencias en la elaboración personal de una filosofía de la historia será materia del capítulo III.

II. FUNDAMENTOS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: KANT Y LA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

II.1. INTRODUCCIÓN

El examen de los años de formación de Raymond Aron –entre 1905 y 1939–, emprendido en el capítulo I, arrojó conclusiones de gran relevancia para este trabajo. Repasemos brevemente algunas de ellas antes de proseguir con la exposición. En primer lugar, las ideas y concepciones plasmadas en los tres libros que Aron escribió durante los años treinta del siglo XX –en especial la *Introducción a la filosofía de la historia*–, relativas a la condición histórica del hombre, a la naturaleza del conocimiento histórico y social, así como a las relaciones entre teoría y acción, entre historia y política contemporánea, constituyen el origen y el hilo conductor del resto de los trabajos de Aron. Esto otorga gran unidad a su obra y justifica un análisis detenido de los textos mencionados; “unidad profunda”, nos dice Nicolas Baverez, “que se deriva de las elecciones y del método establecidos en la *Introducción* [...] [la filosofía de la historia de Aron] es más que un trasfondo. Es un principio de elucidación, un método de investigación, una doctrina para la acción”.¹

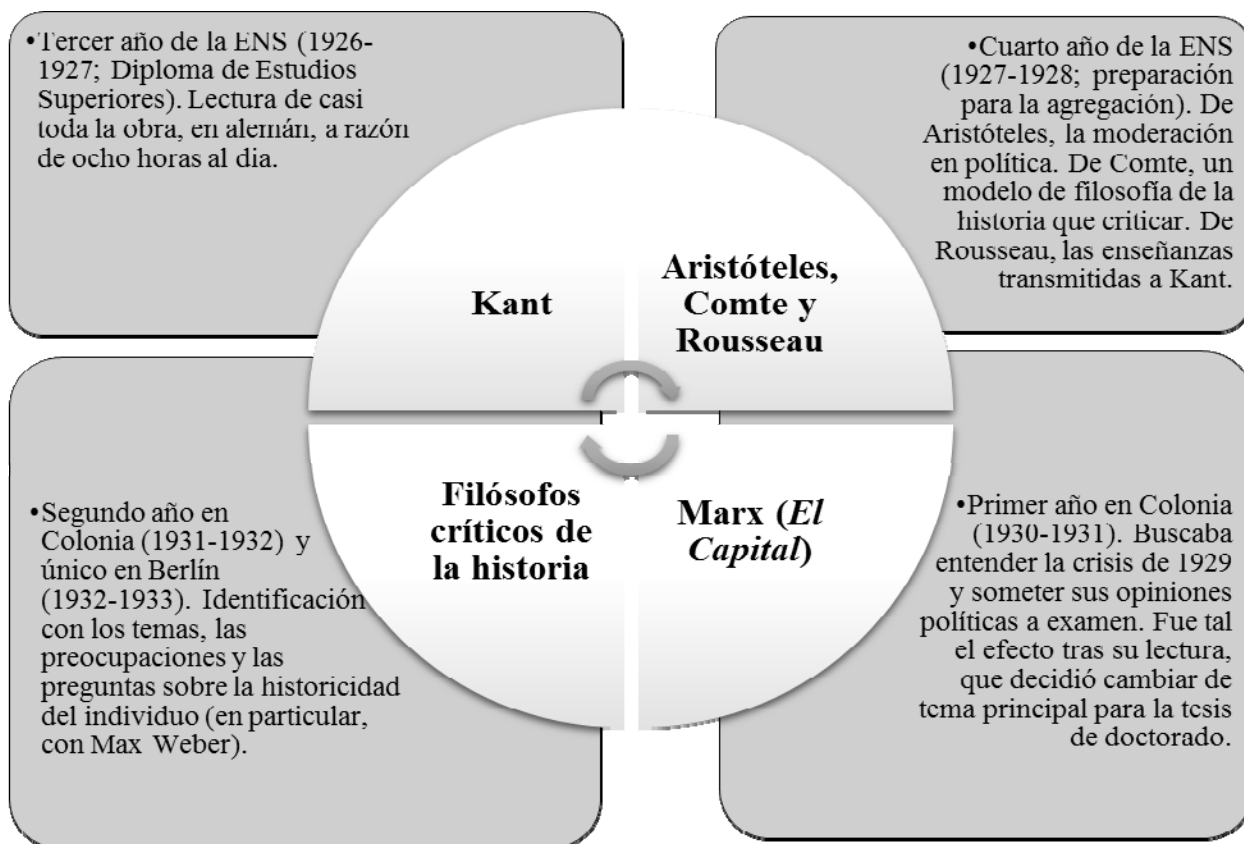
En segundo lugar, esas ideas y concepciones relativas a la condición histórica de la existencia humana fueron resultado de una búsqueda vital e intelectual por parte de Aron, Vale recordar que no fue sino hasta 1931 cuando definió el proyecto intelectual para el resto de su vida: “yo quería ser un observador de la historia en movimiento a la vez que un actor en la política, mediante la palabra escrita y hablada”.² Respecto al contenido de esas ideas y concepciones, advertimos que fue producto de la mezcla de diversos elementos provenientes

¹ Nicolas Baverez, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, 2a. ed., París, Flammarion, 2005 [1993], pp. 146-147.

² Raymond Aron, *Politics and History*, 3a. reimp., trad. y ed. Miriam Bernheim Conant, introd. Michael A. Leeden, New Brunswick, Transaction, 2009 [Free Press, 1978], p. xxviii.

de las influencias intelectuales más importantes en la formación de Aron. En el esquema 1 resumimos las lecturas y los autores que más influyeron en Aron a la hora de elaborar su filosofía de la historia.

Esquema 1: Lecturas y autores más influyentes en la elaboración de la filosofía de la historia de Aron



Tercer resultado importante del capítulo I, es importante recordar el camino por el que Aron llegó a elaborar su propia filosofía de la historia. Una vez terminado el servicio militar en marzo de 1930, Aron empezó a buscar un tema para su tesis de doctorado. Debido a la influencia del neokantismo, y por recomendación de Léon Brunschvicg, su director de tesis, contempló la posibilidad de elaborar un estudio sobre la noción de individuo en el reino de la materia viva. Insatisfecho con los progresos alcanzados después de un año de trabajo, decidió regresar al ámbito de la filosofía y someter sus opiniones políticas a una revisión crítica. Para

ello, inició la lectura de *El capital*, de Karl Marx. El impacto fue tal, que poco tiempo después decidió dejar para la tesis secundaria de doctorado un análisis de la genética de Gregor Mendel y escribir como tesis principal una filosofía del socialismo.

En ese proceso, Aron descubrió que “cuestionar mis opiniones políticas era también preguntarme por los límites del conocimiento sociohistórico”.³ Ello lo llevó a leer buena parte de la literatura sobre el asunto –que en aquella época estaba escrita casi de manera exclusiva en alemán–. El análisis de esos textos y de sus autores (Dilthey, Rickert, Simmel, Weber, Mannheim) hizo que cambiara una vez más el tema de su tesis principal de doctorado, que ahora se ocuparía de exponer las ideas y los sistemas de los pensadores referidos. Sin embargo, Brunschvicg le hizo ver que su empresa de exponer el pensamiento de autores prácticamente desconocidos en Francia, y cuyas ideas iban a contracorriente de las del medio universitario francés, estaba destinada al fracaso. De ahí que “debía expresar *mis* propias ideas de manera directa y no presentarlas por medio de pensadores de segundo orden”.⁴

Una vez recuperados estos resultados importantes, el siguiente paso es, entonces, analizar los componentes esenciales de la filosofía de la historia de Aron, mismos que se organizan en tres grandes grupos: las ideas de Kant y sus derivados (el kantismo y el neokantismo), el proyecto de la crítica de la razón histórica –también conocido como filosofía crítica de la historia– y la obra de Marx. Como se vio en el capítulo I, los dos primeros constituyen las dos columnas que sostienen el edificio del pensamiento histórico de Aron, mientras que el tercero cumple una doble función en apariencia contradictoria: indica en todo momento los límites infranqueables del análisis histórico (y social), al tiempo que establece las grandes líneas de análisis que siguió la obra de Aron en cada etapa.

³ *Ibid.*, p. xxvii.

⁴ *Ibid.*, p. xxix.

Este capítulo se ocupa de Kant y del proyecto de la crítica de la razón histórica, mientras que el último trata de Marx y del marxismo. En todos los casos, el objetivo no es hacer una exposición general de cada uno de los sistemas referidos, sino presentar sólo aquellas ideas que influyeron directamente en la construcción de la concepción aroniana de la historia.

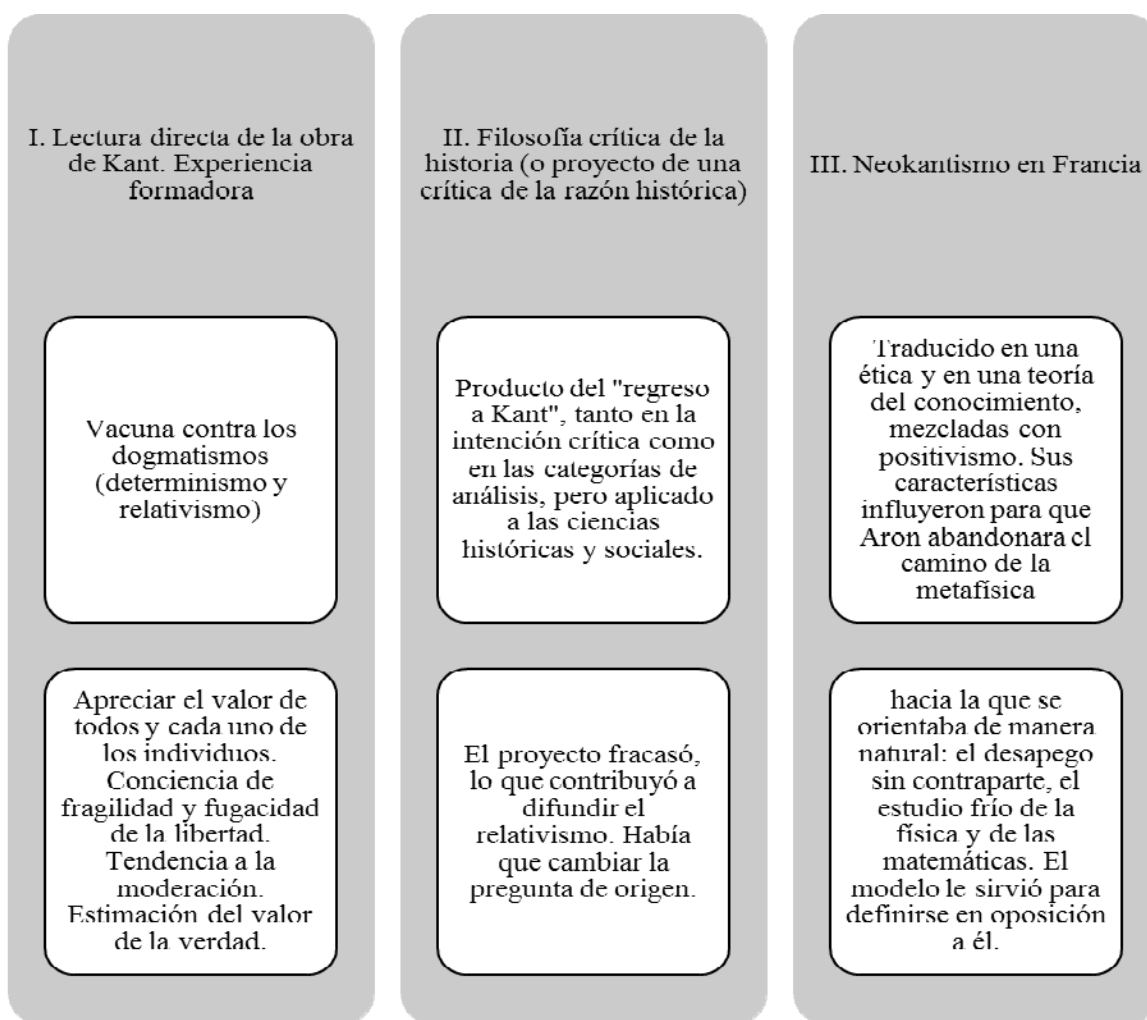
El capítulo se divide en dos secciones: en la primera se estudia la influencia de Kant y sus derivados (kantismo y neokantismo) en Aron, mientras que en la segunda el turno le corresponde a los pensadores aglutinados en torno al proyecto de la crítica de la razón histórica (o filosofía crítica de la historia). Cabe mencionar que el lector encontrará en el anexo 2 una muy breve introducción al problema de la filosofía de la historia, acompañada de un sucinto recuento histórico de la disciplina. Esto con el objetivo de situarlo mejor en las discusiones subsecuentes.

II.2. KANT, KANTISMO Y NEOKANTISMO

Mostrar o hacer evidentes los vínculos entre Kant y Aron no es tarea fácil, debido a lo intrincado y profundo de los lazos. En un intento por asirla, podría concebirse la presencia del filósofo alemán como la atmósfera que rodea el pensamiento aroniano; es su regulador de temperatura y de presión; es el dique que lo mantiene en su cauce e impide que se desborde; es la muralla que lo defiende de ataques externos (dogmatismo, positivismo, relativismo); es el aire que le da especificidad al resto de sus ideas y permite que circulen de manera ordenada; es la fuerza de gravedad que le da peso específico a cada argumento y un núcleo a su obra. En muy pocas ocasiones Aron se refiere a Kant directamente, pero son incontables los pasajes en que se adivina su presencia.

No obstante la dificultad para asirla, podemos afirmar que, en términos generales, la influencia de Kant en el desarrollo del pensamiento histórico de Aron se dio por tres vías: la primera, mediante la lectura directa de toda la obra del filósofo alemán; la segunda, por el influjo que ejerció el kantismo en el proyecto de la crítica de la razón histórica (o filosofía crítica de la historia), el cual, a su vez, permeó el pensamiento de Aron –se trata, entonces, de una influencia indirecta–; por último, debido al ascendiente del neokantismo en el medio universitario francés de principios del siglo XX. En el esquema 2 puede apreciarse con mayor claridad gráfica esa serie de influencias. Veamos cada una a detalle.

Esquema 2: Influencia de Kant y del kantismo



II.2.1. La lectura directa de la obra de Kant

II.2.1.1. Encuentros

Como vimos en el capítulo I, el primer contacto entre Aron y Kant se dio en la clase de filosofía durante el último año de liceo. Al paso de los ciclos escolares, conforme Aron se adentraba en el pensamiento del filósofo alemán, más se sentía atraído e identificado con él, pues lo ayudaba a enfrentarse al mundo con armas adecuadas a su personalidad y a su carácter: “En la Escuela me sentía transportado tanto por Kant (a lo sumo por Descartes) como por Proust (o quizá, aunque no estoy seguro, por Dostoievski). Con aquél escapaba de mí mismo, de mis dudas, del juicio de los demás; me confundía con el entendimiento o con la razón en mí”.⁵

Para obtener su Diploma de Estudios Superiores (equivalente al grado de maestría), Aron dedicó todo el tercer año de su estancia en la ENS al estudio de la obra de Kant, “el filósofo que habría de marcar de manera más profunda su reflexión”.⁶ Entre 1926 y 1927 Aron leyó, a razón de ocho a diez horas al día, toda la obra publicada del filósofo alemán, desde los escritos anteriores a la *Crítica de la razón pura* hasta *El conflicto de las facultades*. Aron mismo registró la trascendencia del hecho: “Aunque un conocimiento insuficiente de Hume haya limitado mi comprensión de las tres *Críticas*, había absorbido un elemento precioso de la filosofía alemana, *tal vez el más valioso*. Nunca olvidé el imperativo categórico, esencia de la moral, ni la religión dentro de los límites de la razón”.⁷ Tampoco se deshizo de la deducción trascendente o del carácter inteligible.⁸

⁵ Raymond Aron, *Mémoires*, París, Julliard, 1983, pp. 68-69.

⁶ Serge Audier, *Raymond Aron. La démocratie conflictuelle*, París, Michalon, 2004, p. 10.

⁷ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 67 (cursivas nuestras).

⁸ *Ibid.*, p. 69.

En las líneas siguientes expondremos aquellos conceptos, nociones e ideas del pensamiento de Kant que, a nuestro parecer, dejaron una impresión mayor y duradera en Aron. Como ya anotamos, es difícil aportar citas de Aron que aludan de manera directa a aquéllos. Empero, hay consenso entre los especialistas –corroborado por la experiencia del autor de este texto al leer las obras de Aron– de que las ideas y los conceptos que se presentan a continuación permearon el pensamiento de Aron e influyeron de manera decidida en la formulación de su filosofía de la historia.

II.2.1.2. El pensamiento de Kant

Toda la filosofía de Kant se centró en resolver el problema de la razón, mismo que se traduce en una pregunta: ¿qué le está permitido legítimamente a nuestra razón? Kant la dividió en tres cuestionamientos centrales que contienen todos los intereses de la razón, tanto especulativa como práctica: a) ¿qué puedo saber?; b) ¿qué debo saber?; c) ¿qué me está permitido esperar? (esta última, ligada estrechamente a la filosofía de la historia). La primera pregunta es teórica, y Kant se ocupó de ella sobre todo en la *Crítica de la razón pura* (1781); la segunda es práctica, mientras que la tercera es teórica y práctica. Ambas fueron tratadas en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica del juicio* (1790), la cual es mediadora entre las dos primeras *Críticas*.⁹

La crítica kantiana se define por la búsqueda de límites, mucho más que por descubrir o desarrollar un universal válido para todos. El primer límite importante que estableció Kant fue tal vez el más decisivo, el del objeto del conocimiento. No nos es dado conocer el objeto en sí –el noumenon–, sino su manifestación –el fenómeno–. Por lo tanto, la ciencia será una

⁹ En términos muy generales, la *Crítica de la razón pura* se ocupa de la razón a la luz de la inteligencia; la *Crítica de la razón práctica* lo hace tomando como eje la voluntad, mientras que la *Crítica del juicio* analiza la razón desde la perspectiva del sentimiento, que une a la inteligencia y a la voluntad. El objetivo último es restituir a la razón toda su extensión.

ciencia de los límites; lo que hay que definir es hasta qué punto un objeto puede ser objeto de la ciencia. Basta recordar el subtítulo de la tesis principal de Aron (*Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica*) para apreciar el acuerdo de ambos pensadores acerca del concepto.

Esa manera de proceder desacreditó y condenó por igual al dogmatismo –auténtico despotismo que confiere acriticamente un valor objetivo a las conclusiones subjetivamente necesarias de esos razonamientos– y al escepticismo –nihilismo innegable que condena todas las conclusiones sin examinarlas–. Si Kant tuvo éxito en la empresa, fue sólo por la existencia de un código de leyes verdaderas, válidas universalmente, y que dominan *a priori* todos los casos particulares posibles. De esto último se desprende la suposición de una razón legisladora, facultad *a priori*.

Veremos más adelante cómo la imposibilidad de aceptar la existencia de leyes universales en el mundo histórico y social condicionó severamente la empresa de elaborar una crítica de la razón histórica. Más aún, ya ninguna filosofía sería capaz de defender el principio de una razón universal: “Aunque Kant presupuso una posición trascendente de la razón – universal e imperativa–, y si bien él mismo hizo la distinción entre razón pura, razón práctica y razón estética, ese transcendentalismo garante de la unidad de la razón desapareció progresivamente de la filosofía ‘fin-de-siècle’”.¹⁰

La *Crítica de la razón pura* prohibió las afirmaciones especulativas. Además, estableció una línea de separación entre lo que está comprendido dentro del ámbito del conocimiento y aquello que se encuentra más allá del mismo. También opuso radicalmente el fenómeno y la cosa en sí; aquello que es objeto de conocimiento y lo que no puede conocerse; lo condicionado y lo incondicionado; la necesidad y la libertad.

¹⁰ László Fekete, “Existence et rationalité. Weber, Aron et la tradition de la philosophie sociale en Europe”, en Christian Bachelier y Élisabeth Dutartre (eds.), *Raymond Aron et la liberté politique*, París, Éditions de Fallois, 2002, p. 118.

Kant definió el problema crítico como una serie de preguntas sobre la ciencia y la moral. Admirador tanto de Rousseau como de Newton, Kant admitió como ciertas la realidad tanto del deber como de la objetividad de la ciencia. No tuvo que preguntarse si la ciencia y la moral existen, sino cómo es que existen. Era necesario conciliarlas. Las interrogantes del problema crítico quedaron definidas así: ¿cómo es posible la ciencia?; ¿cómo es posible la moral?; ¿cómo es posible el acuerdo entre las dos?

Por lo que hace a un asunto más general, Kant consideraba que el objetivo de la filosofía es el de hacer mejor al hombre. Como todo gran pensamiento, la filosofía kantiana aspira a ser educadora; en especial, busca formar al hombre, pero no en función de su papel social particular, sino de su destino último. De manera notable, sobre todo para los fines de esta tesis, la *Crítica de la razón pura* se presenta como una educación de la razón, una especie de “policía del espíritu” (la expresión es de Jean Lacroix) que permite evitar la oscilación entre la seguridad dogmática y la desesperanza escéptica.

El fin que se propone Kant es fundar la filosofía a partir de la conciencia moral. Para alcanzar ese “fin práctico”, es necesaria una razón formada e informada. La noción de educación es capital en el sistema kantiano, y está ligada directamente con el carácter jurídico del pensamiento kantiano. La educación asegura el paso del estado de naturaleza al estado de derecho. Para Kant, la educación de la razón se da mediante la razón misma. En el proceso de educación del hombre mediante la razón, y frente a lo ilusorio de la metafísica dogmática, Kant salvó la reflexión auténtica al establecer que la razón es capaz de criticarse y juzgarse a sí misma.

Esa “educación de la razón” y la necesidad de una razón formada e informada explican sin duda en buena medida por qué Aron no cayó en la trampa ni de la ilusión comunista, ni de

la moda historiográfica de la “disolución del objeto” de los años sesenta y setenta. En ese sentido, nos dice François Fejtö, “lo que [...] permitió que Aron fuera, desde finales de la década de 1930 y en adelante, un modelo de observador inmune a las ilusiones de moda fue, además de su sólida cultura filosófica y de su familiaridad con Kant, su inclinación instintiva a no juzgar jamás sin estar bien informado, así como su intuición,¹¹ la cual inspiraba su razonamiento”.¹²

Por otra parte, toda ilusión consiste en tomar la condición subjetiva del pensamiento por un conocimiento del objeto. Kant quiso destruir la idolatría de raíz, la cual identifica lo incondicionado con alguna condición cualquiera, además de que somete al hombre a una de sus construcciones; en otras palabras, vuelve objeto a un sujeto. En suma, Kant quiso denunciar todos los iluminismos, todas las idolatrías, todas las “falsas conciencias”.¹³

Una de las claves más importantes de la obra de Kant es la humildad frente a lo real. La verdadera prueba de la realidad del mundo se extrae de la imposibilidad de imaginar el contenido de la experiencia o de construirlo *a priori*. La materia prima de la experiencia no emana ni puede emanar nunca de la espontaneidad del espíritu. La inteligencia humana no podría producir la realidad; más bien, debe someterse a esta última. El *homo sapiens* es aquél que somete su pensamiento a las cosas y comprende lo que dice, por ser esto último expresión de la realidad. Kant consideraba que nuestro pensamiento no puede imponerle nada a las cosas; es imposible desconocer una realidad que nos constriñe y que no podemos negar.

¹¹ Kant distinguió entre el entendimiento y la sensibilidad, entre el concepto y la intuición. El concepto sin intuición está vacío, mientras que la intuición sin concepto está ciega.

¹² François Fejtö, “Sur Raymond Aron”, en Christian Bachelier y Élisabeth Dutartre (eds.), *Raymond Aron et la liberté politique*, *op. cit.*, p. 18.

¹³ A este respecto, recordemos que la segunda parte de *El opio de los intelectuales* se llama “Idolatría de la historia”. Aron basó buena parte de su crítica al comunismo precisamente por confundir una perspectiva histórica con la Historia misma. Cf. Raymond Aron, *L’opium des intellectuels*, introd. Nicolas Baverez, París, Hachette Littératures, 2002 [Calmann-Lévy, 1955], segunda parte.

El apego a este principio por el que la realidad no cambia según los deseos de nuestro pensamiento fue decisivo para que Aron, en oposición a la inmensa mayoría de los intelectuales franceses de la época, no viera en la URSS de Stalin el paraíso en la Tierra, ni en el bloque de países comunistas el reino de la libertad. Así, nos dice en *El opio de los intelectuales*: “No aportaremos claridad alguna a la confusión de las disputas francesas más que rechazando esos conceptos equívocos [izquierda y derecha]. *Basta observar la realidad*, basta con asignarse objetivos, para constatar lo absurdo de esas amalgamas político-ideológicas de las que se sirven los revolucionarios de gran corazón y cabeza ligera, así como los periodistas ávidos de éxito”.¹⁴

Entre los grandes temas de la filosofía kantiana queda por examinar el de la libertad. Una de las definiciones que da el filósofo alemán del concepto es la facultad de producir, de comenzar por sí misma un estado cuya causalidad no está subordinada a su vez, siguiendo la ley de la naturaleza, a otra causa. La libertad se muestra entonces bajo un doble aspecto. Desde el punto de vista negativo, ser libre es ser independiente frente a la naturaleza, es escapar a sus causas. Esto tendrá gran importancia en el ámbito moral, ya que la libertad se convertirá en independencia ante los móviles sensibles. Kant lo expresó en los siguientes términos: “La libertad, en sentido práctico, es la independencia de la voluntad en relación a la coacción de las inclinaciones de la sensibilidad”.

Desde el punto de vista positivo, en cambio, la libertad es la idea de una actividad que se da a sí misma su propia ley; es la idea de autonomía. Ser libre es actuar con la razón, es crear lo inteligible, es participar verdaderamente en el ser realizando el deber ser. Kant es el filósofo que ha creído con más fuerza que una filosofía desde el punto de vista del hombre es una filosofía de la libertad. Es por ello que puede concluir que la razón práctica y la razón

¹⁴ *Ibid.*, p.11 (cursivas nuestras).

teórica son, en el fondo, una y la misma razón. Por un lado, la razón es aquello que empuja al entendimiento, a la totalización de la experiencia; por el otro, es eso que hace que nosotros seamos seres morales, ciudadanos en el reino de los fines. La razón legisladora da leyes tanto al conocimiento como a la acción, lo que hace que domine tanto la naturaleza como la moralidad. Es así entonces que Kant consigue, mediante la idea de autonomía, reunir la libertad trascendente y la libertad práctica.

La vocación del hombre es la libertad. Kant nunca opuso naturaleza y libertad más que para poder juntarlas. Más aún, la unión de ambos reinos –manifiesta de diversas maneras– es lo que da sentido a la existencia humana. El hombre no es hombre más que por el hecho de su separación, y porque en él reside la capacidad para poner fin a esa división.

El tema de naturaleza y libertad conduce irremediabilmente a la influencia de Rousseau en Kant (y por lo tanto en Aron). Una de las lecciones que este último aprendió de aquél y que transmitió a su vez a Aron fue el valor de cada uno de los individuos. De la misma forma en que Hume lo despertó de su sueño dogmático, Rousseau liberó a Kant de esa tentación perpetua, propia del filósofo, que es el ideal puro de sabiduría; le enseñó aquello que caracteriza a la especie humana. Gracias a la crítica radical que Rousseau hizo de la civilización, Kant aprendió que la cultura, por más importante que sea en sí misma, no se identifica con el progreso de la moralidad. Los hombres bien pueden refinarse, progresar en las letras, las ciencias y las artes sin que por ello se vuelvan mejores. En ese sentido, Kant afirmó: “soy un investigador por vocación. Experimento dentro de mí toda esa sed de conocimiento, el deseo inquieto de extender mi saber, e incluso la satisfacción de todo progreso alcanzado. Hubo un tiempo en el que yo creía que todo eso podía constituir el honor

de la humanidad; despreciaba al pueblo, que ignora todo. Fue Rousseau quien me abrió los ojos. Esa superioridad ilusoria se desvaneció; aprendo a honrar a los hombres”.¹⁵

Relacionado con esto, uno de los aspectos más destacados de la moral kantiana es la noción de respeto. Se trata de un móvil de los individuos que nace del encuentro entre la razón práctica y la sensibilidad. Presenta una doble característica: por una parte, humilla nuestro amor propio en la medida en la que somos individuos sensibles; por otra, nos da una idea de la grandeza de la persona razonable, revestida de dignidad. En concreto, el respeto es una suerte de producto espontáneo de la razón que habita en nosotros, seres sensibles. Es un efecto de la razón sobre la sensibilidad; es la repercusión de la racionalidad del ser razonable en la sensibilidad del hombre sensible.

En el camino, Kant analiza el proceso de conocer al otro. Esto último no atañe ni a la psicología, ni a la sociología; es una cuestión metafísica y moral. Conocer al otro es respetarlo, plantearlo como persona. De manera más precisa, antes de conocer a cualquier hombre es necesario reconocerlo previamente como hombre; Kant nombra “respeto” a este acto de reconocimiento aplicado a todo ser humano *a priori* y que le confiere ante uno la dignidad de persona.

En ese sentido, recordemos que Aron definía la igualdad esencial –la cual apoyaba de manera apasionada– precisamente como la igualdad kantiana del respeto a las personas, entendida esta última como “hacer sentir a los demás que son tratados con el respeto que merecen en tanto seres humanos, sin distinción de posición social o de forma de ser”.¹⁶ Sin duda, ello explica también que, aun en los momentos en que la *intelligentsia* francesa lo aisló

¹⁵ Citado por Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 2003 [1948], pp. 111-112.

¹⁶ Raymond Aron, “Où vont les États-Unis?”, *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, primer semestre, 1980, p. xvii, cit. por Robert Colquhoun, *Raymond Aron*, vol. 2, *The Sociologist in Society: 1955-1983*, Londres, SAGE, 1986, p. 601.

más, Aron nunca recurrió al insulto personal o a la denigración de quienes no pensaban como él. Un lema como el de Sartre –“un anticomunista es un perro”–¹⁷ es impensable en Aron.

Para Kant, la libertad no se ejerce independientemente de todo punto de aplicación, en un inteligible puro; la libertad se aplica a nuestro mundo, que no está dado del todo y que está constituido por tareas. La libertad actúa en el mundo y determina los fenómenos que en él habitan. Somos nosotros quienes nos elegimos y nos determinamos; y somos nosotros quienes podemos convertirnos.

En su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant logró una síntesis de la moral y la religión, lo que en cierto sentido coronó el trabajo de las tres críticas. La religión dentro de los límites de la mera razón representa la plenitud total, la realización íntegra de la razón. Es la confirmación de la intención profunda del kantismo de que el destino del hombre es la razón. El hombre es el ser significativo; él le da sentido al mundo. El designio supremo de la naturaleza es el florecimiento pleno de todas las disposiciones del ser en el marco de la humanidad. A la pregunta de ¿qué puedo esperar?, Kant dice que la reconciliación entre la sensibilidad y la razón, entre la naturaleza y la libertad. Ciertamente, la posibilidad de la esperanza referida se funda en el deber de la acción.

La filosofía de la historia de Kant

Kant, como otros filósofos de la época, elaboró una filosofía de la historia. Tanto la moral como la antropología de su sistema filosófico conducen a ella. La razón de que haya desarrollado una es que su pensamiento aspiraba no solamente a prescribir lo que debe hacerse, sino también a describir –o al menos a indicar– el sentido y las etapas de la evolución que, en su visión, conducen a la “comunidad humana”, entendida como un estadio superior de organización del género humano.

¹⁷ Jean-Paul Sartre, *Situations IV*, París, Gallimard, 1961, pp. 248-249.

La filosofía de la historia de Kant, al igual que la de Voltaire, Herder y Condorcet, “encontró ciertas tendencias evolutivas naturales en el cambio histórico y en el progreso”.¹⁸ Es decir, se trata de una filosofía de la historia que, a pesar de estar plenamente consciente de los límites del conocimiento, no renuncia a ver una evolución en el transcurrir de la humanidad, ni tampoco a contemplar un estadio final para ese desarrollo, entendiendo por este último, como lo hace Aron, “un estado de la humanidad que correspondería a su destino y que consumiría, por así decirlo, la verdad que los hombres buscan”.¹⁹

En ese sentido, Aron no podía adoptar la visión histórica de Kant. Ello no sólo porque implicaba negar los desarrollos filosóficos posteriores, sino porque los acontecimientos del siglo XX hacían casi imposible sostener la existencia de un principio regulador de la historia. No obstante, dado el papel central de la razón en la filosofía de la historia de Kant, así como el hecho de que ésta derivaba de una teoría del conocimiento centrada en los límites del mismo, Aron rescató su *intención*, esto es, la esperanza, que no la certeza, de que la razón podría, sin querer decir que lo hace de hecho, conducir a la humanidad hacia una realización de sí misma en la razón. En otras palabras, “es cierto que la razón nos proporciona ‘ideas reguladoras’ para orientarnos en la historia y, en cierto sentido, para juzgarla. No obstante, si bien es lícito esperar que la humanidad se ajustará más en el futuro a las exigencias de la razón, no podemos concebir la historia de esta última como la historia de la realización de la razón”.²⁰ En el capítulo III veremos cómo Aron, a pesar de todo su escepticismo y crítica al marxismo en tanto filosofía determinista de la historia, no renunció en el último momento a identificar un sentido de la historia, al menos como esperanza.

¹⁸ Hans Meyerhoff (ed.), *The Philosophy of History in our Time. An Anthology*, Nueva York, Doubleday Anchor Books, 1959, p. 5.

¹⁹ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 128.

²⁰ Pierre Manent, “Raymond Aron éducateur”, *Commentaire*, 28-29 (1985), p. 160.

Dicho lo cual, anotaremos brevemente algunos rasgos destacables de la filosofía de la historia de Kant. En la segunda parte de *El Conflicto de las facultades*, Kant reconoce cuatro maneras posibles de concebir la historia y de ofrecer una interpretación global de la historia humana: la concepción abderitista,²¹ la eudemonista,²² la terrorista²³ y la progresista. Kant adoptó el modelo progresista, y fue a partir de él que desarrolló su filosofía de la historia.

El punto de partida es que el problema del progreso no puede resolverse mediante la experiencia; ésta no garantiza en lo absoluto el progreso. Los seres humanos son criaturas que actúan libremente, a las que uno puede dictarles con antelación lo que deben hacer, pero sin

²¹ El abderitismo corresponde a la idea de que la especie humana no deja de agitarse por varios procesos, no cesa de proyectar tentativas insensatas e imprudentes, de responder al llamado de cualquier hombre que se pretende político, de quemar aquello que antes adoró. De lo que se trataría entonces es de saber si, inmersa como está en el absurdo, nuestra especie es capaz o no de alguna adaptación razonable. La respuesta no es muy optimista. Para Kant, la historia humana no sólo está gobernada por el egoísmo, sino que además está acosada por el mal radical, el cual le disputa la corona a la estupidez como motor principal de las acciones de los hombres. Así, la historia no es más que un “tejido de locura” y, sobre todo, de demencia, en el sentido de imaginación descarriada. Esta última, libre de todo principio y de toda regla, puede convertirse en una fuente inagotable de ilusiones y quimeras. Al respecto, nos dice Kant: “No es posible evitar cierta desgana cuando se contempla [el] ajetreo [de la historia humana] sobre la gran escena del mundo; y, a pesar de la esporádica aparición que la prudencia hace a veces, a la postre se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles; y, a fin de cuentas, no sabe uno qué concepto formarse de nuestra especie, que tan alta idea tiene de sí misma” ([I]mmanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la historia*, 2a. ed., pról. y trad. Eugenio Ímaz, México, FCE, 1979, p. 41). En un tenor similar, pero a propósito de la oposición de ciertos sectores industriales a una devaluación del franco que los habría beneficiado durante la época del Frente Popular (1936-1938), Aron comentó: “Es así que, a menudo, me he inclinado a pensar que la ignorancia y la necedad son factores considerables en la Historia. Con frecuencia digo que el último libro que me gustaría escribir cerca del final trataría sobre el papel de la necedad en la Historia” (*Le spectateur engagé*, París, Fallois, 2004 [Julliard, 1981], p. 48).

²² La concepción eudemonista consiste en admitir una cantidad constante tanto de bien como de mal en el individuo. Ello supone que el hombre nunca conseguiría elevarse ni progresar de manera constante hacia algo mejor. Esta visión tuvo su primera formulación en la teología, con la idea de que Dios acepta el mal, lo permite, de la misma forma en que dos canales guardan proporción semejante respecto a la fuente. Así, el mundo se vuelve una totalidad constante, sin progreso.

²³ El argumento central de la concepción terrorista de la historia es que la humanidad no puede descender hasta lo peor de manera duradera, pues si lo hiciera, se desintegraría a sí misma. Es por ello, agrega Kant: “que cuando se presenta una acumulación de grandes crímenes y de males a su medida, decimos: ahora esto no puede empeorar más; henos aquí, el último día ha llegado. El piadoso visionario sueña ya con el regreso de todas las cosas y con un mundo renovado una vez que el universo haya perecido bajo el fuego” (Immanuel Kant, “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, 2a. ed., edición y estudio preliminar Roberto Rodríguez Aramayo, trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994, p. 83).

poder predecir lo que harán efectivamente.²⁴ La consecuencia de ello es que no puede haber una historia realista de la humanidad. Habría una si pudiéramos predecir efectivamente el curso de las acciones de los individuos. Como esto no es posible, sólo puede haber entonces una historia ideal, que estará construida a partir de la noción de deber, inmanente a la razón humana y a la especie. Ésta será el verdadero sujeto de la historia que permita apreciar los progresos del hombre desde el punto de vista incommovible de las leyes morales.

En ese sentido, los progresos históricos serán considerados menos en relación a sí mismos que a la razón práctica. La correlación entre el ser histórico y la humanidad será examinada desde el punto de vista ético. En este último aspecto, Aron ve el rasgo distintivo del pensamiento de Kant sobre la historia: “Kant confunde la filosofía de la historia con la ética que juzga el pasado y que determina el final. No obstante, se trata de una particular filosofía de la historia, característica de una época y de una actitud, mas no representativa de un género”.²⁵

Un rasgo interesante de la filosofía de la historia de Kant es que, dado que sería absurdo que la Naturaleza dejase sin desarrollar las disposiciones implantadas por ella misma en el género humano, la guerra y otros vicios no pueden ser otra cosa más que aliados de la Naturaleza y de su proyecto. En una de sus reflexiones sobre la cuestión de la guerra, Raymond Aron recuerda este singular aspecto del pensamiento kantiano: “Según la visión profunda y tal vez profética de Kant, la humanidad debe recorrer el camino sangriento de las

²⁴ Al respecto, Kant anotó: “Incluso si llegáramos a constatar que el género humano, considerado en su conjunto, ha marchado hacia adelante y ha estado progresando durante un cierto lapso de tiempo, tan largo como nos plazca, nadie puede por ello garantizar que ahora, quiero decir justo en este momento, y como consecuencia de disposiciones físicas de nuestra especie, no aparezca la época de la regresión. De manera inversa, si retrocedemos, y por una caída acelerada nos dirigimos hacia lo peor, no debemos perder la esperanza de un punto de retorno a partir del cual, gracias a las disposiciones morales de nuestra especie, la marcha de nuestra especie vire de nuevo hacia lo mejor” (*ibid.*, pp. 84-85).

²⁵ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*, nueva edición revisada y anotada por Sylvie Mesure, París, Gallimard, 1986 [1938], p. 358.

guerras para poder acceder algún día a la paz. Es a lo largo de la historia que se consuma la represión de la violencia natural y se alcanza la educación del hombre en la razón”.²⁶

Sobre el problema central en toda filosofía de la historia del sentido y la unidad de la historia, Kant le otorga al movimiento de la historia en su conjunto una suerte de necesidad natural orientada en su esencia hacia un fin. Actor capital de esa evolución es la libertad: para Kant, la historia es el proceso mediante el cual la libertad se realiza, se verifica o se cumple en la naturaleza. Aron retomará y mantendrá esa primacía de la libertad en la historia y entronizará una de sus manifestaciones –la decisión– como el instrumento que permite superar el relativismo producto de la pluralidad de culturas.

Para Kant, el fin de la historia –en sus dos acepciones de término y de propósito– es la unión civil completa de la especie humana. El objetivo de la evolución es la constitución del Estado republicano, es decir, de aquél en el que los derechos humanos son respetados y en el que reina la igualdad jurídica. Se impondrá una coexistencia pacífica, la cual conducirá de manera espontánea a una federación de Estados libres y a la paz perpetua, fin ideal de la humanidad. Estados de muy diversa índole podrán formar parte de esa federación, a condición de que tiendan hacia fines comunes de libertad y de justicia.²⁷

Fue precisamente sobre este tema que Aron dialogó de manera más directa que en ningún otro lado con la filosofía kantiana de la historia. En *Paix et guerre entre les nations* (1962), Aron esbozó una interpretación original del *Proyecto para la paz perpetua* (1795) y discutió algunas ideas presentadas arriba.

²⁶ Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, París, Calmann-Lévy, 1962, p. 30.

²⁷ Semejante hipótesis –por la que el progreso de la humanidad tiende hacia una comunidad tan perfecta como posible, es decir, sin guerras y organizada mundialmente en el ámbito jurídico–, no es más que una hipótesis, pero de tal trascendencia que se vuelve en verdad un deber, una regla obligatoria de acción, una suerte de postulado práctico. Kant justificaba la creencia en ese progreso moral afirmando que la Naturaleza no habría colocado en el hombre las enormes facultades que le dio si no fuera para llevarlas al máximo de su desarrollo, si no tuviera la intención de permitir que el hombre alcanzase la suprema perfección moral y el pleno uso de sus facultades, sobre todo de la razón.

Aron examina de entrada si la “paz mediante el derecho” es una idea falsa o, por el contrario, es una “idea de la razón que jamás podría ser realizada enteramente, pero que anima la acción e indica la meta”.²⁸ Después discute las condiciones para la paz perpetua, estableciendo que la primera de ellas es la universalización de la constitución republicana. En un estilo algo alejado del de Kant, Aron se pregunta por el sistema internacional que pudiera realizar las condiciones de la paz; lo hace en estos términos: “un mundo en el que, conforme a la idea de la razón, la supremacía de la ley asegurara la paz, ¿seguiría dividido en Estados o aglutinaría a la humanidad en una federación planetaria, sino es que en un imperio universal? [...] Por amor a la paz o por miedo a la guerra, ¿estamos obligados a querer semejante federación o semejante imperio?”.²⁹

En suma, del proyecto kantiano de paz perpetua, Aron conserva los rasgos más realistas: si la “constitución republicana” resulta favorable al establecimiento de un orden internacional y homogéneo, se debe a que no descansa en principios morales (Kant decía que podía ser adoptada incluso por un “pueblo de demonios”, siempre y cuando presentaran algún grado de inteligencia). Asimismo, se mantiene fiel a Kant en la idea de que el progreso del derecho depende a la vez de los desgarramientos de la historia y de la autolimitación del poder; no olvidemos que Kant pensaba la historia como un “proyecto de la naturaleza”³⁰ y colocaba al Estado soberano como principio del derecho.

Por otro lado, no parece retomar del todo el ideal kantiano de que no debe haber más guerra; ello debido a la posición que cada uno asume sobre la naturaleza de la federación de Estados, por un lado, y del Estado mundial, por el otro. Para Kant, la primera permitiría

²⁸ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, op. cit., p. 721.

²⁹ *Ibid.*, p. 722.

³⁰ Recordemos que el objetivo final de ese proyecto es que la humanidad establezca por sí misma, mediante su propio esfuerzo, el reino del derecho y de la constitución republicana.

conservar la independencia recíproca de numerosos Estados vecinos pero separados, ligada a la idea misma del “derecho de gentes”.³¹ Para Aron, por el contrario, la “imperfección esencial del derecho internacional” parece difícil de superar sin la creación de un sistema internacional tan homogéneo que uno podría cuestionar su deseabilidad.

En esas dudas de Aron frente a la perspectiva de la paz perpetua, varios teóricos han visto la influencia de la concepción clásica del derecho internacional –aquella que, según el propio Aron, culmina en la filosofía del derecho de Hegel–, según la cual la guerra “limitada” es un momento constitutivo del orden internacional. De ahí que algunos autores han propuesto ver a Aron no como un pensador estrictamente kantiano, sino como un kantiano poshegeliano, cuyas ideas serían el resultado de un diálogo entre la herencia de *La paz perpetua* y la de los *Principios de la filosofía del derecho*.³²

II.2.1.3. Influencia de Kant en Aron

En resumen, la influencia directa de Kant en Aron es significativa. Sólo por mencionar aquellas nociones que tienen relación directa con nuestra investigación: un método de pensamiento, un sistema para ejercer el pensamiento crítico, una vacuna contra cualquier dogmatismo y determinismo –de manera notable, el marxismo–, contra todo relativismo, la conciencia del valor del individuo, la fragilidad de la libertad, así como la tendencia a la moderación (política y moral). Podemos identificar de igual manera una vacuna contra cualquier filosofía dogmática de la historia (en especial la marxista) y contra todo relativismo (como el de Spengler) o nihilismo extremos (Nietzsche); una concepción particular de la naturaleza humana; la importancia de respetar la dignidad del hombre y, por lo tanto, la

³¹ Immanuel Kant, *La paz perpetua*, trad. Francisco Rivera Pastor, Madrid, Espasa Calpe, 1979, Suplemento primero.

³² Para un tratamiento más profundo del tema, véase Philippe Raynaud, “Raymond Aron et le droit international”, en AAVV, *La politique historique de Raymond Aron*, Caen, Centre de Publications de l’Université de Caen, 1989, pp. 115-128.

imposibilidad de sacrificarla en nombre de cualquier causa o ideal por muy noble que sea (comunismo, progreso, democracia); el método de la crítica (en sentido kantiano) para no olvidar los límites del conocimiento histórico ni su alcance; el valor supremo de la libertad, además del choque entre ésta y los condicionantes del mundo exterior, del reino de la necesidad; finalmente, la confianza –muy atenuada, es cierto– en la razón como recurso último que permitirá al hombre realizarse como tal. Todas estas ideas contribuyeron a que el pensamiento de Aron gravitara en torno al carácter trágico y ambivalente de la libertad en la historia.

Por vía de Rousseau, Aron también absorbió de Kant el valor de la dignidad humana; la supremacía de la moral sobre la filosofía; la de la acción sobre la contemplación; la de la razón práctica sobre la razón teórica; la dimensión real de la tensión entre ciencia, naturaleza y libertad, y la idea de que la preponderancia de la moral entraña el valor igual de todos los hombres.

II.2.2. El regreso a Kant y el proyecto de la crítica de la razón histórica

A mediados del siglo XIX surgió en Alemania el neokantismo, un movimiento que tenía por lema “regresar a Kant”, ello como reacción a la controversia sobre el materialismo en el pensamiento alemán de mediados de siglo.³³ El regreso a Kant tomó dos direcciones: la Escuela de Marburgo –con Hermann Cohen a la cabeza– buscó sobre todo aplicar los principios del conocimiento físico-matemático a las ciencias morales y estéticas, mientras que la Escuela de Heidelberg –con Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert como figuras principales– retomó el proyecto de Wilhelm Dilthey (elaborar una crítica de la razón histórica) y se dio a la tarea de delimitar la originalidad de las ciencias históricas.

³³ Sobre el particular, véase Nadeem J. Z. Hussain y Lydia Patton, “Friedrich Albert Lange”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, otoño de 2012, apartado 4 (“Neo-Kantianism”), disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/friedrich-lange/>

Es en este segundo grupo en el que se inserta la tentativa o el proyecto de la crítica de la razón histórica –también llamada filosofía crítica de la historia– que puede definirse, entre otras maneras, como el intento por “elaborar para las ‘ciencias del espíritu’ o ‘ciencias humanas’ una teoría comparable a lo que fue la *Crítica de la razón pura* para las ciencias físicas. A semejanza de la crítica kantiana, dicha teoría tendría una doble función: confirmar la verdad de la ciencia y delimitar su alcance”.³⁴ En otras palabras, se trataba de definir y justificar mediante el análisis trascendental la ciencia del pasado. La intención del proyecto era elaborar una crítica de la razón histórica que estableciera la naturaleza, los límites y los alcances del conocimiento social e histórico. Una vez terminada, podrían incorporarse sus ideas más importantes a la teoría social.

Toda la empresa tuvo gran influencia en el pensamiento de Aron. No sólo porque se ocupaban de temas que a Aron le eran caros, encontrando en ellos el eco de sus propias preguntas y preocupaciones, sino también porque compartían un estilo y una manera de razonar y de plantear los problemas que era la heredada de Kant. Aron reconocía esa identidad en la manera de pensar: “Influido por el neokantismo de Léon Brunschvicg, me encontraba en un universo familiar al leer a quienes se relacionaban con la escuela alemana del Suroeste”.³⁵

En la misma reflexión, identificaba los asuntos esenciales del proyecto de la crítica de la razón histórica: distinción radical entre hechos y valores, entre el ser y el deber ser, entre la relación a valores y los juicios de valor, entre la selección decisoria de hechos y la relación causal válida universalmente. Temas típicamente kantianos a los que intentaba encontrarles un equivalente para las ciencias sociales: “todas esas formulaciones clásicas me parecían una transposición a las ciencias sociales de ideas epistemológicas producto del análisis de ciencias

³⁴ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 110.

³⁵ Raymond Aron, *De la condition historique du sociologue*, París, Gallimard, 1971, p. 16.

más seguras de sí mismas”.³⁶ El objetivo, como ya hemos anotado, era fundamentar sólidamente la ciencia del pasado, encontrar la manera de consagrar “tanto la científicidad como la originalidad de las disciplinas relacionadas al universo humano, exterior a cada uno de nosotros y, sin embargo, constituido por los significados que damos a las cosas y a los seres”.³⁷

Los filósofos críticos de la historia intentaron renovar la crítica kantiana. El detalle de cómo lo hicieron y qué resultado obtuvieron, está desarrollado en próximas secciones.

II.2.3. El neokantismo en Francia

La tercera vía por la que Kant influyó en el pensamiento de Aron fue por la difusión de las ideas del filósofo alemán –y de las de algunos discípulos o continuadores– en el espacio académico e intelectual francés. No hay recuento o testimonio de la época que no hable del predominio del neokantismo, casi siempre asociado a alguna forma de positivismo, en el ambiente universitario francés. Al respecto, Aron nos dice: “En aquella época [principios del siglo XX], el neokantismo, más que el bergsonismo, dominaba la enseñanza”.³⁸

Fue justamente en ese campo tan importante que ya desde finales del siglo XIX algunas ideas de Kant habían permeado. Al hablar de la búsqueda en aquel tiempo de una moral distinta a la religiosa por parte de la escuela primaria francesa, Robert Colquhoun afirma: “esa [nueva] moral había sido encontrada primero bajo la forma de un cierto tipo de kantismo (en sí, un reflejo del espíritu protestante)”.³⁹

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Idem.*

³⁸ Michèle Bo Bramsen, *Portrait d'Élie Halévy*, introd. Raymond Aron, Ámsterdam, B. R. Grüner, 1978, p. i.

³⁹ Robert Colquhoun, *Raymond Aron, op. cit.*, p. 217.

Para la segunda década del siglo XX, cuando Aron era estudiante, “el idealismo poskantiano dominaba todavía la filosofía universitaria”.⁴⁰ La influencia de Kant y del neokantismo era tan arraigada y extensa, nos dice Aron, que “yo había traducido el kantismo al neokantismo de Léon Brunschvicg. Kant se integraba fácilmente en el universalismo ahistórico del pensamiento francés, al menos tal como éste se expresaba en la Sorbona”.⁴¹

Esa falta de interés o de atención a la historia, a la condición histórica del hombre, era uno de los rasgos definitorios del poskantismo en Francia. Otras dos características fundamentales eran, por un lado, orientar la práctica de la filosofía hacia una teoría del conocimiento; por el otro, aspirar hacia un idealismo, entendido como actitud moral.

Lo primero, en virtud de que la *Crítica de la razón pura* demostró de manera definitiva que el único mundo que conocemos es el que construye nuestro espíritu, además de que no existe modo alguno de comprensión que permita ir más allá de la física. En ese sentido, “no hay metafísica; la ciencia no deja a la filosofía más objeto propio que la ciencia misma”.⁴² Lo que le queda a la filosofía, por lo tanto, es dar cuenta de los avances más importantes en las ciencias duras –en particular la física y las matemáticas–. Puede verse con claridad en qué punto embonaron el neokantismo y el positivismo.

Lo segundo se refiere a una actitud de sacrificio, de humildad, de trato digno e igualitario de los demás. No hay lugar para los personalismos; el filósofo debe ocuparse de meditar y comentar las obras de los grandes genios de la humanidad. En su comportamiento individual debe buscar en todo momento apuntar hacia lo más alto y considerar a los demás y a sí mismo con la mayor justicia posible. Aron destaca la gran lección ética que la filosofía de

⁴⁰ Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, París, Hachette, 1999 [Fayard, 1995], p. 112.

⁴¹ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, pp. 67-68.

⁴² *Ibid.*, p. 39.

Kant le dejó: “Un año de contacto habitual con la obra de Kant me curó, de una vez por todas, la vanidad (al menos en profundidad)”.⁴³

Para muchos alumnos de la época, el predominio de un sistema de pensamiento como el neokantiano significaba un callejón sin salida en su desarrollo intelectual, o al menos una camisa de fuerza. Así, por ejemplo, Aron refiere que los discípulos de Brunschvicg que se dedicaban a otros campos del conocimiento “debían reflexionar, casi de manera inevitable, [...] sobre los progresos de la ciencia en relación a las filosofías o elevarse a los problemas más fundamentales de la teoría del conocimiento”.⁴⁴ Recordemos que Aron mismo siguió ese camino al inicio de su proceso doctoral, escogiendo la biología como disciplina científica.

Desde luego, había opciones, aunque pocas. Jean-François Sirinelli identifica tres:⁴⁵ En primer lugar, bajo la influencia de personalidades como Marcel Mauss o Paul Rivet, hacer lo mismo que Jacques Soustelle, quien “para abandonar las cumbres de la epistemología y el aire enrarecido de la estratosfera kantiana”,⁴⁶ desvió el camino hacia la etnología. Inspirados en el ejemplo de maestros como Célestin Bouglé, una segunda alternativa consistía en modificar el itinerario científico y orientarlo hacia la sociología. La última elección era imitar a Raymond Aron y encontrar un campo de reflexión autónomo, a riesgo, por supuesto, de ganarse la ira de los propios profesores, tal como le sucedió a Aron con varios integrantes del jurado de su examen doctoral.

⁴³ *Ibid.*, pp. 21-22.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁵ Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron, op. cit.*, p. 113.

⁴⁶ Jacques Soustelle, *Les Quatre Soleils. Souvenirs et réflexions d'un ethnologue au Mexique*, París, Plon, 1967, p. 19.

II.3. CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

II.3.1. Presentación

En la introducción general a este capítulo se mencionó que el proyecto de la crítica de la razón histórica constituye el segundo pilar que sostiene y da forma a la filosofía de la historia de Aron. Ya ofrecimos una primera aproximación a su origen, naturaleza, alcance y objetivos. También dimos cuenta en el apartado II.2.2 de la influencia que tuvo Kant en el intento por establecer las bases del conocimiento histórico-social.

En esta sección estudiaremos con mayor atención las ideas y los argumentos que Aron retomó de varios pensadores involucrados en el proyecto de elaborar una crítica de la razón histórica. El grueso de sus reflexiones acerca de esos autores está contenido en su tesis secundaria de doctorado, *Ensayo sobre una teoría de la historia en la Alemania contemporánea. La filosofía crítica de la historia*. La excepción es, por supuesto, Weber, de cuyo pensamiento se ocupó en muchos otros espacios.⁴⁷ De ahí que buena parte de la exposición que sigue está basada en esa obra.

Como ya se advirtió, no se trata de hacer una exposición independiente del pensamiento de cada autor, sino de exponer aquellas ideas y argumentos que Aron recuperó para elaborar su propia filosofía de la historia. Esto es así por dos razones: primera, una presentación, por sucinta que fuera, del pensamiento de cada uno de los cuatro autores ocuparía demasiado espacio. En ningún caso el intento por responder a la pregunta de la filosofía crítica de la historia comporta una parte significativa de la obra de cada pensador:

[N]inguno de los cuatro dedicó enteramente su vida o su obra a la pregunta que les planteé. Wilhelm Dilthey fue historiador antes de proceder a “criticar” su propia profesión. El libro *Geschichtsphilosophie [Filosofía de la historia]* de G. Simmel

⁴⁷ Por citar los más importantes, consúltense los siguientes trabajos de Aron: introducción a *Le Savant et le Politique*, *La Sociologie allemande contemporaine*, *Les étapes de la pensée sociologique* (esta última, tal vez la más completa).

ocupa un lugar modesto en su obra. El gran libro de H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [Los límites de la conceptualización en las ciencias de la naturaleza], aunque tal vez sea el más conocido de cuantos escribió, se inserta en una obra neokantiana, englobante, de la cual la antítesis de los dos tipos de ciencias sólo constituye una parte. Por último, Max Weber, a pesar de que siempre se preocupó tanto por la modalidad de su saber como por su saber mismo, debe su gloria a su obra de sociólogo.⁴⁸

La segunda razón remite a una cuestión de principios. Para el momento en el que Aron redactó su tesis secundaria de doctorado, ya había hecho suya la idea –aprendida en los autores sobre los que precisamente iba a escribir– de que toda reconstrucción histórica implica interpretar; sin embargo, ello no supone incumplir el que, para Aron y otros pensadores como Weber, constituye el primer paso en el análisis histórico: el esfuerzo de reconstruir escrupulosamente el mundo en el que los hechos sucedieron, de tal suerte que el historiador logre entender las motivaciones de los actores principales. Este principio encontró en Aron una traducción en un método a la hora de exponer el pensamiento de otros autores: primero, describir minuciosamente las posiciones y los argumentos ajenos, para después presentar su propia crítica, la cual sería sometida, a su vez, a un análisis concienzudo.

Con ello queremos decir y demostrar que el texto del *Ensayo sobre una teoría de la historia en la Alemania contemporánea* ya constituye en sí una selección o un filtro de las ideas de los autores estudiados; Aron retuvo e integró al texto sólo aquello que le pareció relevante en relación al objetivo de la empresa de la crítica de la razón histórica, y que además se hacía eco de sus propias preocupaciones y preguntas.⁴⁹ Todavía hacia el final de su vida, Aron le encontraba sentido al ejercicio analítico emprendido en el ensayo: “Todavía hoy me parece que se justifica la comparación entre esos autores, a condición de precisar el objetivo

⁴⁸ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 111.

⁴⁹ De ahí que Paul Fauconnet, uno de los sinodales en el examen de doctorado de Aron, le reclamara no haber empleado un método más histórico que filosófico para presentar a los cuatro autores estudiados.

limitado del trabajo. No se trataba de exponer todo el pensamiento de Dilthey o de Weber, sino de explicitar y comparar las respuestas que dieron a una misma interrogación”.⁵⁰

Procedamos entonces a identificar y analizar los conceptos, las ideas y los argumentos que Aron retuvo de los pensadores que intentaron en algún momento elaborar la crítica de la razón histórica. El apartado se divide en tres secciones: contexto, desarrollo y conclusiones.

II.3.2. Circunstancias

Al evaluar la situación de las ciencias histórico-sociales en Alemania durante el siglo XIX, Aron constató que la atención y la reflexión sobre la historia y sobre la historicidad del hombre en la obra de Kant y de sus sucesores (Fichte, Schelling, Herder), no tardaron mucho en dar sus frutos: “desde principios del siglo XIX, las ciencias morales alemanas estaban impregnadas de sentido histórico o, más precisamente, de un sentido histórico derivado del idealismo clásico. [...] Desde finales del siglo anterior, el interés filosófico por la historia se ha expresado directamente en ‘teorías de la historia’”.⁵¹

Una de esas teorías fue la llamada “filosofía crítica de la historia” o “crítica de la razón histórica”, proyecto en el que Aron ubicaba a los cuatro pensadores que estudió en el *Ensayo sobre una teoría de la historia en la Alemania contemporánea. La filosofía crítica de la historia*: Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Heinrich Rickert y Max Weber. El punto de partida de la empresa era que si Kant había establecido la especificidad de las ciencias naturales y asegurado su objetividad, ¿por qué no hacer lo mismo para las ciencias morales (incluida la historia)? Aron encontró que, a pesar de todas sus diferencias, los cuatro autores compartían en una parte de su obra un mismo objetivo –elucidar la naturaleza de las ciencias históricas–,

⁵⁰ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 111.

⁵¹ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire: essai sur une théorie allemande de l'histoire*, París, Vrin, 1969 [1938], p. 9.

un mismo principio filosófico –rechazar la filosofía tradicional de la historia⁵² y sustituir la metafísica por una reflexión positiva (científica)–, y una misma pregunta de partida –¿es posible trasponer el método kantiano de tal manera que la filosofía tradicional de la historia quede inutilizada, y fundar una lógica original de las ciencias históricas?, ¿cómo hacerlo?–.

Para Aron, las cuatro doctrinas estudiadas eran los únicos intentos auténticos por elaborar una crítica de la razón histórica.⁵³ A pesar de que los cuatro autores no pertenecían a la misma generación, estudiarlos se justificaba por el siguiente motivo: “reflexionan y son conscientes de reflexionar sobre una cuestión única que, consideran los cuatro, es susceptible de tener una solución verdadera (y única)”.⁵⁴ Analizar las tentativas de solución para acercarse un poco más a la verdad sobre los rasgos particulares y distintivos de la investigación histórica es la intención que guía todo el estudio de Aron (no le interesa hacer biografía intelectual sino un esfuerzo de comprensión interna para destacar lo más útil para el propósito ya establecido). Veamos cómo lo hizo.

II.3.3. Pensadores

El punto de partida es identificar la motivación del movimiento de ideas conocido como crítica de la razón histórica. Ya lo hemos definido en un primero momento más arriba, pero precisemos el punto. El “regreso a Kant” se dio en parte como un rechazo al hegelianismo en tanto filosofía de la historia. Una vez recuperada la intención crítica en sentido kantiano, los pensadores de la filosofía crítica de la historia renunciaron al ideal –propio de Hegel y de sus sucesores, entre ellos Marx– de determinar de un solo golpe la significación del devenir

⁵² “La filosofía tradicional de la historia encuentra su terminación en el sistema de Hegel. La filosofía moderna de la historia comienza con el rechazo del hegelianismo” (*ibid.*, p. 15).

⁵³ Sin olvidar que Aron había previsto la redacción de un segundo tomo en el que analizaría los intentos de otros cuatro pensadores (Ernst Troeltsch, Max Scheler, Karl Mannheim y Oswald Spengler) para dar respuesta a la pregunta que animaba el proyecto de la filosofía crítica de la historia.

⁵⁴ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., p. 10.

humano. La *Crítica de la razón pura* había prohibido cobijar la esperanza de acceder a la verdad del mundo inteligible; en consecuencia, la filosofía crítica de la historia debía renunciar a alcanzar el sentido último de la evolución.

Esto último nos permite ver con claridad ya desde ahora por qué Aron no podía aceptar el materialismo histórico de Marx: el legado asimilado de Kant y su influencia en la reflexión sobre la historia le impedían aceptar como válida una filosofía que pretendía conocer las fases de la evolución de la humanidad, así como su destino final.⁵⁵ En el capítulo IV veremos con todo detalle la crítica de Aron a la filosofía de la historia de Marx, expresada a menudo en lenguaje kantiano.

Una vez establecida la motivación, el siguiente paso es aclarar la intención del proyecto de la filosofía crítica de la historia. Está clara la unidad a este respecto, ya que la búsqueda de una fundamentación para las ciencias histórico-sociales era compartida no sólo por Dilthey, Simmel, Rickert y Weber, sino por muchos otros pensadores menos conocidos. Todos coincidían en que los trabajos desarrollados en el campo de la historia durante el siglo XIX habían creado una ciencia cuya existencia se imponía a todos. En ese sentido, se enfrentaban a problemas comparables a los que la física de Newton le planteaba a Kant: analizar las características propias de las ciencias históricas, elevarse hasta las formas, hasta las categorías del espíritu y extraer las consecuencias de los nuevos conocimientos para la manera de pensar, es decir, para la filosofía.

Dos ideas-faro acompañaron en todo momento las tentativas de darle solución al problema de la filosofía crítica de la historia. La primera era que la labor emprendida nunca consistiría en transformar la historia en una ciencia, sino siempre en tomar conciencia de los

⁵⁵ Lo cual no le impidió a Aron albergar algunas esperanzas para el fin de los tiempos, como se verá en el capítulo III.

rasgos propios a la investigación histórica. Aún más, la crítica de la razón histórica opone las ciencias humanas a las ciencias de la naturaleza; a las primeras les ayuda a reconocer su naturaleza original, sin prescribirles la obligación de imitar la objetividad de las disciplinas que se ocupan del mundo físico.

Esa disposición, casi axiomática a primera vista, podría servir como detonador para un debate sobre la práctica de las ciencias sociales en Alemania y Francia (y en el resto del mundo, si se actualizan los argumentos). Más importante, aporta una razón adicional para entender por qué Aron no se sentía ni identificado con el ambiente intelectual francés, ni atraído por la sociología de Durkheim como modelo de reflexión sobre los fenómenos históricos y sociales.⁵⁶ En efecto, la exención de imitar la objetividad del mundo físico, nos dice Aron, “podría constituir un tema central si nuestra investigación estuviera hecha desde un punto de vista francés. La mayoría de los sociólogos franceses buscan, como Comte y como J. S. Mill, acercar su disciplina al modelo de ciencia, a sus ojos único y definitivo, que es la física. Muchos alemanes han cedido desde principios de siglo a una tendencia contraria que ya se manifiesta en la filosofía crítica de la historia”.⁵⁷

La segunda idea-faro atañía a la noción misma de crítica de la razón histórica. Era preciso dar respuesta a una serie de preguntas de primera importancia: ¿qué debía entenderse exactamente por crítica de la razón histórica?; ¿cuáles eran las relaciones de la nueva crítica con la crítica kantiana?; ¿la completaba o la reemplazaba?; ¿se trataba exclusivamente de un asunto metodológico o de teoría del conocimiento? Las dificultades eran muchas, y no

⁵⁶ “Leí, por supuesto, los grandes libros de Durkheim y de sus discípulos, pero la chispa no surgió [...] ni *La división del trabajo*, ni *El suicidio*, ni *Las formas elementales de la vida religiosa* me conmovían. Simples objetos de estudio sobre los que disertaba en caso de necesidad” (Raymond Aron, *Mémoires*, op. cit., pp. 68-69).

⁵⁷ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., p. 17. La alusión velada pero clara a los seguidores de Durkheim, encontró un desarrollo más amplio en el análisis crítico de las tesis positivistas de Simiand sobre el conocimiento histórico. Véase Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 268-282 (sección III, segunda parte, capítulo IV).

quedaba claro que las categorías que se crearan, cualesquiera, fueran asimilables a las categorías kantianas. Tampoco era evidente a primera vista en qué debía fundarse la necesidad de los juicios históricos.

Una complejidad adicional apareció. Ya dijimos que el objetivo era elaborar una crítica que fuera a las ciencias históricas lo que la *Crítica de la razón pura* fue a la física. Sin embargo, valía preguntarse si era legítimo colocar la razón histórica en el mismo plano que la razón pura y que la razón práctica. Además, ¿qué significaba la razón histórica? Bien podría tratarse tanto de la razón que se aplica al conocimiento del pasado, como de la razón que llega a ser, a realizarse, mediante la historia.

En un primer intento por agrupar a los cuatro autores que Aron estudió de acuerdo a los dos últimos temas planteados –cómo concibió cada uno la crítica y cuál era, a su parecer, la relación de la nueva crítica con la crítica kantiana–, hay que decir que los sistemas de Dilthey, Rickert y Simmel representan las tres maneras posibles que había de resolver el mismo problema. Para fundar la originalidad de las ciencias históricas (y sociales) y de su correspondiente crítica, se puede partir: a) de lo real, es decir, son las características propias de la realidad histórica las que imponen métodos específicos; b) del espíritu, esto es, la dirección hacia la que se orienta la curiosidad del investigador es lo que explica la estructura lógica de la historia o; c) de una comparación entre lo real y la ciencia, es decir, se rechazan los dos puntos de partida anteriores y uno se limita a oponer sin cesar la historia real con la historia-ciencia, a señalar la diferencia entre el devenir vivido y el relato de los eventos. Dilthey escogió la primera solución, Rickert adoptó la segunda y Simmel la tercera; Weber permaneció aparte por razones que se verán más adelante.

Sobre el segundo punto, el papel que cada autor le asignó a la nueva crítica, es importante destacar que Dilthey, Rickert y Simmel agotaron las posibilidades de una filosofía crítica de la historia, esto es, llevaron el intento hasta sus límites, estiraron lo más posible los argumentos para intentar fundar las ciencias históricas. Como indicamos más arriba, la crítica por crear podía sustituir o complementar la crítica kantiana. La crítica de Dilthey sustituye a la crítica de la razón pura, debido a que las categorías abstractas –que forman parte de un cuadro más completo de categorías– derivan de las relaciones vitales. Por el contrario, la teoría de la historia de Rickert se sitúa en el ámbito de la metodología y está precedida por una teoría del conocimiento inspirada casi en su totalidad en Kant. Simmel, por su parte, evitó tener que escoger entre reemplazar y completar gracias a una flexibilización de la idea crítica; para el autor de *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, la obra de Kant significa ante todo la liberación del espíritu, el cual domina al determinismo natural puesto que es el espíritu mismo el que lo crea. De manera análoga, entonces, el espíritu escapa a la tiranía del pasado, con lo que la elaboración de la experiencia histórica se ubica en el mismo plano que la organización de la física (en tanto ciencia).

La razón por la que Aron trató a Max Weber de manera diferente en su exposición es de especial importancia para este trabajo. No sólo se debe a la enorme admiración que Aron le profesaba –entre otras cosas, por balancear admirablemente al hombre de análisis con el de acción–, sino también a que Weber cambió los términos de la pregunta central del proyecto de la crítica de la razón histórica: en lugar de preguntarse cuáles son las formas que dan cuenta del conocimiento histórico en su totalidad, se concentró en circunscribir los límites de la objetividad histórica. La pregunta que los otros autores habían intentado contestar a su manera –¿bajo qué condiciones trascendentales la ciencia del pasado es válida para todos?–

desapareció con Weber y fue sustituida por la siguiente: ¿qué partes de la ciencia del pasado son independientes tanto de la perspectiva como de la voluntad del historiador, de manera tal que sean válidas para todos?

Como decíamos, la importancia es capital por dos razones. Primera, el abandono de la pregunta original marcó el fracaso de la tentativa de la filosofía crítica de la historia. No era posible fundamentar la ciencia del pasado de manera tal que fuera válida para todos y que diera certeza sobre el conocimiento que produce. La segunda razón es que la elaboración de la filosofía de la historia de Aron partió de la pregunta modificada por Weber. De ahí que el subtítulo de la tesis principal de doctorado fuera *Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica*. Aron aceptó el fracaso de la tentativa original, recuperó y asimiló las aportaciones más significativas de los autores que intentaron dar respuesta a la interrogante primera y ofreció su propia respuesta a partir de donde Weber dejó la cuestión, intentando corregir lo que le parecía necesario.

Sin embargo, antes de estudiar a detalle la respuesta de Aron (tema del capítulo III), presentaremos las ideas más importantes que recogió de los intentos de Dilthey, Simmel, Rickert y Weber por llevar a buen puerto la empresa de elaborar una crítica de la razón histórica. Ahondaremos también en la evaluación que hizo Aron de la tentativa y el punto en el que la misma dejó la reflexión sobre la naturaleza de las ciencias históricas. Recordamos al lector que, aunque se presenten como la obra de un autor en particular, las ideas, los conceptos y los argumentos expuestos a continuación, se integraron a la filosofía de la historia de Aron.

II.3.3.1. Crítica de la razón histórica: Wilhelm Dilthey (1833-1911)

De los cuatro pensadores, Dilthey y Weber fueron los que más interesaron a Aron; prueba de ello es la gran extensión que les dedicó en la tesis secundaria de doctorado, comparada con el tamaño menor de las secciones destinadas a Simmel y Rickert. Aron consideraba a Dilthey⁵⁸ como un filósofo excepcional, el cual abre y cierra la *Philosophie critique de l'histoire*. Sólo la admiración por Max Weber superaba ese reconocimiento: “En el conjunto de nuestro estudio, Dilthey ocupa entonces un lugar excepcional. Se encuentra tanto en el punto de partida como en el de llegada; recorrió toda la progresión dialéctica de la que aquí nos ocupamos. De la negación de la filosofía de la historia, pasando por la crítica de la razón histórica, llega a una filosofía del hombre”.⁵⁹ En sus escritos hay al menos el esbozo de todas las filosofías de la historia estudiadas en la tesis secundaria: crítica y relativismo del conocimiento histórico, carácter histórico de los valores, absoluto del devenir, relativismo de la verdad y una filosofía del hombre en tanto ser histórico.

La recuperación de la historicidad del hombre es el rasgo que más influyó en Aron. La exploración del pasado humano, de las ciencias morales, del arte, de la poesía, de la religión y de la filosofía, condujeron a Dilthey a considerar que el objeto único de la filosofía y de la historia era comprender al hombre y, sobre todo, entender la manera en que toma conciencia de sí mismo y de su lugar en la historia.

⁵⁸ Wilhelm Dilthey nació en 1833 en Biebrich (Renania, Alemania). Hijo de un pastor protestante, asistió a la Universidad de Heidelberg y posteriormente a la de Berlín, a la que llegó a finales de 1853. En 1864 consiguió su habilitación, tras lo cual se desempeñó como profesor de filosofía en Basilea entre 1867 y 1869, en Kiel entre 1869 y 1871, en Breslau entre 1871 y 1882, y finalmente en Berlín de 1882 a 1911, año de su muerte. Sus obras más importantes son: *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883; sólo apareció el primer volumen, nunca terminó el segundo), *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en el mundo exterior* (1890), *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894), *La vivencia y la poesía* (1906), *La esencia de la filosofía* (1907), *La estructuración del mundo histórico en las ciencias del espíritu* (1910) y *Los tipos de concepción del mundo y su constitución en sistemas metafísicos* (1911).

⁵⁹ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., p. 25.

Al llegar a Berlín a mediados del siglo XIX, Dilthey se dio cuenta con claridad que la metafísica de Aristóteles, de Descartes y del idealismo alemán eran cosa del pasado.⁶⁰ Esto lo llevó a una conclusión fundamental para nuestro tema: “Jamás logrará el hombre insertar en una red de conceptos la totalidad del universo; nunca conseguirá resumir y prever, en una fórmula única, el devenir inagotable de la vida”.⁶¹ A las pretensiones desmesuradas de la metafísica había que oponer el rigor de las investigaciones y la certidumbre de los resultados, rasgos propios de la ciencia. No obstante, Dilthey nunca pensó en imitar acriticamente el método científico; la naturaleza dual de su pensamiento –habitado al mismo tiempo por el entusiasmo de la época hacia las ciencias exactas y por el universo poético y musical de Goethe, Schiller, Lessing y Beethoven– lo condujo a intentar introducir en el marco de una ciencia rigurosa todos los matices de la espiritualidad. La historia tenía que ser válida objetivamente y, a la vez, capaz de integrar la herencia del idealismo alemán.

Si bien Dilthey retomó el problema, de inspiración kantiana –en qué condiciones es posible una ciencia del mundo histórico–, y a pesar de preguntarse nuevamente por la viabilidad tanto de una metafísica como de una filosofía de la historia, el valor de su trabajo reside en la siguiente afirmación: “para alcanzar la verdad, el pensamiento filosófico debe apoyarse en la única certeza inmediata: la experiencia interior”.⁶² Mientras que el *corpus* kantiano se define como una toma de conciencia de la razón por ella misma, en Dilthey hablamos de un esfuerzo de la vida hacia una toma de conciencia total. En varios periodos de su obra, Dilthey intenta conciliar el rigor de la ciencia con la riqueza de la vida interior. La

⁶⁰ “Tal vez el único momento en el que la filosofía alemana había parecido más estéril que en la década de 1850 fue el árido periodo transcurrido entre la muerte de Leibniz y la lección inaugural de Kant. La escena filosófica de mediados de siglo ha sido comparada con un campo de batalla sembrado de cuerpos y escombros. El idealismo, la más fuerte de las tradiciones alemanas, parecía en total retirada” (Thomas E. Willey, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press, 1978, p. 24).

⁶¹ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., p. 23.

⁶² *Idem*.

intención que anima a todos es la misma: “espiritualidad positiva” o “ciencia y espíritu”, al igual que el principio rector que establece los límites de la doctrina, a saber, la primacía de la vida sobre el pensamiento.⁶³

Dilthey fue el creador del término “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*),⁶⁴ en oposición al de “ciencias de la naturaleza” (*Naturewissenschaften*). Si el nombre era ambiguo, no así su objeto de estudio: el hombre, su obra y su historia. Lo que a Dilthey le interesaba era volver a las ciencias morales más conscientes de su naturaleza y de su alcance. Al paso del tiempo, empero, se conformó cada vez más con comprenderlas tal como son, incluyendo su radical diferencia con las ciencias naturales y sus métodos; los hechos de la conciencia, el sentido de la libertad y la intuición de valores no pueden ser explicados por ciencia natural alguna.⁶⁵

Por lo que hace al sentido último de la historia, a su *telos*, las ciencias morales deben renunciar a la ambición desmedida del hegelianismo de prever la dirección y el punto de llegada de la aventura humana; la obra de Kant y el respeto a la multiplicidad de expresiones del espíritu lo impiden: “El ideal ya no es más el de determinar de un solo golpe la significación del devenir humano. El filósofo ya no se cree más el depositario de los secretos de la providencia. La *Crítica de la razón pura* vedaba la esperanza de acceder a la verdad del

⁶³ Si la especulación filosófica estaba agotada, Dilthey creía que aún había una filosofía legítima: aquélla que se esforzara en comprender al hombre por su pasado y sus obras. En su opinión, las creaciones que nos han legado otros tiempos constituyen la vía de acceso al objeto único y siempre nuevo de la crítica: la actividad del espíritu. Buscar los fundamentos de las ciencias morales pasa por remontar hasta el espíritu que conoce y extraer sus relaciones con lo real, de donde resulta la naturaleza propia de estas ciencias, las cuales estudian al hombre mismo, sus sentimientos, sus ideas, sus actos voluntarios, en una palabra, las realidades de la vida interior.

⁶⁴ Al filósofo alemán nunca le gustó del todo la palabra para nombrar al grupo conformado por las ciencias políticas (economía, derecho y política), las ciencias filológicas (gramática, poética, retórica, filología y estética), la historia y la moral. Por influencia del francés, también se les conoce como ciencias morales (*sciences morales*). Aquí usamos ambos términos indistintamente.

⁶⁵ Los descubrimientos y desarrollos en neurobiología, psiquiatría y bioquímica cerebral de los últimos diez años constituyen un reto mayor a esta gran división entre las ciencias por la naturaleza de su objeto de estudio. Los científicos aprenden más día con día sobre dónde se localizan y cómo se producen los sentimientos de justicia, ira, miedo (incluido a la libertad), equidad, tolerancia.

mundo inteligible; así, la filosofía crítica de la historia renuncia a alcanzar el sentido último de la evolución”.⁶⁶

¿Cuáles son, entonces, los elementos a retener de la filosofía de Dilthey? ¿Cuáles son sus aportaciones más importantes? En primer lugar, como puede desprenderse de la exposición precedente, haber indicado y dado los primeros pasos de muchos proyectos de investigación.⁶⁷ Aunque no profundizó en ninguno –sus alumnos lo llamaban “el hombre de los primeros volúmenes” por su tendencia a dejar inconclusas sus investigaciones–, sorprende la amplitud de miras y la fecundidad intelectual para señalar tantas vertientes de un mismo problema: “Todos sus trabajos son una realización, a la vez que una profundización, de un tema único”.⁶⁸

En segundo término, en lugar de fijarse en la relación entre sujeto y objeto, la filosofía debe partir de las relaciones vividas entre el ser y el medio:

[E]l sujeto de la filosofía, *aquél que filosofa y aquél que la filosofía debe tomar como principio*, no es el yo puro sino **la vida**. El problema crítico ya no atañe más sólo a la razón, ya que ésta ha perdido su preeminencia. El orden del conocimiento ya no constituye un sistema cerrado que se valga a sí mismo. **El pensamiento no es más que una función de la vida**. Esa sustitución del sujeto abstracto por un sujeto vivo [...] es la idea última de toda la doctrina de Dilthey.⁶⁹

Si el individuo, con todos sus accidentes, circunstancias y espiritualidad es el nuevo sujeto de la investigación histórica, también hay un cambio en la manera de concebir los conjuntos que forman la historia (épocas, civilizaciones, culturas): cada uno de ellos tiene una

⁶⁶ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., p. 15.

⁶⁷ “Sin duda, jamás logró realizar enteramente sus proyectos. Es en los fragmentos donde hay que buscar la expresión de las ideas que sus libros sólo dejan entrever” (*ibid.*, p. 25).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 26. También sorprende que desde su juventud ya poseía todas sus ideas directrices; en esa etapa esbozó todos los temas que después desarrollará. Su hija nos da testimonio de ello en la introducción a la compilación que hizo de las cartas y escritos de juventud de Dilthey: “Mi padre me decía a menudo que todo lo que él había producido no era otra cosa más que la ejecución de pensamientos y proyectos concebidos en su juventud.” Cit. por Carlo Antoni, *From History to Sociology. The Transition in German Historical Thinking*, trad. y pról. Hayden V. White, Detroit, Wayne State University Press, 1959, p. 1

⁶⁹ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., p. 60 (cursivas de Aron, negritas nuestras).

significación propia. Un momento histórico no existe en vista de tal o cual objetivo sino que se justifica por sí mismo. Toda época lleva en sí su significación, incluso si encuentra lugar en una evolución que la supere; los instantes son irremplazables. Para Aron, esta idea tan sencilla es tal vez la más importante de cuantas elaboró Dilthey, “ya que supera positivamente la filosofía tradicional de la historia. Todas las interpretaciones, cristianas o filosóficas, siempre eran trascendentes pues buscaban en una meta lejana o en una voluntad superior la razón del devenir. En adelante, la significación de la historia es inmanente a la vida”.⁷⁰

Es en esa vida que el espíritu se despliega, empujándose a sí mismo a mejorar y creando en todo momento obras que legará. Ese mismo espíritu es la fuente de la multiplicidad del mundo histórico al tiempo que de su unidad: si cada una de sus creaciones o manifestaciones tiene un valor intrínseco (lo cual obliga al historiador a darle su lugar y a no subsumirlo en leyes generales y abstractas) también están unidas entre sí al haber sido creadas por el mismo espíritu. Es esa tensión, esa dualidad entre particularidad y generalidad, entre singularidad y vista de conjunto lo que tanto atraía de Dilthey:

La unidad que se manifiesta en todas las obras de la *Aufklärung* [Ilustración] o del romanticismo se debe a que es un solo y mismo hombre, una sola y misma alma, los que se expresan acá en poesía, allá en sistema filosófico, más allá en música. Identidad del motivo y diversidad de las obras; multiplicidad de los sistemas y coherencia interna de las épocas; evolución continua y plenitud de los instantes; solidaridad entre los hombres y las cosas, entre las masas y los individuos, de las generaciones entre sí y, no obstante todo ello, grandeza de los solitarios. Formuladas de manera abstracta, tales son algunas de las ideas que guían las investigaciones históricas de Dilthey y que explican tanto la riqueza como la seducción de sus obras.⁷¹

Aron criticó poco a Dilthey porque lo más importante era que había planteado con suficiente claridad casi todos los aspectos y variantes del problema de fundar la ciencia de la historia, además del carácter inacabado de su obra. La suya fue más una labor de

⁷⁰ *Ibid.*, p. 71.

⁷¹ *Ibid.*, p. 74.

sensibilización; Aron lo reconoce así cuando dice “muchas de las ideas de Dilthey se volvieron parte integrante de la conciencia histórica de los alemanes”.⁷²

Por su parte, aunque sus enseñanzas sobre la historia tuvieron más admiradores que discípulos, es probable que muchos historiadores hayan aprendido de su obra a revivir el pasado en su integridad, a comprender el vínculo con las manifestaciones del espíritu. También hay que agradecer a Dilthey el haber establecido de manera definitiva que “no hay una ciencia única y homogénea que alcance en un mismo impulso la esencia y las formas múltiples del hombre”.⁷³

La intención última de Dilthey era hacer una síntesis entre la filosofía “poética” y la filosofía “técnica”; reconciliar a Nietzsche con Hegel gracias al método científico. Al preguntarse si había tenido éxito ese paradójico esfuerzo, Aron reconoce que la manera en que Dilthey reflexionó era necesaria para el momento; la importancia de recuperar su pensamiento se justifica porque había intentado responder a una pregunta que setenta años después –en 1938, año de la publicación de la tesis doctoral de Aron– seguía en pie: “¿cómo hacer aún filosofía cuando se ha reconocido ya que sólo la ciencia positiva puede alcanzar una verdad que se impone a todos? [...] ¿Cómo escoger entre valores que no son conciliables o entre fines últimos que se excluyen necesariamente?”.⁷⁴

La respuesta nos permite entrever dos de los conceptos más importantes de la filosofía aroniana de la historia: la comprensión y la elección. Gracias a la primera podemos, en tanto que átomos finitos y de duración determinada y limitada, integrarnos a la totalidad que evoluciona sin cesar y tomar conciencia de la continuidad histórica, tanto la nuestra como la de toda la especie. La segunda nos permite superar el relativismo producido por la

⁷² *Ibid.*, p. 100.

⁷³ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 108.

multiplicidad de expresiones del espíritu, así como escapar a la condición de espectadores o de víctimas del caos que es la historia: “La vida se conoce a sí misma sólo de manera indirecta y parcial. El privilegio del pensamiento retrospectivo conduce a la primacía de la contemplación; no obstante, más nos encontramos abandonados a la historia, más necesario resulta tomar la decisión de vivir, es decir, *elegir*”.⁷⁵

II.3.3.2. Lógica de la historia y filosofía de los valores: Heinrich Rickert (1863-1936)

Si la obra de Dilthey apunta hacia la elaboración de una filosofía total, la de Rickert lo hace más bien en la dirección de una crítica y una lógica del conocimiento.⁷⁶ En el mismo sentido que Weber, Rickert se esforzó por circunscribir el dominio en el que los juicios sobre el pasado son válidos para todos, independientemente de si se conoce la totalidad histórica o no. Rickert planteó la pregunta crítica en los siguientes términos: ¿en qué condiciones es posible obtener una reconstitución del pasado que aspire a ser verdadera universalmente?

Rickert parte del espíritu y de la curiosidad de cada quien para explicar la estructura lógica de la historia. Todos nos enfrentamos a un mismo hecho cada vez que salimos al mundo: la realidad que nos rodea y que buscamos conocer es infinita tanto en su extensión como en su intensidad.⁷⁷ Por otra parte, la ciencia es una manera de pensar el mundo que se construye a partir de juicios y trata de un objeto finito. Las condiciones fundamentales del conocimiento resultan entonces de este conflicto primero entre lo infinito de la percepción y la finitud de la ciencia.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 109 (cursivas nuestras).

⁷⁶ Esta atención particular por la metodología no implica que Rickert no piense en elaborar una doctrina integral que solucione en todos sus aspectos el problema de la filosofía crítica de la historia. Simplemente que esta última es el paso final de una evolución que inicia con la cuestión de la formación de conceptos y que pasa por el asunto de los valores y su relación con los hechos de la realidad.

⁷⁷ “Sin límites, las cosas se extienden en el espacio y los fenómenos se desarrollan en el tiempo. Cada centímetro de materia esconde innombrables características. Dos hojas de un mismo no sólo son diferentes entre sí, sino que nunca terminaríamos de dar cuenta de todos los aspectos de sus bordes dentados, de sus fibras y de sus colores. Esa infinidad que caracteriza la continuidad del mundo dado a nuestra percepción desafía la potencia de nuestro entendimiento” (Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire, op. cit.*, p. 115).

En su estudio de los límites del conocimiento en las ciencias naturales, nos dice Aron, Rickert descubrió uno que consideraba infranqueable:

[L]o individual, el fenómeno que se produjo en un cierto punto del espacio, en un instante preciso; el evento puro, con todas sus características propias, siempre escapará a los conceptos de las ciencias de la naturaleza. Podría decirse que el universo de la ciencia se vuelve cada vez más “irreal” –si por real entendemos el mundo de nuestra percepción–, o incluso que el límite de las ciencias de la naturaleza es la realidad misma en toda su singularidad.⁷⁸

Este límite señala entonces un primer rasgo distintivo del hecho histórico: lo individual es inaccesible a todo conocimiento conceptual. Para Rickert, el verdadero problema no es concebir una ciencia que incorpore el elemento singular que toda física descarta, sino establecer una disciplina que, con ayuda de instrumentos generales, conserve de la realidad individual algo más de lo que retienen las *Naturewissenschaften*.

El problema es que vivimos en un mundo de individualidades, tanto personas como cosas. Ello parecería implicar que no hay vínculo alguno entre el universo de la realidad sensible y el de la ciencia abstracta. Con cierto ingenio, Rickert encontró una solución que, entre otras cosas, introdujo en la discusión epistemológica dos conceptos que retomaron Weber y Aron: selección y valor. Si los objetos que son familiares al individuo existen para él en su singularidad, si están individualizados, es porque, al igual que el resto de las cosas y los actos, la persona les otorga un valor, sea vital o moral. Al prolongar esta actitud de la vida en la ciencia, destaca Aron, Rickert creyó definir el objeto propio de la historia:

La ciencia organiza el universo histórico al relacionar a valores una materia amorfa, lo mismo que los hombres diversifican, por medio de sus deseos, voluntades y juicios de valor, el mundo neutro que se presenta ante su entendimiento. De golpe resolvemos el doble problema planteado: conservar la individualidad de las cosas en la ciencia sin perdernos en la infinidad de características. La historia tiene por objeto a los individuos, mientras que selecciona su materia relacionando los fenómenos a valores.⁷⁹

⁷⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 119.

Así, se sustituye un mundo infinito de cosas sensibles por un universo finito de individualidades significativas (personas, actos u objetos). Los valores cumplen, aunque de forma distinta, la misma función que las leyes en las ciencias de la naturaleza: permiten discernir lo esencial de lo secundario, aquello que nos interesa de eso que no merece ser retenido; son “los principios de una selección que se impone a todos”.⁸⁰ Ello libera al historiador de la necesidad de tener una concepción moral del progreso o una idea metafísica del devenir: para separar lo fundamental de lo intrascendente, basta ligar o relacionar un periodo histórico a un valor determinado. El relato resultante conservará aquellos elementos que hayan contribuido a la realización de ese valor. Al constreñir el análisis a este único punto, se le da unidad a la historia.

La historia existe a título de ciencia y ésta es objetiva sólo si es válida universalmente, es decir, si las mismas realidades son esenciales o prescindibles para todos, si los valores utilizados son válidos universalmente. Ahora bien, para Rickert, estos últimos, a diferencia de lo que sostendrán Weber y Aron, no los determina el arbitrio del historiador sino que provienen de la materia histórica misma. Por lo tanto, la ciencia histórica no es posible más que si el pasado nos revela los valores aceptados por todos los “centros históricos”.⁸¹

¿Es posible precisar esos valores que dan sentido a la historia de los hombres? Para Rickert, ésa es una pregunta que no concierne al conocimiento científico. Dado que el historiador debe tomar los valores que utiliza de la materia misma, no tiene necesidad de buscar un principio suprahistórico que confiera ese sentido; tendría que bastarle con saber que existe uno: la libertad del hombre, herencia del idealismo clásico.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 131.

⁸¹ Los centros históricos se definen como los individuos que sintieron o pensaron los valores de la época estudiada y que se caracterizan por presidir la organización de la experiencia. Tales individuos son los portadores de la evolución.

Aunque para el primer tercio de la década de los treinta del siglo XX el pensamiento de Rickert estaba muerto y ya nadie lo discutía,⁸² Aron reconoce la importancia que tuvo en su momento:

La teoría de Rickert tuvo históricamente una importancia considerable que no nos gustaría menoscabar. [Dicha teoría] se presentó como la interpretación y justificación lógicas de la historia tradicional, aquella que reconstituye una serie inteligible de acontecimientos singulares. En contra del positivismo estrecho según el cual la historia debía volverse una ciencia verdadera tomando como modelo la física, la doctrina de Rickert tuvo un efecto positivo y fecundo. Es claro que los historiadores no cambiaron de método, por lo que, en ese sentido, Rickert no ejerció influencia alguna –algo a lo que, por lo demás, no aspiraba–; no obstante, siguieron ejerciendo su profesión con mayor conciencia.⁸³

Entre las aportaciones más importantes del pensamiento de Rickert, Aron destaca en primer lugar, como ya hemos visto, el haber explicado acertadamente la distancia que separa la historia natural de la historia humana.⁸⁴ En segundo término, analizó con gran provecho las diversas formas de la singularidad y la generalidad históricas. Tercero, gracias al principio de relación a valores elaboró una traducción lógica posible de la selección y la organización de los conjuntos en la reconstitución del pasado. Por último, extrajo diferentes aspectos de la realidad histórica y mostró la separación e incompatibilidad entre psicología e historia.

La objeción más importante de Aron al pensamiento de Rickert fue probablemente acerca de la idea de objetividad. La consideración de Aron al respecto era la siguiente:

[S]i el historiador elabora todas las unidades históricas, ¿no es la conclusión inevitable que toda historia es relativa al punto de vista de quien la escribe? Según los valores utilizados, las unidades serán distintas. Reflexiones similares se imponen a propósito de la elección de los hechos. Tal historiador se interesa sobre todo en la política, tal otro en la historia social; este coloca en primer plano las ideas, aquél la economía. La

⁸² “Tras haber sido objeto de una amplia disputa, su doctrina ya no se discute más y comienza a ser ignorada”. (Raymond Aron, *La philosophie critique de l’histoire*, op. cit., p. 139).

⁸³ *Ibid.*, p. 138.

⁸⁴ “[N]o reconstituimos un animal determinado; no nos interesa un individuo como tal sino únicamente una especie o un periodo de la evolución de la Tierra o de la vida. [...] La historia de las especies está orientada hacia un fin porque se toma al hombre como término de referencia. En general, si estudiamos un devenir es que individualizamos previamente un objeto relacionándolo a un valor, trátase [el objeto] de la luz, la Tierra o la vida” (*ibid.*, p.147).

teoría de Rickert no nos provee de medio alguno para tomar posición entre esas decisiones.⁸⁵

De lo anterior se desprende una dificultad mayor causada por la diferencia posible, a menudo real, entre el sistema de valores del historiador y el de la época estudiada. En ese caso, nos dice Rickert, el historiador deberá reencontrar el sistema de la época estudiada y hacer un esfuerzo por simpatizar con los hombres del pasado. Tanto el hecho como la propuesta de solución constituyen los términos de una antinomia esencial del conocimiento histórico:⁸⁶ *a la exigencia científica de comprender una sociedad en ella misma, se opone la necesidad, científica también, de hacer revivir el pasado para nosotros, para los que habitamos la época presente.*

¿En qué punto dejó Rickert el proyecto de la crítica de la razón histórica? A pesar de un gran esfuerzo, quedó sin respuesta el problema que la crítica había planteado: ¿dentro de qué límites, en qué condiciones existe una ciencia histórica objetiva? El autor de *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (Ciencia de la cultura y ciencia de la naturaleza, 1899)* dio una respuesta tan abstracta, tan alejada de lo real, que resultó vana. En sus obras se aprecian las grandes dificultades que enfrentó para volver a encontrar la realidad histórica inmediata (ésta en la que vivimos en todo momento).

Ese fracaso conlleva una lección: para Aron, la crítica de la razón histórica debe ser tanto creadora como reflexiva, concreta y formal (Dilthey y Rickert no pudieron salir de esos extremos). Esto ilumina también las dos vías de acceso a la crítica de la razón histórica: “Una

⁸⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁸⁶ En términos generales, una antinomia es una contradicción, real o aparente, entre dos preceptos legales, principios racionales o ideas. Ejemplos sencillos de antinomias son “guerra limpia” o “infierno paradisíaco”; una ilustración más compleja sería: “Para comprender plenamente el análisis de Weber debe examinarse en un primer momento la antinomia fundamental de la racionalidad formal y de la racionalidad material”. El término adquirió especial significado en la obra de Kant, quien lo empleó para describir todos aquellos resultados igualmente racionales pero contradictorios, producto de la aplicación de las categorías de la razón práctica al universo del pensamiento puro. Kant identificó cuatro antinomias fundamentales, cada una formada por una tesis y una antítesis que la contradice.

parte de la ciencia dada: mediante el análisis de los métodos y de los resultados, intentamos extraer tanto los rasgos propios como los límites de la verdad histórica. La otra (y es éste el modo de proceder de la filosofía) parte del hombre: es a partir del individuo que escribe la historia que la recuperación del pasado aparece en su significación profunda. Una vez más, no hay que sustituir el yo vivo del historiador por un yo trascendental”.⁸⁷

El avance de Rickert suscitó preguntas en Aron para el futuro; entre las más relevantes, “¿estamos abandonados por completo a un devenir sin fin, a una comunidad siempre limitada, a valores parciales o provisorios? ¿O es que somos capaces de elevarnos por encima del tiempo, de fijar al menos la dirección de la evolución válida para todos, capaces por lo menos de adivinar fragmentos de verdades eternas?”.⁸⁸

Al final de su exposición sobre Rickert, Aron anuncia el giro definitivo y capital que Weber le dará a la cuestión y que él mismo adoptará: “no debemos crear el sistema de las condiciones necesarias para que el conocimiento histórico sea válido de manera universal, pues *de lo que se trata precisamente es de determinar si es válido de manera universal y en qué casos*”.⁸⁹ La esperanza de fundar una ciencia universal, objetiva y válida para todos quedaba definitivamente enterrada; en adelante, el hombre y las sociedades tendrán que aprender a vivir en la incertidumbre y en el mundo de la probabilidad, aceptar cierta dosis de ignorancia acerca de la dirección de la evolución y del sentido de las acciones, tanto individuales como colectivas.⁹⁰

⁸⁷ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., pp. 154-155.

⁸⁸ *Ibid.*, p.153.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 155 (cursivas nuestras).

⁹⁰ Esta orfandad en la que quedó el hombre respecto de su historia, se dio también en la física y las matemáticas algunos años después. El ascenso vertiginoso y la gran fuerza de atracción que ejercieron las ideologías totalitarias en el siglo XX pueden explicarse en buena medida por el rechazo a aceptar esa limitante a los alcances del conocimiento humano, ese nuevo pluralismo irreducible de culturas y puntos de vista. La Gran Guerra acabaría de derrumbar el edificio de la civilización europea, volando en mil pedazos las certidumbres materiales y morales.

II.3.3.3. Filosofía de la vida y lógica de la historia: Georg Simmel (1858-1918)

Muchas de las ideas de Simmel confirmaron esa relatividad, estirándola casi hasta acabar con la posibilidad misma de ciencia histórica; al mismo tiempo, resultaron estimulantes y en ocasiones fecundas para el pensamiento de Aron.

Digamos de entrada que toda la obra de Simmel gira alrededor del hombre cultural, es decir, aquél que crea para sí mismo universos espirituales en los que habita. Como ya mencionamos páginas más arriba, a Simmel no le interesa dar cuenta ni de un principio de necesidad ni de una verdad válida para todos en el campo de la historia; lo importante es presenciar la actividad del espíritu, que elabora la experiencia histórica con el objetivo de tomar conciencia de la diferencia y la distancia entre lo real y el conocimiento que adquirimos de él. La intención es distinguir entre el pasado vivido y la reconstitución que hacemos del mismo.

Esa oposición es radical, pues no se trata de dos elementos relacionados sino de dos universos autónomos: el de la realidad inmediata y el de una construcción intelectual. Así, lo que a Aron le interesa de Simmel es ese doble análisis de la realidad y de la ciencia histórica, no tanto el intervalo que, sin duda, las separa.⁹¹ El método del filósofo alemán no es, entonces, ni objetivo ni subjetivo, pues considera a la vez las características de lo real y la curiosidad del espíritu; busca establecer el papel de la estructura del mundo histórico y del interés del historiador en la determinación de la ciencia.

⁹¹ La obra de Simmel es muy amplia y fragmentaria, de tal suerte que no se puede decir que era un “sociólogo” o un “filósofo” hecho y derecho. Del conjunto de sus ideas y observaciones, nos concentraremos aquí en las relacionadas con la filosofía de la historia. Para una exposición y discusión de sus ideas sociológicas, véase Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, París, PUF, 1959 [Alcan, 1935], pp. 6-10; Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, pp. 108-110 y David Frisby, *Georg Simmel*, 1a reimp., trad. José A. Pérez Carballo, México, FCE, 1993.

En filosofías relativistas como la de Simmel, la realidad no existe en sentido absoluto; es sólo una categoría cuya aplicación a algunos contenidos determina cierto universo, uno entre muchos.⁹² Esto desemboca inevitablemente en la relatividad de todo conocimiento.⁹³ La empresa kantiana de fundamentar el conocimiento universal fue inútil pues “lo que se conoce” no es “lo que es en sí”. Aron lo explica en los siguientes términos: “La imposibilidad de un contenido sin forma manifiesta la impotencia de la vida para alcanzar el contacto inmediato con las cosas o la visión integral”.⁹⁴

Otro rasgo común a las filosofías vitalistas es la idea de que la continuidad es la característica esencial de la realidad supraindividual. La oposición decisiva se da entonces entre la vida y los universos que crea, por un lado, y la forma, por el otro, que se opone a la continuidad de la conciencia creadora, al flujo ininterrumpido de la vida.⁹⁵

A pesar de las diferencias entre los tres periodos de la obra de Simmel que Aron identifica,⁹⁶ siempre aparecen en ella las mismas preguntas: a) ¿cómo comprendemos los pensamientos y las acciones de los otros?; b) ¿cómo establecemos las leyes?, o más bien, ¿por qué somos incapaces de llegar hasta los elementos y las fuerzas reales de la historia?; c) ¿cómo le damos a la secuencia de los eventos un sentido, un objetivo o un valor, después de haber supuesto, tras los movimientos, estados de conciencia, y tras las expresiones, sentimientos?

⁹² “El valor, expresión de una cierta relación entre las cosas y nosotros, es capaz de definir un mundo, extensivo al mundo real e independiente de él” (Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., p. 162).

⁹³ Esa relatividad queda demostrada por un argumento que Schopenhauer indicó y que no se encuentra en Kant: la noción misma de conocimiento implica ya la relatividad del saber.

⁹⁴ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., pp. 164-165. Este argumento corresponde a una definición formal de la realidad, lo cual no le impidió a Simmel tener una definición material o concreta de la misma: a lo largo de su obra duda entre una representación atomista o una imagen de la duración interior a la manera de Henri Bergson.

⁹⁵ Al cambiar de sistema filosófico también cambia el lenguaje: si para la crítica kantiana la forma se opone a la materia, para los vitalistas se vuelve negación de la vida.

⁹⁶ Delimitados por las tres ediciones de *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (*Los problemas de la filosofía de la historia*; ediciones de 1892, 1905 y 1907, respectivamente).

Dado que lo real en su totalidad singular resulta inaccesible, es necesario escoger entre la infinidad del mundo y de los hechos aquéllos cuyo contenido tiene una significación para nosotros. A Simmel le gustaría llevar la teoría de Rickert en otra dirección para evitar que la selección fuera enteramente subjetiva, es decir, arbitraria.⁹⁷

Un asunto decisivo que Simmel trata desde la primera edición de *Los Problemas...* es el de la comprensión, en especial la de una individualidad. Casi podría decirse que es el problema único de la lógica de la historia y el más importante de la ciencia histórica. Lo que a Simmel le interesa es saber cuáles son los *a priori* necesarios para que podamos reconstruir los estados de conciencia del otro; ¿cómo asir la unidad y la personalidad de un individuo? Simmel da un paso adelante en la solución del problema al decir que la comprensión no es más participación psicológica sino intelección. Aron resume la aportación así: “Dilthey, y también Simmel, después de vacilar, descubrieron que la comprensión de las obras, de los acontecimientos, de las personas, no puede y no debe ser ‘psicologizada’”.⁹⁸

Aquí interviene una observación central para el hilo conductor de este trabajo. Al analizar el problema de la libertad y la manera de superar el relativismo, Aron presenta la antinomia que amenaza a todas las filosofías de la vida: “una vez que se ha planteado un principio superior irracional, es imposible volver a introducir la Razón de manera tal que ésta pueda definir y orientar la existencia. De ahí la fatalidad de la tragedia”.⁹⁹ Dado que el principio que mueve la historia no es ni el espíritu ni el hombre, sino la vida, esa tragedia se traduce en que el conocimiento queda separado eternamente de su fin último, limitado a una

⁹⁷ Simmel avanzó una solución postulando el “éxito” como criterio de decisión, pero la abandonó para después afirmar que la selección está inevitablemente orientada por nuestra curiosidad personal. Así, la filosofía de la historia no sería más que la sistematización arbitraria y unilateral de tal o cual juicio de valor que lleva a cabo la organización de la experiencia histórica. Para Aron, el intento de solución mediante el éxito, si bien nos aleja de una medida objetiva de la significación, lo cierto es que dispensa al historiador de escoger; es el devenir mismo el que realiza la selección a partir del criterio de eficacia.

⁹⁸ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 113.

⁹⁹ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, *op. cit.*, p. 209.

perspectiva parcial; no es más que uno de los universos en los que se expresa la vida inaccesible. Ante ese panorama, al hombre no le quedan más que dos opciones: la contemplación o la voluntad de realizarse a sí mismo para intentar, inútilmente, superar los conflictos entre la vida y la cultura, entre la vida y la forma.

En Simmel, como en Dilthey, el irracionalismo intentó reconciliarse con el criticismo y con la filosofía de la cultura. Sin embargo, una vez quebrantada la fe en la ciencia positiva, abandonados los principios del kantismo y abierto el campo a las especulaciones metafísicas, “la filosofía de la historia se destruirá a sí misma, ya que la evolución habrá perdido toda significación. La ciencia histórica no será una resurrección del pasado, pues todas las obras de la vida son absurdas, sino el esfuerzo vano por darle un sentido a aquello que no lo tiene”.¹⁰⁰

Es así como Aron llega a la exposición sobre Weber con algunas conclusiones parciales importantes. Si, al principio del estudio, aún era factible hablar de ciencia universalmente válida para todos, ya quedó claro que no es posible; no hay manera de suprimir cierto grado de relatividad y subjetividad en el conocimiento histórico. Conocer un fenómeno “tal como sucedió” es una vana pretensión. Lo mismo descubrir el sentido global de la historia, el principio inmanente que la ordena. En adelante, se tratará de identificar aquellos momentos y procedimientos, o aquellas partes que sean susceptibles de alcanzar una verdad y objetividad limitadas. No más condiciones generales de validez universal, sino establecer los límites de la objetividad. Y, para Aron, nadie hizo mejor esa tarea que Max Weber.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 213.

II.3.3.4. Los límites de la objetividad histórica y filosofía de la elección: Max Weber (1864-1920)

Cuando Aron publicó sus dos tesis de doctorado, así pensaba sobre Max Weber: “[él] es, sin duda, el más grande sociólogo alemán. Jurista, economista, historiador y filósofo, terminó por convertirse en el maestro de la sociología ‘comprehensiva’. Por la amplitud de la erudición, por la variedad de preguntas planteadas, por el rigor del método y por lo profundo de la filosofía que la inspira, su obra se impone como el modelo de una sociología tanto histórica como sistemática”.¹⁰¹

Para Aron, la grandeza y originalidad de Weber residían en que quiso ser (y en muchos momentos lo logró) científico y hombre político. Si como historiador era imparcial, como miembro de su comunidad nacional era de los más apasionados por la política. En el orden teórico no conocía más que el rigor de lo verdadero, mientras que en la acción exigía compromiso total. A los científicos les prohibía usar juicios de valor y combatía con igual fuerza a los ideólogos y a los moralistas. Aron consideraba que “nadie ha llevado más lejos el rechazo a la metafísica y la exigencia de una crítica autónoma; ninguno ha analizado de manera más profunda las condiciones en las que el pensamiento humano se aplica al pasado”.¹⁰²

En el pensamiento de Weber, ciencia y política forman una unidad más profunda de lo que suele pensarse. Nunca deben mezclarse, pero sólo para que cada una cumpla con su objetivo de la mejor manera posible: a las ciencias de la cultura les exige producir los conocimientos que el hombre de acción necesita para tomar decisiones y actuar. Esa relación funcional no es obstáculo alguno para aspirar a una ciencia verdadera (única manera en que es

¹⁰¹ Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, op. cit., p. 97.

¹⁰² Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., p. 19.

útil) o para buscar fundar la objetividad de la historia. Los ámbitos están delimitados claramente aunque haya similitudes: así como el historiador interroga el pasado, el político piensa lo real y medita su conducta.

La intención principal de Aron al exponer el pensamiento de Weber era ir directamente a la lógica del conocimiento histórico y descubrir, progresivamente, los motivos filosóficos de las intenciones científicas. Siguiendo el mismo esquema, el punto de partida es saber si el juicio histórico es susceptible de validez universal y en qué medida lo es. La primera consideración es que Weber pertenecía a la tradición neokantiana, es decir, no creía en tipo alguno de metafísica científica;¹⁰³ de hacerlo, habría escogido un principio metafísico que hubiese establecido fácilmente esa validez universal. En cambio, Weber consideraba las visiones del mundo como expresiones de la sensibilidad o afirmaciones de la voluntad, lo que en esencia hacía imposible comprobar su validez. De nueva cuenta, ante ese hecho, sólo una metafísica permitiría determinar lo que es importante e interesante en sí. De esta manera, el escepticismo filosófico de Weber acarrea el carácter subjetivo de la selección y, en el mismo impulso, la parcialidad de la ciencia histórica. Es un resultado de gran trascendencia para nuestra investigación.

Si una misma selección de hechos no puede imponerse a todos por la subjetividad del proceso, entonces la verdad reside ya sea antes o después de la selección, en el establecimiento del hecho aislado o en las relaciones entre los hechos. Aquí nos topamos con la idea central de la metodología de Weber: “así, sólo las relaciones entre hechos escogidos libremente podrían aspirar a una verdad universal”.¹⁰⁴ Así, el sociólogo alemán le concede un lugar tanto a la objetividad como a la subjetividad, a la voluntad del historiador y a la

¹⁰³ Pensaba que toda intrusión de conceptos metafísicos en la investigación positiva compromete la fecundidad y validez de los resultados.

¹⁰⁴ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., p. 219.

necesidad de las cosas. Weber afirma que la selección debe ser arbitraria porque las visiones del mundo son contradictorias y los conceptos inadecuados para dar cuenta de la riqueza de lo real. En correspondencia (y equilibrio) con esto, las relaciones de causalidad entre los hechos deben ser objetivas; de otro modo, la reconstitución del pasado se descompondría en una multiplicidad de perspectivas irreconciliables.

Así, se presentan las ideas directrices de la lógica de Weber: negación de la metafísica, afirmación de la causalidad, subjetividad de la selección y objetividad de las relaciones causales. Sobre esto último, aclaremos que Weber sí consideraba la comprensión¹⁰⁵ como un asunto interno de la ciencia histórica. En este sentido, la relación entre dos hechos es susceptible de ser comprendida incluso si no está sustentada por razonamientos de causalidad. Los problemas que se desprenden de esta idea se agrupan en torno a un tema único: es indispensable verificar que la relación “comprensiva” que establezcamos entre dos hechos sea válida (lo cual se logra gracias a la causalidad).

Una vez establecida la cuestión de la selección, el siguiente paso es estudiar las dos formas en que el objeto se constituye: el análisis de valor (*Wertanalyse*) y el concepto de tipo ideal.

El análisis de valor corresponde a lo que comúnmente se llama comprensión del “contenido intelectual” de una obra, o del “contenido estético” de una obra de arte. Relacionar a valores tales o cuales elementos de un poema o de un cuadro es dilucidar lo que constituye para nosotros el sentido de la obra. El historiador está obligado a comprender lo que quiere explicar; no obstante, también goza de ciertas libertades. El historiador que interroga al pasado tiene el derecho de comprometerse enteramente en las preguntas que plantea. ¿Cómo una

¹⁰⁵ Definida por Aron como “la capacidad que tenemos para captar, bajo la sensación de que se trata de una evidencia, los acontecimientos que se desarrollaron en la conciencia del otro” (*ibid.*, p. 220).

interpretación semejante puede ser científica? La respuesta de Weber consiste en poner al análisis de valor parcialmente fuera del dominio de la ciencia o en considerarlo como una etapa preparatoria de la investigación propiamente dicha.

Esa libertad, sin embargo, no es anarquía, ya que una vez que el investigador ha escogido, debe someterse absolutamente a lo real. Una vez que el objeto histórico ha sido determinado, ya no somos libres, ni en la elección de la materia (necesaria a partir de un cierto valor), ni en el establecimiento de vínculos de causalidad. Por lo tanto, la relación a valores es el medio para someter a una realidad cultural, hecha de voluntades humanas, a un estudio objetivo.

Weber sabía, y lo proclamó, que la interpretación de las obras varía con la historia. La significación del mundo cultural es inagotable, no en el sentido banal donde es imposible describir todo fragmento de materia, sino en un sentido positivo. Toda obra humana es, en ella misma, inagotable, ya que es rica no solamente en significaciones que su creador le dio conscientemente, sino también en significaciones que sus intérpretes le encuentran. Esa riqueza póstuma le es, si se puede decir, immanente. La verdadera interpretación es, entonces, aquella que nace del contacto entre la obra y el intérprete.

Por lo que hace al concepto de tipo ideal, podemos partir de la siguiente idea para entenderlo: mientras menos encontremos en el objeto conjuntos coherentes, más deberemos utilizar definiciones precisas, pues no comprendemos el mundo de las percepciones confusas más que midiéndolas respecto a representaciones netas y claras: los conceptos.¹⁰⁶ Es necesario, por consiguiente, definir nociones rigurosas para comparar nuestras ideas con la

¹⁰⁶ Los conceptos constituyen en sí procedimientos de selección que expresan el interés que toma el historiador por una sociedad muerta y, al mismo tiempo, dan testimonio de una inquietud por el rigor y de la necesidad de volver inteligible la realidad irracional para después hacer ciencia de esta realidad.

realidad; al tomar conciencia de la distancia que las separa, profundizamos nuestro saber. El tipo ideal tiene por función hacer posible y fecunda esta comparación.

El tipo ideal se define como una “imagen mental” obtenida no por generalización de rasgos comunes a todos los individuos sino por racionalización utópica. Agrupamos caracteres más o menos presentes por aquí y por allá, subrayamos, eliminamos, exageramos y, finalmente, sustituimos la confusión y la incoherencia del mundo real por un conjunto coherente, racional. ¿Cómo escoger los caracteres esenciales? En principio, libremente. Esa libertad permite pensar lo singular. En lugar de subrayar los parentescos, se separan los caracteres propios. Por ejemplo, para escribir la historia del capitalismo occidental, se lo define por lo que lo opone a otros regímenes económicos, como el propio Weber lo hiciera.

Otro de los grandes temas en Weber es el de la causalidad. Dado que ninguna ley da cuenta de la singularidad de los hechos, y puesto que la relación causal en historia no se reduce jamás a una igualdad, ¿cómo se determinan las causas de un evento? Weber responde afirmando que la idea de causalidad comprende dos elementos: por una parte, una regla de sucesión; por otra, un vínculo entre dos términos. Según las circunstancias, uno u otro elemento serán acentuados.

Una vez que se ha establecido y aislado el objeto a explicar, deben seleccionarse los antecedentes. Para empezar, se escoge uno entre todos los disponibles y se plantea la pregunta de qué habría pasado si ese antecedente no se hubiera producido, si no hubiera tenido lugar, o si hubiera sido distinto del que fue. A continuación, se construye, según los conocimientos disponibles o según la verosimilitud, la evolución (irreal) que habría resultado (necesaria o probable) de la supresión o de la transformación del antecedente. Si, en esa evolución

imaginaria, las características que nos interesan del fenómeno hubieran sido distintas, podría imputarse, al menos parcialmente, al antecedente considerado esa parte del objeto.

En ese sentido, Weber dejó en claro que, en historia, nunca hay una sola causa. La imputación causal aísla tal o cual antecedente, pero a los antecedentes que ella retiene como eficaces, les atribuye solamente una parte de causalidad. Es la totalidad de lo que venía antes lo que conduce necesariamente al efecto real estudiado. Toda relación de causalidad histórica es parcial y probable.

Por otra parte, el antecedente al cual uno se remonta nunca es el primero. En términos kantianos, no hay comienzo o principio absolutos. La regresión causal es, en esencia, indefinida; está limitada solamente por nuestra curiosidad.

Un tercer gran tema es el de la comprensión. Éste es un aspecto esencial de la metodología. Para Weber, las proposiciones históricas deben ser inteligibles a la vez que causales. La comprensión por sí sola nunca es válida objetivamente; debe ser verificada por la causalidad.

Por otra parte, comprender es asir o captar con evidencia la relación de fenómenos que son exteriores a nuestra conciencia, es alcanzar el “sentido” de los hechos en un plano empírico. Dado que, para Weber, existen relaciones inteligibles entre eventos históricos que son internas a la realidad misma, la comprensión es, a sus ojos, comprensión de la significación y del fenómeno psíquico.

En el caso de la comprensión del otro, una primera idea de Weber es que el historiador interpreta la conducta de sus personajes con ayuda del tipo ideal de racionalidad final. En

primer lugar, interpretamos la conducta como si fuera razonable, es decir, admitimos que aquél que actúa o piensa algo combina medios con vistas a un fin.¹⁰⁷

Una acción, y sobre todo las consecuencias de una acción, no corresponden siempre con la intención del actor. En ello, Weber identifica uno de los temas más dramáticos de la condición histórica, a saber, la contradicción entre las voluntades humanas y los resultados obtenidos. Dicha discordancia es producto de una antinomia fundamental de la condición metafísica del hombre: el mundo, incluso el mundo humano, no es ni bueno ni malo; es indiferente a nuestros valores, obedece a un determinismo ciego.

A Weber, toda psicología le parece incierta. Uno quiere encontrar los motivos de una acción, mientras que aquél que actúa no siempre sabe por qué actúa de una cierta manera. En realidad, Weber nunca dudó que el hombre fuera capaz de comprender los procesos irracionales (en el sentido de no conforme al tipo de racionalidad final). En todo caso, que los motivos de la acción sean conscientes o inconscientes, claros o confusos, eso no conlleva la racionalidad o irracionalidad de la conducta.

En el centro de la obra de Weber yace la imposibilidad de demostrar los juicios de valor. La unión entre la ciencia y la acción reposa sobre ese rasgo fundamental, lo que permite la colaboración entre ambas al estar claramente diferenciadas. Por una parte, la ciencia de la cultura es indispensable para la acción, pues le enseña las consecuencias que tuvieron en el pasado las decisiones de otros hombres, el vínculo regular presente en sus actitudes y en los eventos. Esto último se vuelve especialmente útil si se define la política como el arte de la conducta. La segunda parte del argumento es que, gracias a la ciencia, los hombres están en posibilidades de saber lo que pueden hacer, más no lo que deben hacer; incluso les puede decir lo que quieren. La ciencia es capaz de obligar a los hombres a tomar conciencia clara del fin

¹⁰⁷ Weber repetía incansablemente que la historia emplea un método racional pero que ella no es racional.

que persiguen, así como de las razones de sus preferencias. Tal como lo dice Aron, “La ciencia nos revela lo que *queremos* y lo que *podemos*, no aquello a lo que estamos obligados. Nos lleva a tomar conciencia de nosotros mismos y a descubrir el mundo; más allá está la voluntad”.¹⁰⁸

Esto conduce a la última antinomia relativa a la elección inevitable entre una moral de la inspiración y una moral de la responsabilidad: o bien los hombres juran obedecer la ley sin importar lo que pueda suceder, o bien se asignan la tarea de hacer su mejor esfuerzo para orientar el mundo en el sentido en que lo desean, para prever las consecuencias de sus actos, a fin de triunfar sobre el determinismo y de evitar que al final se provoque una situación contraria a sus proyectos.

Esto conduce directamente a la teoría de la acción de Weber, quien define actuar como tomar una decisión, responder a las circunstancias y apuntar o aspirar a un objetivo, situado en una coyuntura única que no se ha deseado. La filosofía de la política no es otra cosa más que un ahondamiento de la idea misma de acción en el tiempo, una toma de conciencia de las condiciones en las cuales hay que actuar, un análisis de las opciones políticas en su doble relación: con lo real y con los ideales. Debido a las condiciones de la vida moral, se le impone a cada uno la obligación de decidir solo, sin otro testigo más que su propia conciencia. En cada ocasión, Weber juzgaba lo que, en función de los hechos y de sus valores, debía intentarse. De la acción que le habría gustado realizar dejó indicaciones en sus artículos y libros. A cada instante estaba dispuesto a responder la pregunta de “si usted fuera ministro, ¿qué haría?”.

¹⁰⁸ Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, op. cit., p. 121 (cursivas en el original).

La filosofía de la elección es también una filosofía de la historia. En ella se expresa una interpretación tanto del pasado como del presente. Un tiempo que ve pasar a un mundo desencantado en el que no hay más lugar ni para los misterios de la fe ni para los encantos de la religión; todo parece inteligible. La conducta misma del hombre sufre el riesgo de ser racionalizada, al igual que los fines y los medios. No más generosidad o espontaneidad; todo se trataría de cálculo e interés. Contra esa racionalización de la existencia, Weber no percibía otra salvación más que la libertad irracional, total.

En el balance de la obra de Weber, Aron afirma que la idea de la causalidad es profunda, indiscutible y definitiva. Un juicio de causalidad histórico no puede estar fundado más que en una evaluación retrospectiva de probabilidades. De igual forma, Aron destaca la noción de la comprensión, que es concebida por Weber como el asir relaciones inteligibles. De la misma importancia resulta que, tratándose de eventos psíquicos, comprender no es esencialmente revivir, sino reconstruir.

En cuanto a la filosofía de la elección, Weber se ocupó poco de las condiciones de elección de los valores organizadores. Ello no cambia nada de lo esencial si se recuerda que dicha selección se lleva a cabo en la historia y que engrana con la idea que uno se hace de su propia sociedad, juicio que a su vez es inseparable de la visión del pasado.

Por último, Aron destaca el papel tan importante de la decisión para superar la tensión última e insuperable de las ciencias morales: “esa dialéctica de la ciencia histórica y la vida, del conocimiento del pasado y la elucidación del presente (o incluso la determinación de sí), tiene por consecuencia inevitable la necesidad de la decisión o, más bien, de múltiples decisiones mediante las cuales el individuo toma conciencia de sí mismo y de su voluntad”.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire, op. cit.*, p. 266.

II.3.4. Comparación de los sistemas

Una vez expuestas las ideas y nociones más importantes de los cuatro autores que Aron estudió, procederemos a compararlas directamente para identificar tanto las coincidencias como los desencuentros.¹¹⁰

Más allá de vocabularios incompatibles y metafísicas opuestas, parece posible identificar dos problemas centrales en los cuatro autores: la relación entre psicología e historia, por un lado, y el origen y valor (objetivo o subjetivo) de las formas de la ciencia histórica. Las otras disputas (lógica o psicología de los valores, naturaleza de las generalidades, distinción entre derecho y síntesis de hecho, diversas categorías de proposiciones) se derivan, ante todo, de las distintas maneras de concebir las tareas de la lógica y de la filosofía.

Los autores difieren en cuanto a su visión del mundo histórico y a la metafísica de la individualidad. Atención especial merece la divergencia de métodos. Para Dilthey, recuperar el pasado significa comprender el principio espiritual único que se expresó al mismo tiempo en los diferentes ámbitos de la cultura. De ahí que sea necesario un vaivén incesante entre las obras y los hombres, entre las artes y las ciencias, entre las ideas y la política. Por el contrario, la historia para la que Simmel elabora una teoría siempre está hecha en el fondo de totalidades aisladas, como la evolución de un arte, la historia de un reino o de una política. En un sentido, la historia sólo se concibe bajo la forma de una biografía, cuyo tema sería un individuo, un grupo o una evolución entera. Si bien Simmel admite la ampliación progresiva de los marcos de referencia, el artificio del corte (marcar arbitrariamente los momentos históricos) subsiste.

¹¹⁰ Al lector interesado en una comparación interna, es decir, saber qué opinaron cada uno de los cuatro pensadores sobre los argumentos de sus otros tres contemporáneos, le sugerimos consultar *ibid.*, pp. 271-273.

El análisis de los métodos de Weber y Dilthey puede agruparse en uno solo, pues tienen un rasgo en común antes de distanciarse. Ambos autores reconocen que, en el infinito, el flujo de la historia progresa, siempre rico en obras originales, mientras que el hombre no deja de interrogar al devenir –cómo podría, si no se han agotado las preguntas que le plantea a la existencia–. Hasta aquí la coincidencia, pues enseguida aparece una oposición fundamental: el universo de Dilthey es el de una humanidad siempre en camino, insatisfecha (al menos respecto del historiador), pero, al mismo tiempo, reconciliada consigo misma en cada época; el individuo se entiende con su grupo y se realiza en su medio.

El universo de Weber, por su parte, es antinómico: el conflicto entre el individuo y las instituciones, entre los valores y la realidad, constituye la significación misma de la historia, además de proveer su trama. Contra el simplismo de un factor económico todopoderoso, Weber afirmaba la eficacia de las ideas; contra el optimismo de Dilthey, quien no veía en la historia más que totalidades armónicas, Weber erigía el espectáculo de una humanidad desgarrada. Las consecuencias de los actos humanos, sometidos a un determinismo ciego, contradicen a menudo las intenciones de los actores; además, en nuestra época, la libertad, es decir, la dignidad de las personas, está amenazada por la masa inhumana de instituciones racionalizadas. A la luz de semejante filosofía, Weber analiza en el pasado la parte de la causalidad y el papel de la voluntad, así como la acción de los individuos y las realidades colectivas.

Hay un último elemento importante que permite establecer comparaciones fructíferas entre los autores estudiados. Se trata de los problemas lógicos inherentes al intento por elaborar una filosofía crítica de la historia. Todos los pensadores se enfrentaron a ellos y les dieron soluciones diversas, según su lenguaje y filosofía. Veamos en qué consistieron.

Primero los enlistamos, acompañados de una breve explicación, para después ver en un cuadro sintético y comparativo las respuestas que cada pensador le dio al problema particular del que se trate.

Primero, el **problema de la selección**. La historia no conserva por sí misma todos los eventos ocurridos en el pasado. ¿Cuál es, entonces, el **principio de la elección**? ¿Se encuentran los mismos hechos en todos los historiadores? Por otro lado, si es cierto que la selección de los hechos del pasado varía según los hombres y las épocas, ¿qué hay de la objetividad de la ciencia?, ¿puede aún alcanzarse?

Segundo, el **problema de la comprensión**. Dado que no podemos conocer ni comprender los hechos históricos de manera directa (no sólo porque ya sucedieron, sino porque los seres que los llevaron a cabo o los vivieron ya murieron), debemos reconstituirlos interpretando los signos que dejaron (entre ellos, los documentos transmitidos). De manera más general, tanto en la vida como en la ciencia comprendemos, o al menos eso creemos hacer, lo que pasa en la conciencia de los otros. ¿Cómo lo logramos? ¿Es mediante una intuición inmediata o por vía de un conocimiento mediato? ¿Cuál es la relación entre la resurrección histórica y la vida actual, entre la significación pensada y la significación vivida? De igual importancia resulta preguntarse si los hechos históricos son, al menos parcialmente, fenómenos psíquicos.

Tercero, el **problema de las relaciones históricas**. Toda ciencia es más que una yuxtaposición de hechos; en efecto, lo que cualquier ciencia debe hacer es unir esos hechos unos con otros. Ahora bien, el vínculo propuesto, ¿es comparable o semejante a la relación de causalidad de las ciencias naturales, o más bien a las relaciones inteligibles cuyos modelos nos proporcionan la lógica y la psicología? En todo momento somos capaces de comprender el

pasado humano; sin embargo, ¿cómo podemos afirmar que nuestra explicación es válida y, además, la única explicación válida?

Semejante cuestión, que podemos llamar también el **problema de la objetividad de las relaciones inteligibles**, se presenta de dos maneras. La primera: si se trata de la relación entre dos eventos, entonces debemos preguntarnos si podemos, y cómo, verificar nuestra hipótesis, al tiempo que rechazamos las otras hipótesis posibles. La segunda: todo hecho histórico debe ser ubicado en el lugar que le corresponde dentro de un conjunto (de sucesos), fuera del cual no hay significación para ese fenómeno singular. ¿Cómo logramos llegar a los conjuntos?, ¿no hay una circularidad sin fin entre el conocimiento de lo particular y el conocimiento de la totalidad?

Cuarto y último, el **problema del presente y del pasado**. En todas las doctrinas está presente la dificultad relativa al carácter histórico de aquél que escribe la historia. ¿Cómo es que un presente, que en sí mismo también pertenece al devenir, puede llegar a conocer objetivamente el pasado? Estamos aquí ante el resultado o el punto final de los problemas anteriores. ¿Qué hacer cuando parece que todos los procedimientos o pasos de la ciencia histórica (selección, relaciones causales, organización de los conjuntos) dependen o están supeditados a una situación particular o a una voluntad? ¿Es necesario comprender el pasado en sí mismo o relacionarlo con el presente?

A continuación, presentamos bajo la forma de cuadro esquemático lo esencial de las respuestas que dieron los cuatro autores a los problemas arriba referidos. En negritas subrayamos algunos conceptos que importa retener con miras a la exposición de la filosofía de la historia de Aron en el capítulo siguiente.

Problema/Autor	Dilthey	Simmel	Rickert	Weber
Selección	Es obra de la realidad misma; es histórica y aun así objetiva , ya que lo universal se realiza o se alcanza en la evolución de la humanidad.	Es un hecho psicológico . Lo que nos interesa es lo típico, lo característico, lo odioso, lo admirable. Nuestras reacciones sentimentales son la fuente de nuestros conceptos . De ello resulta una libertad que confina a la anarquía.	Definida y justificada lógicamente. Los valores que guían nuestra elección son aquéllos a los que se adhirieron los hombres de la época que estudiamos. Así, las historias parciales son válidas para todos.	Tiene un carácter subjetivo , pero es más histórica, política e incluso filosófica, que psicológica. Lo que se busca es interrogar al pasado sobre los medios convenientes para alcanzar los objetivos que nosotros nos fijamos, así como sobre las soluciones que otros hombres han dado a nuestros problemas.
Comprensión	La verificación de la comprensión se realiza al retomar la totalidad; las ideas son inmanentes a lo vivido. En ese caso, la realidad del pasado penetraría en cierto modo en el espíritu del historiador. Se trata de una oposición decisiva por dos razones: a) el historiador se muestra como receptivo o como creador. El acento se pone o en el espíritu objetivo o en el sujeto de la ciencia; b) la verdad puede ubicarse ya sea en el plano del entendimiento (con lo que se vuelve parcial y construida) o en el plano de la vida (con lo que se vuelve total y dada).	Pluralidad de planos de interpretación. Simmel se conformó con: a) consagrar mediante la metafísica las verdaderas dificultades; b) comentarlas de manera literaria; c) garantizar a la historia verdad de expresión.	El punto de partida es la pregunta de si comprendemos la vida psíquica de los demás de manera directa o por intermediación de significaciones. La respuesta de Rickert es que los fenómenos psíquicos son comparables a los de la naturaleza; la significación derivada de los valores es trascendente a lo real. Rickert se conformó con tratar las distinciones lógicas, por lo que permaneció en la superficie del problema.	Equívoco de las interpretaciones en cada plano. Ante la obligación de encontrar las condiciones en las que las relaciones inteligibles conllevan una verificación, Weber ofrece la única respuesta explícita: la verificación de las comprensiones parciales por la causalidad (o aceptación de la subjetividad de las interpretaciones que preceden la relación causal). Sólo Weber presenta una teoría coherente; sin embargo, con ella no alcanza más que una verdad parcial en un plano único de lo real.
	Niega la causalidad	Niega la causalidad	Solamente planteó la cuestión: la	La causalidad histórica es

<p>Causalidad</p>	<p>histórica porque le parece que la causalidad es conveniente sólo para los fenómenos de la naturaleza. Plantea en su propio lenguaje una antinomia entre las relaciones inteligibles y las relaciones de causalidad.</p>	<p>histórica porque la causalidad se sitúa en el ámbito de los elementos en interacción. Plantea en su propio lenguaje una antinomia entre las relaciones inteligibles y las relaciones de causalidad.</p>	<p>causalidad histórica debe valer para una consecución única. Sugirió una solución abstracta: el análisis de los dos términos de la relación permita tal vez asir los vínculos válidos universalmente entre los elementos de la causa y los elementos del efecto.</p>	<p>resultado de razonamientos de probabilidad, gracias a una discriminación rigurosa, aunque siempre relativa, de los conjuntos y de los accidentes.</p>
<p>Relaciones presente-pasado</p>	<p>Plantea que si la ciencia histórica dependiera de una voluntad actual, el valor de la ciencia sería, bajo el mismo impulso, puesta en duda. Los marcos de referencia de nuestra experiencia deben ser tomados de la materia misma, y no de nuestras propias preocupaciones personales.</p>	<p>En vista de que renunció a un conocimiento histórico verdadero, acepta que el presente se ponga al servicio del pasado. En ese vuelco de la actitud vital no ve más que una singularidad de la vida, la cual se aleja para contemplar mejor.</p>	<p>Plantea el problema en términos de valores: ¿cómo hacer para que nuestro sistema de valores coincida con el imperante en cada una de las épocas estudiadas? ¿Cómo conformarnos con una historia particular y cómo superarla?</p>	<p>Desde el principio reconoció y aceptó la distancia entre el pasado y el presente. Somos nosotros quienes planteamos las preguntas al pasado, los hechos no tienen más que respondernos. En ese sentido, cada época debe escribir su historia.</p>
<p>Procedimiento del historiador por el que establece la objetividad de la ciencia</p>	<p>La constitución de totalidades.</p>	<p>El establecimiento de hechos.</p>	<p>La selección de hechos.</p>	<p>Las relaciones causales.</p>

II.3.5. Balance

El balance final que hizo Aron del proyecto para elaborar una crítica de la razón histórica fue resultado del análisis de los argumentos que los cuatro autores estudiados desarrollaron sobre la objetividad del conocimiento histórico. En ninguno de ellos la solución sugerida logró cimentar de manera incuestionable la objetividad del conocimiento producido por las ciencias histórico-sociales. Si bien los cuatro pensadores admitían como incontestable la verdad tanto de la ciencia positiva como de la lógica que la acompaña, cada uno de ellos puso en duda a su manera la posibilidad de una filosofía universalmente verdadera. De hecho, nos dice Aron, “aún tienen fe en la ciencia, pero mostraron que ya no podemos tener fe en la historia”.¹¹¹ La pregunta de bajo qué condiciones formales la ciencia del pasado es válida para todos quedó sin respuesta.

Para Aron, el periodo de la filosofía crítica de la historia se volvió así uno de los antecedentes del historicismo –que se originó y difundió en Alemania durante los últimos años del siglo XIX y las primeras décadas del XX– en lugar de un punto de llegada en la reflexión sobre el conocimiento histórico: “En cierto sentido, el historicismo ya está presente en Dilthey, en Weber, en Simmel”.¹¹² Los tres autores (recordemos que Rickert sí fundó una objetividad, aunque acotada a un periodo e ilusoria en el fondo) terminaron por reconocer la relatividad del conocimiento histórico, con lo que ayudaron además a la difusión del irracionalismo en Occidente.¹¹³

¹¹¹ Aron pronunció esas palabras durante su defensa de tesis doctoral. Originalmente fueron publicadas en Gaston Fessard, *La philosophie historique de Raymond Aron*, París, Julliard, 1980, p. 37. Apareció de nueva cuenta como anexo en la edición revisada del texto de la tesis; cf. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire, op. cit.*, p. 451.

¹¹² Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire, op. cit.*, p. 285.

¹¹³ En Dilthey, esa aceptación se manifestó en el reconocimiento de la diversidad de las épocas y de los diferentes tipos de hombre, así como en la integración de los valores y de las filosofías en los conjuntos originales que expresan las transformaciones imprevisibles de la vida creadora. Weber reconoció el relativismo al sostener la incesante novedad de los valores por los que los hombres escogen su destino y renuevan su comprensión del

La contribución más importante de las doctrinas estudiadas es entonces la idea de la relatividad del conocimiento histórico. Al aceptar esa caracterización, se rompe con la universalidad científica, con la suficiencia de la crítica. Elaborar una nueva filosofía de la historia se vuelve imposible, lo cual conduce, ni más ni menos, al fracaso de todo el proyecto crítico. Con ello, la crítica de la razón histórica desaparece al mismo tiempo que la ciencia del pasado, cuyos fundamentos se buscaba establecer.

Los filósofos críticos de la historia intentaron zafarse del estrecho positivismo y de las asfixiantes metafísicas de la historia reconociendo (y poniendo al día) el papel del historiador y de sus circunstancias en la construcción de la experiencia histórica, el carácter único y singular de pueblos, civilizaciones, culturas y creaciones del espíritu; sin embargo, ya nunca pudieron reintroducir de manera satisfactoria el principio de razón universal ni la exigencia de totalidad en el sistema. La relatividad del conocimiento, la incertidumbre sobre éste y sobre el sentido de la historia habían llegado para quedarse, de la misma forma en que quedaba invalidada la aspiración a una ciencia de la historia objetiva y válida para todos. La pluralidad de sistemas, de perspectivas, de significados, de planos, de realidades, sentaba sus cabales. En palabras de Aron:

Así, todos nuestros autores desembocan en la relatividad de la ciencia histórica; en ese sentido, la tentativa de la crítica de la razón histórica acaba en fracaso. No se logró demostrar, mediante la reflexión trascendente, la verdad suprahistórica de la ciencia del pasado, pues esa verdad está ligada a la verdad moral y cultural; en una palabra, a la verdad filosófica. [...] Si, por hipótesis, nos damos el yo universal y los valores eternos, subsisten problemas lógicos, mas no se trata ya de un problema filosófico de la historia, puesto que éste ha sido resuelto tanto para el individuo como para el filósofo. [...] Sin duda, si la lógica de una ciencia estuviera incluida en la ciencia misma, la crítica de la razón histórica –concebida como una metodología– podría desinteresarse del problema de la relatividad histórica. Sin embargo, no ocurre así. Para las ciencias morales y sociales, la mera observación prueba que tanto el método

pasado. Simmel abrió la puerta al relativismo al haber subordinado las formas de la cultura al devenir de una fuerza irracional (la vida).

empleado como los conceptos utilizados varían según las filosofías adoptadas por los historiadores.¹¹⁴

Bajo el peso de estos resultados, ya no se trata de saber en qué condiciones la ciencia histórica es válida universalmente. Ahora, el único enunciado legítimo del tema crítico, cuando se habla de la razón histórica, es el que formulara Weber y conservara Aron para su propia tentativa: ¿qué partes de la ciencia histórica son válidas universalmente? En otras palabras, ¿qué resultados de la investigación histórica son independientes de la perspectiva particular dirigida u orientada por la época y la filosofía del historiador? La nueva tarea de la crítica de la razón histórica quedaba definida con toda claridad: determinar los *límites*, y no los fundamentos, de la objetividad histórica.¹¹⁵

Al preguntarse por las razones del fracaso del proyecto, Aron identificó dos. La primera tiene que ver con el papel del historiador en la construcción de la experiencia histórica. Tanto Weber, como Dilthey y Simmel pusieron de manifiesto el vínculo entre la retrospectión y el presente del historiador, así como el papel activo del científico que elige y organiza; incluso Rickert, quien, como ya apuntamos, desembocó en la objetividad de la ciencia, destacó la selección mediante valores. En esas condiciones, nos dice Aron, “incluso si, en teoría, se mantenía la universalidad, la influencia se ejercía en dirección a la relatividad”.¹¹⁶ La segunda razón que identificó Aron es que las diferentes concepciones de la crítica ideadas por los autores se revelaron imposibles una tras otra.¹¹⁷

¹¹⁴ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., pp. 288-289.

¹¹⁵ “La crítica de la razón histórica determina los límites y no los fundamentos de la objetividad histórica” (*ibid.*, p. 290 [cursivas en el original]).

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 287.

¹¹⁷ La crítica “coordinada” de Simmel no resultó más que una pseudocrítica, pues ningún análisis ni consideración que resulte de la oposición planteada por él entre historia real y el conocimiento que adquirimos de la misma está a la altura de una crítica. Por lo que hace a Dilthey, su crítica de la razón histórica cayó prisionera inmediatamente de la relatividad histórica, ya que, para él, es en la historia donde el hombre toma conciencia de sí mismo y donde reflexiona sobre sí mismo. Al ubicar la vida como primera fuerza, la reflexión trascendente no puede descubrir las formas universales que garantizarían una ciencia válida para todos. Rickert, por su parte, si

Para finalizar, digamos que todos los trabajos de Dilthey, Simmel, Rickert, Weber y otros pensadores, como Nietzsche,¹¹⁸ pueden condensarse en dos antinomias: la primera, entre la relatividad histórica (que parece un hecho irrefutable) y la verdad universal (exigida por la razón); la segunda, entre las perspectivas individuales, parciales y múltiples, y la totalidad de la evolución. Aron intentó darles solución a ambas en la *Introduction à la philosophie de l'histoire*, trabajo que en las últimas líneas de la *Philosophie critique de l'histoire* es presentado como una profundización de la idea weberiana de los límites de la objetividad histórica. En el capítulo siguiente se estudia a detalle ese intento con el propósito de establecer si tuvo éxito o no en resolver las antinomias del conocimiento histórico.

II.4. CONCLUSIÓN

A lo largo de este capítulo se estudiaron a detalle las influencias intelectuales decisivas que le dieron forma y fundamento a la filosofía de la historia de Aron. Por un lado, Kant le aportó un método de pensamiento y de análisis (la crítica), una posición ética y una vacuna invaluable contra todo tipo de dogmatismos (deterministas y relativistas), sin olvidar que su idea de la razón resultó el cemento que a la larga mantuvo unidos y en armonía a los ladrillos que iban formando la obra aroniana. Por otro lado, los filósofos críticos de la historia no sólo permitieron que Aron escapara de la atmósfera enrarecida de la estratosfera neokantiana imperante en el medio universitario francés, sino que, además, le ayudaron a definir su proyecto intelectual y vital, proveyéndole también de los conceptos y los temas necesarios para idear su propia versión de una filosofía de la historia.

bien logró construir con su metodología un sistema cerrado que garantiza la verdad de la ciencia histórica, no obtuvo más que un éxito aparente. Como ya mencionamos, esto es así porque la objetividad quedó limitada a una cultura y a una época. Weber aceptó como cierta la concepción de Rickert por lo que, ante la imposibilidad de extender la objetividad más allá de una cultura y de una época, renunció a toda selección objetiva, trasladando y concentrando la objetividad en las relaciones causales. El rigor científico quedaba asegurado tanto por el establecimiento de los hechos como por la determinación de las causas.

¹¹⁸ Aron caracteriza la filosofía de Nietzsche como “la voluntad moderna de filosofar en la historia y en lo real, no en lo eterno” (Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., p. 290).

El siguiente paso es, entonces, dar cuenta de cómo convergieron esas influencias intelectuales y las experiencias vitales estudiadas hasta ahora, en un pensamiento único y original que buscaba entender el lugar del hombre en la historia, determinar qué le es dado conocer, cuáles son los límites de su saber y elucidar las relaciones entre el pensamiento y la acción.

III. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE RAYMOND ARON

III.1. INTRODUCCIÓN

El capítulo II dio cuenta de dos de los pilares que sostienen la filosofía de la historia de Aron: Kant y los filósofos ligados a la tentativa de elaborar una crítica de la razón histórica. Asimismo, quedó asentado el punto en el que Aron retomó la reflexión sobre el conocimiento histórico. Como vimos, el proyecto para elaborar una filosofía crítica de la historia fracasó; quedó demostrado que no es posible fundar ni la objetividad ni la universalidad de las ciencias morales. A diferencia de lo que hacen las ciencias exactas con la naturaleza, no es posible para las disciplinas sociales desentrañar la esencia, el funcionamiento y el sentido o finalidad del mundo humano; en todo caso, no mediante un sistema de conceptos y categorías que emplea métodos regulares y objetivos de investigación. Max Weber, aceptando con resignación esos resultados, cambió la perspectiva para entonces determinar en qué condiciones se puede alcanzar cierta objetividad en las ciencias históricas. En esas condiciones, Aron entró al relevo.

Así, el objetivo de este capítulo es presentar la filosofía de la historia de Aron. Para ello, se delinearé primero el contexto en el que fue elaborada, destacando la atmósfera filosófica que predominaba en el medio universitario francés. Segundo, se revisará el momento de la defensa de tesis, ya que en el desarrollo de la misma hay elementos valiosos para la comprensión del pensamiento aroniano sobre la historia. En un tercer momento se expondrán los conceptos más destacados y las diferencias más importantes con los desarrollos de Weber. En cuarto lugar se analizará la *Introducción a la filosofía de la historia* en tanto texto; la atención se centrará en su estructura, estilo, organización y cambios entre ediciones. Un quinto apartado estará dedicado a lo que seguía en la trayectoria de Aron una vez

terminada la *Introducción*: ¿hacia dónde pensaba orientar la reflexión sobre el conocimiento histórico?, ¿en qué medida las apremiantes circunstancias vividas y derivadas de la Segunda Guerra Mundial interfirieron con ese curso de acción?, ¿retomó en algún momento la reflexión sobre esos temas? Por último, se ofrecen algunas conclusiones.

III.2. CIRCUNSTANCIAS

En el capítulo I se describieron las circunstancias en las que Aron formuló su filosofía de la historia. De manera sintética, recordemos que, tras la crítica severa de Léon Brunschvicg, director de tesis, al manuscrito de la *Filosofía crítica de la historia* –en un principio, la tesis principal de doctorado– Aron revisó el manuscrito, lo corrigió y decidió presentarlo como tesis secundaria. La principal sería su propia versión de la crítica de la Razón histórica. Abandonó el proyecto de escribir el segundo tomo de la *Filosofía crítica de la historia*, que trataría sobre el historicismo, y puso manos a la obra en el nuevo texto en octubre o noviembre de 1935; terminó en las Pascuas de 1937.

Por lo que hace a la génesis intelectual del trabajo, rememoremos que fue doble. En primer lugar, tras abandonar el proyecto de trabajar sobre la epistemología de la biología y el mendelismo, la idea de elaborar un examen crítico del conocimiento histórico se originó durante la estancia de Aron en Alemania. En la búsqueda de un tema de investigación que interesara por igual al corazón y al espíritu, que requiriera todo el rigor, pero comprometiera al mismo tiempo todo su ser en la investigación, Aron tomó una decisión un día a orillas del Rin. En adelante, se ocuparía de la condición histórica del ciudadano y del hombre mismo.

Anotemos que la elección de ese tema bosquejaba ya el rasgo que habría de caracterizar toda la obra de Aron por los próximos cincuenta años: la articulación entre, por una parte, una reflexión sobre las condiciones y los límites del conocimiento de la realidad

histórico-social, y, por la otra, un análisis de las acciones históricas y de los valores susceptibles de animarlas o de permitir un juicio sobre ellas.

El otro origen del texto, como lo señala Aron en la sección II del mismo, es la decisión, adoptada en 1930, de poner a prueba sus ideas políticas mediante el estudio del marxismo, entendido como filosofía de la historia y de la acción histórica.

Sobre la difusión y el alcance de la tesis, ya dimos cuenta también de cómo superó su condición de ejercicio universitario y llegó a un público más amplio. La publicación del texto en Gallimard, una de las editoriales más importantes de Francia, propulsó el texto a un ámbito académico más amplio. Varios pensadores del momento comentaron la publicación del trabajo y se pronunciaron sobre su contenido.

Por último, no olvidemos que en el medio universitario francés dominaba el pensamiento de Durkheim en sociología y el neokantiano en filosofía. En ambos casos el acento estaba puesto en regularidades, leyes, objetividad, causalidad determinista, método científico de trabajo y conocimiento objetivo y universal. El desconocimiento casi total de la filosofía alemana del momento hizo que las ideas sobre causalidad probabilística, subjetividad en la investigación, pluralidad de culturas y de interpretaciones, límites a la objetividad y atención en lo particular provocaran un enfrentamiento entre dos visiones. Veamos precisamente en la siguiente sección los términos de ese choque generacional.

III.3. LA DEFENSA DE TESIS¹

La tesis de doctorado de Raymond Aron –*Introducción a la filosofía de la historia. Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica*–, donde desarrolló su propia filosofía de la historia, fue uno de esos trabajos de grado que rebasan su estatus universitario para convertirse en momentos de la historia intelectual que marcan tanto una renovación de las ideas como de la manera de elaborarlas; en una palabra, constituyen un cambio de paradigma.² En opinión de Georges Canguilhem, “en la historia de la filosofía francesa, ese ejercicio universitario puede considerarse hoy día como el momento en el que apareció por fin la filosofía francesa de la historia”.³

Todo contribuía a hacer de la defensa de tesis de Aron un acontecimiento universitario de gran alcance; entre otras cosas, Aron mismo se había forjado de manera progresiva una sólida reputación como filósofo, al punto de que se le consideraba como una de las grandes promesas universitarias. La publicación de la *Introducción* en la prestigiosa “Biblioteca de las Ideas” de la Nouvelle Revue Française (ediciones Gallimard) la colocaba por encima de la gran masa de tesis doctorales. El propio Léon Brunschvicg, a pesar de mostrarse escéptico ante las conclusiones del trabajo, reconocía en su justa medida el valor de la obra de su alumno, tal como consta en las siguientes líneas: “El 26 [de marzo] usted hará a la literatura filosófica francesa la contribución más útil que aquélla pudiera desear. Si su aportación no

¹ Hay dos recuentos de lo sucedido en la defensa de tesis doctoral de Raymond Aron. Uno apareció en la *Revista de Metafísica y de Moral* (julio de 1938, pp. 28-31); la otra fue elaborada por el padre Gaston Fessard, amigo de Aron (véase Gaston Fessard, *La philosophie historique de Raymond Aron*, París, Julliard, 1980, pp. 34-49). Ambas fueron publicadas como anexos en la edición de 1986 de la *Introducción* (Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*, nueva edición revisada y anotada por Sylvie Mesure, París, Gallimard, 1986 [1938], p. 441-457).

² Nicolas Baverez ubica el libro de Aron como parte de esa clasificación especial, junto con las tesis (que después se convirtieron en libro) de Jean Hyppolite sobre Hegel (*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, Rivière, 1948) y la de Michel Foucault sobre la historia de la locura en la época clásica (*Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961).

³ Georges Canguilhem, “La problématique de la philosophie de l'histoire au debut des années trente”, Seminario Raymond Aron, Escuela Normal Superior, 12 de marzo de 1988, citado por Nicolas Baverez, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, 2a. ed., París, Flammarion, 2005 [1993], pp. 127-128.

conlleva consecuencias alegres en lo inmediato, el responsable es el estado actual de evolución de la humanidad. Usted no huyó de ninguna de las dificultades asociadas a los problemas que usted supo sopesar con claridad y lealtad admirables”.⁴

La defensa de tesis se realizó según las costumbres de la época que, en opinión de Nicolas Baverez, se inspiraban de las reglas de la tragedia clásica. Un mismo tiempo, pues se discutían las dos tesis en una sola sesión, con una breve pausa entre ambas; un mismo lugar, la Sala Louis-Liard, en la Sorbona; una misma acción, la confrontación entre el candidato y los seis miembros de su jurado, que reunía para la ocasión a los más célebres maestros de la Sorbona: Léon Brunschvicg, filósofo; Célestin Bouglé, filósofo y sociólogo; Paul Fauconnet, sociólogo; Maurice Halbwachs, sociólogo; Émile Bréhier, filósofo y Edmond Vermeil, germanista. La composición del comité examinador reflejaba el carácter excepcional del pensamiento de Aron, que empujaba las fronteras de las disciplinas universitarias. Sin embargo, nadie imaginaba que la discusión, que de ordinario se limitaba a intercambios formales, se transformaría en un verdadero enfrentamiento entre generaciones.⁵

Por recomendación de Bouglé, Aron escogió el camino del virtuosismo y expuso sin notas o apuntes. Según la tradición, Aron inició la sesión exponiendo las grandes líneas de su tesis secundaria, dedicada a la teoría contemporánea de la historia en Alemania:

El punto de partida de mi trabajo es una reflexión sobre la filosofía marxista de la historia, heredera de Hegel. Sin embargo, tras la ruptura de la escuela hegeliana entre derecha e izquierda, y después del derrumbe del idealismo absoluto, se desarrolló en Alemania una corriente de pensamiento que quiso sustituir la filosofía de la historia por el análisis del conocimiento histórico, tal como lo hizo la crítica kantiana con la metafísica dogmática. Dilthey, Rickert y Simmel son los representantes de ese

⁴ Léon Brunschvicg, Carta a Raymond Aron, 27 de febrero de 1938, archivo personal de Raymond Aron.

⁵ Gaston Fessard atestiguó con gran júbilo esa suerte de fusilamiento: “La impresión de conjunto que retuve era muy vivaz: unas gallinas que han incubado a un pato y miran aterrorizadas cómo se precipita hacia la charca y cómo se mueve con soltura en un elemento desconocido para ellas” (Gaston Fessard, *La philosophie historique de Raymond Aron*, op. cit., p. 49).

movimiento, calificado como “crítica de la razón histórica”. La obra de Max Weber representó en algún sentido su culminación.

El recordatorio histórico plantea una doble interrogación: primero, acerca de la razón histórica como fundamento de una filosofía; en segundo lugar, sobre el método de investigación empleado. Aron se desvió de manera deliberada del camino tradicional de la historia del pensamiento para privilegiar los vínculos lógicos que unen a los cuatro pensadores de los que se ocupa: “Me pareció que el mejor método consistía en reconstruir rigurosamente sus sistemas considerados en sí mismos, sin dejar de ponderar cada filósofo e incluso casi cada lenguaje, mostrando al mismo tiempo la unidad del problema y la complementariedad de las soluciones”. Las conclusiones de la investigación introducen la tesis principal. En efecto, la crítica de la razón histórica desemboca en un callejón sin salida: “Puesto que el historiador compromete siempre en su obra tanto su persona como su filosofía, es imprescindible que la búsqueda de límites de la objetividad histórica sustituya a la búsqueda de sus fundamentos. Queda así planteado el problema fundamental de la posibilidad de una ciencia del pasado válida universalmente”.

Era el turno de los tres profesores encargados de discutir la tesis secundaria. El primero, Célestin Bouglé, discípulo de Durkheim y de inclinación positivista, centró su crítica en problemas metodológicos. La discusión fue rigurosa pero abierta. El académico afirmó que Aron era un maestro del desglose que reemplazaba los problemas de otros pensadores por los propios. Además, dijo, el estilo del candidato a doctor era denso hasta volverse en ocasiones casi oscuro, como en el pasaje donde desarrolla la antinomia entre Dilthey y Weber. Aron replicó que el problema que a él le interesaba, lo había encontrado en el centro de las preocupaciones de los autores estudiados. Dado que se iba a ceñir a un problema limitado, debía plantearles una pregunta determinada. No obstante, reviró Bouglé, incluso si no es

posible elaborar una teoría universal, ¿no sería posible hacer la suma de todas las observaciones particulares? En seguida, tras recordar que, para Aron, la noción central es la de comprensión, de origen alemán, en oposición a la explicación, de mayor uso en Francia, le pidió que aclarara la distinción. Aron respondió: “La comprensión no es un intento por sustituir las apariencias con una construcción *a priori*, sino el esfuerzo por alcanzar la inteligibilidad inmanente a la realidad estudiada”. Por último, ante una pregunta sobre los vínculos entre el historicismo y el criticismo, Aron explicó lo siguiente: “el escepticismo es fruto del relativismo histórico; por otro lado, en historia, la crítica del conocimiento nos lleva a reconocer, sino la validez objetiva, al menos el valor personal del pensamiento. Así, Max Weber cree salvar la filosofía mediante la crítica histórica”.

El siguiente examinador, Paul Fauconnet, también era discípulo de Durkheim y seguidor estricto de sus preceptos metodológicos. Con él, el diálogo desapareció para dar paso a un choque frontal en el que la dimensión personal eclipsó el debate filosófico. Desde la primera intervención del eminente profesor quedó claro el tono que habría de seguir la discusión. Por principio afirmó que Aron criticaba a los sociólogos de generaciones precedentes mezclando todos los temas (historia, política, metafísica). Enseguida dijo que no lograba determinar si el espíritu negador que inspiraba esa crítica implacable –y que alcanzaba su propio pensamiento–era cosa de un desesperado o de un satánico. Lo que más lamentaba era la ausencia de una explicación histórica que hiciera inteligible la elección de esos cuatro autores, situándolos unos con respecto a otros y ubicándolos en el movimiento de ideas al que representaban. Dijo que habría resultado más esclarecedor tomar el camino de escoger un cierto número de historiadores y ver si, en función de su objeto de estudio, habían introducido un mayor o menor grado de subjetividad. Tras retomar punto por punto su crítica al

positivismo, concluyó su intervención de manera provocadora afirmando lo siguiente: “la teoría del conocimiento permite considerar las ideas en función de la verdad, con independencia de sus fuentes”. Sin ceder un ápice en su posición, Fauconnet concluyó su intervención con una declaración grandilocuente al afirmar que terminaba su participación con un acto de bondad al reiterar su admiración y simpatía por Aron, con un acto de fe en el valor de las tesis que el joven filósofo condenaba y con un acto de esperanza en que la juventud no seguiría sus pasos en el futuro.

A la incompreensión radical de Paul Fauconnet le siguieron las muy finas reflexiones de Edmond Vermeil quien, por ser germanista, se sentía más cercano a los autores que Aron estudió y estaba abierto a escuchar críticas al racionalismo. Vale la pena reproducir un fragmento de su intervención: “La sociología alemana y la sociología francesa se oponen por su orientación específica. La primera apunta a un universalismo de composición en el que los elementos están determinados en relación al todo; la segunda concentra su atención en un universalismo de abstracción. Dilthey, Rickert, Simmel y Weber tienen en común romper con el positivismo. En ese sentido, esos pensadores prepararon el relativismo integral que aniquila desde la base cualquier universalismo”. “Aún tienen fe en la ciencia, pero nos enseñan que ya no podemos tenerla en la historia”, apostilló Aron a manera de cierre de la primera parte de la defensa.

La pausa que siguió no distendió en lo absoluto el ambiente. La sala estaba más llena que para la defensa de la tesis secundaria. Aron tenía que hacer frente ahora a Léon Brunschvicg, su director de tesis, a Émile Bréhier y a Maurice Halbwachs, quienes se encargarían de examinar la *Introducción*. Aron escogió de manera deliberada iniciar de la

manera más abrupta, algo que contravenía las formas universitarias de la época, subrayando la génesis personal y el rasgo de compromiso de su trayectoria:

¿Por qué soy socialista? ¿Qué significa tener una posición política? Esas son las preguntas que me planteé al estudiar marxismo y economía política. Muy pronto, me pareció que, en esas materias, querer y saber se limitan y se determinan mutuamente. Sin embargo, constatar que los juicios de valor y los juicios de realidad están ligados de esa manera suscitó un problema más amplio y anterior a la determinación de la voluntad política: el asunto del conocimiento en sociología y en historia. La crítica del pensamiento histórico y la lógica del pensamiento político se condicionan una a otra.

De ahí, continuó Aron, se desprende su argumento central: “la relatividad del conocimiento histórico indica el momento en el que interviene la decisión. Para establecerlo, apliqué el método de la fenomenología al sujeto que descubre la historia. El procedimiento mostró que el sujeto del conocimiento histórico no es un sujeto puro, un yo trascendental, sino un hombre vivo, un yo histórico que busca comprender su pasado y su entorno”. De esa manera, las relaciones causales no son las únicas que existen en sociología. De naturaleza fragmentaria, exigen una síntesis de otro tipo:

la comprensión –que conlleva elementos objetivos, aunque no exclusivamente científicos–, porque siempre hay la posibilidad de una pluralidad de perspectivas y de que el pasado se renueva sin cesar a medida que se aleja. En otros términos, el pensamiento causal es sustituido necesariamente por un pensamiento que le es irreductible; un pensamiento comprometido en una existencia, en un momento dado, al que subyacen ciertos prejuicios filosóficos; un pensamiento que se esfuerza, mediante sus concepciones e incluso su punto de vista, por comprender el pasado y por captar la continuidad de su desarrollo, así como su significación.

Aron cerró su exposición con una crítica en forma del idealismo y el progresismo de sus profesores:

Afirmo que la dirección general de esta tesis es, de manera muy precisa, en contra del cientificismo o del positivismo. Sin embargo, no por ello nos arroja a la arbitrariedad o al anarquismo de las preferencias individuales –en lo que toca a la decisión práctica–, ni al escepticismo irremediable, si de lo que se trata es de filosofía. Lo que intento hacer, apoyándome en la decisión, es restablecer una esfera de validez para el hombre concreto. Pudiera ser que, más allá de la ciencia, hubiera una reflexión filosófica; sin embargo, esa reflexión sería en sí misma función de la historia.

A manera de réplica directa a los ataques de Fauconnet, Aron agregó:

Cuando digo que no hay una verdad de la historia en la historia, no estoy siendo ni un desesperado, pues pensar no lo es todo –tenemos también la esfera de la acción–, ni un satánico, por el simple hecho de que elimino un cierto número de ideologías que el tiempo parece haber condenado [...] Una teoría del conocimiento histórico, mi libro es al mismo tiempo una introducción a la ciencia política, que nos invita a renunciar a las abstracciones del moralismo y de las ideologías, con el fin de intentar determinar el contenido verdadero de las posibles elecciones, limitadas por la realidad misma. Dado que ninguna ciencia social se conforma con establecer relaciones causales y puesto que todo conocimiento histórico supone una filosofía de la historia, resulta que todos somos filósofos de la historia. No se trata de una especialidad, sino de una experiencia de la vida humana. La filosofía de la historia es esa parte de la conciencia que tomamos de nosotros mismos cuando queremos vivir pensando lo que constituye nuestra vida.

Léon Brunschvicg, en su calidad de director de tesis, fue el primer sinodal en participar. Dijo que se había sorprendido de la oposición planteada entre las ideologías y la dialéctica; mientras que esta última es, para Aron, un proceso dramático sin unidad, para Brunschvicg es una unidad sin drama. Acto seguido, comentó que le daba mucha curiosidad saber cómo es que la teoría de la historia de Aron podría aplicarse a la información que contiene tanto el *Anuario de la Oficina de Longitudes* como el *Almanaque de Gotha*.⁶ La respuesta de Aron fue que se trataba de dos historias parciales que no debían separarse, ya que el mismo hombre lee ambas obras con la voluntad de recomponer su unidad. Aludiendo de manera implícita a los escritos de Brunschvicg, Aron destacó que tomar la historia de las ideas científicas como criterio de lo verdadero supone una elección anterior a la investigación y que ésta no podría justificar. Conviene entonces transponer la cuestión planteada en conceptos. Lo que se muestra con ello, entonces, es que “en la medida en la que el individuo intenta recomponer su propia unidad y en la que el historiador quiere comprender, más allá de las

⁶ El Almanaque de Gotha era una publicación dedicada a la realeza y nobleza europeas; era una suerte de directorio de que contenía clasificaciones de las monarquías y de sus cortes, así como de las dinastías –reinantes o que alguna vez lo fueron–, sin olvidar información (árbol genealógico, biografía, títulos nobiliarios) sobre los miembros más prominentes de la aristocracia.

relaciones causales, la unidad del hombre o de la sociedad que estudia, los distintos órdenes de realidad que entran en juego no son objeto de una teoría de la historia diferente. Ello porque unos y otros señalan una misma historia humana”. A manera de conclusión, Aron afirmó: “creo haber mostrado la necesidad de recuperar la fe en el hombre y de intentar comprender nuestra situación histórica”.

El turno fue entonces de Émile Bréhier, filósofo que se escandalizó aún más que Fauconnet por el ataque frontal que Aron había lanzado en contra del positivismo. La cortesía obligada de dialogar cedió en muchos momentos ante la irritación mal contenida del examinador:

Bréhier: Que su ensayo sobre la crítica histórica es una introducción a la ciencia política, ¡sea! Pero mi primera objeción concierne a la forma- ¿Por qué adoptar un método que, a la manera de los escolásticos, consiste en despedazar la materia de estudio en preguntas y éstas en artículos, bajo el riesgo de ocultar la secuencia de las ideas?

Aron: En efecto, mi exposición procede mediante párrafos sucesivos, cuyas conclusiones intentan, en cada ocasión, recomponer la unidad del conjunto. Todo ello con miras a no sacrificar el rigor del análisis ante la elegancia del desarrollo retórico.

Bréhier: En cualquier caso, si comparo su ensayo con la filosofía de las matemáticas, que necesita de la ciencia matemática, me parece que usted no procede de la misma manera.

Aron: El historiador, tal como es o debe ser según el manual de Langlois y Seignobos, no me interesa mucho, lo admito. Me atrae mucho más tanto la reflexión sobre el trabajo del historiador como la interpretación concreta del pasado; dos elementos que forman parte de la filosofía de la historia.

Bréhier: ¡Así que su conocimiento de la historia puede arreglárselas sin la historia!

Aron: De ninguna manera, pero todo conocimiento está en la historia.

Bréhier: El pensamiento alemán ha impregnado por completo el suyo. A todas sus afirmaciones se les puede contradecir. Su filosofía de la historia tiene por objetivo solidificar una tradición, cuando, creo yo, la historia debe soltarnos, desligarnos del pasado, liberarnos de ella, como dijo Bayle. La concepción que usted tiene es arbitraria.

Aron: De ninguna manera, ya que no es posible sacrificar alguno de los dos elementos – pasado o porvenir–. Eliminamos tanto como conservamos. Desprenderse del pasado es construir una tradición diferente a la que se nos ha enseñado. Por ejemplo, cuando Brunschvicg hace historia del pensamiento matemático o físico, se construye una tradición...

Bréhier: (interrumpiendo) Según usted, ¿comprender las leyes de Kepler sería hacer historia?

Aron: Sin duda alguna, ya que el hombre que las comprende está en la historia.

Bréhier: ¡En verdad no lo comprendo, señor! Según usted, hacer historia resulta de una decisión e implica una serie de elecciones, mientras que, como lo marca el viejo precepto, historiador debe ser *sine ira et studio*...⁷

Aron: Sin duda alguna, aunque elección y decisión no son menos necesarias. [...]

Bréhier: El historiador, ¿debe ser imparcial?

Aron: Sí. Desde el punto de vista psicológico la imparcialidad es real en la medida en que cada uno rehace la historia de su verdad. Desde el punto de vista de la lógica, no es posible, es ilusoria.

El último en hablar fue Maurice Halbwachs. En primer lugar se ocupó de la teoría de la comprensión. Preguntó si se pueden poner en el mismo plano a la comprensión histórica y a la explicación sociológica. Tan pronto como pudo hablar, Aron precisó que la reconstrucción del

⁷ “Sin ira ni prejuicio”, expresión latina que acuñó Tácito en la introducción a los *Anales* (1.1) y que se usa con frecuencia para recordar a los historiadores que no deben dejarse llevar por las emociones cuando escriban acerca de algún tema importante para ellos.

otro no se hace mediante participación afectiva. Halbwachs inquirió entonces de dónde venía el valor de inteligibilidad que se le atribuía a la comprensión del otro. No se trata más que de una simple probabilidad, respondió Aron, ya que la comprensión siempre es mediata, mediante lo universal; no hay participación por simpatía. Por último, Halbwachs dijo: “Usted emplea a menudo la expresión ‘diferencia entre el nivel microscópico y el macroscópico’ para designar, pienso, lo histórico y lo sociológico, pero pareciera darle mayor valor al primero que al segundo. Ahora bien, la sociología es superior a la historia. Podríamos decir exactamente lo contrario, ya que nada reemplaza el deseo de conocer lo singular”. La respuesta de Aron fue: “En sociología, la búsqueda de relaciones generales implica un análisis de hechos singulares, pero resulta insuficiente si no se pone al servicio de la historia que, por sí sola, puede satisfacernos al recomponer los conjuntos por encima de las relaciones dispersas y al permitirnos restituir el devenir concreto de la humanidad”.

Aron se sintió decepcionado por el rumbo que tomó su examen profesional, no tanto por el tono agresivo de la discusión como por la incompreensión manifiesta del jurado hacia su obra, malentendido del que se sentía responsable. Durante mucho tiempo se reprochó haber presentado mal su tesis al haber prescindido de las notas.

Las reacciones, artículos y reseñas dedicadas a la *Introducción* demostraron la existencia de una oposición irreductible entre dos maneras de filosofar. En ese sentido, las reacciones fueron paralelas entre filósofos, historiadores y especialistas universitarios. Los mandarines, conservadores o innovadores, que dominaban la Sorbona se decantaron por una crítica radical o por la indiferencia, mientras que sus mayores y, sobre todo, los hombres de la generación de Aron, acogieron el libro con interés, a veces apasionado. A manera de indicio sobre la calidad del trabajo, es preciso decir que Henri Bergson, figura señera de la filosofía

francesa y Premio Nobel de Literatura en 1927, rompió el silencio al que la enfermedad lo confinaba para felicitar a Aron en los siguientes términos: “El libro rebosa de ideas y es sugerente en el grado más alto. Si hubiera que hacerle algún reproche, sería precisamente el de haber lanzado al espíritu del lector hacia un número demasiado grande de pistas. *Felix culpa*, sin lugar a dudas [...] quiero expresarle mis felicitaciones por este libro, con la seguridad de contar con todas mis simpatías”.⁸

III.4. SÍNTESIS DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE RAYMOND ARON

La *Introducción a la filosofía de la historia* articula una reflexión crítica sobre las filosofías de la historia y un análisis trascendente de las condiciones de posibilidad de la ciencia histórica. La doble empresa de criticar a las filosofías dogmáticas de la historia y de fundar la ciencia histórica se estructura, entonces, alrededor de dos antinomias mayores:

1. La antinomia de la razón histórica, llamada “antinomia fundamental”, es aquella que opone a las metafísicas de la historia, a saber, una concepción de la misma como unidad total de un proceso racional, una visión de la fragmentación insuperable del devenir en una pluralidad irreductible de culturas.

2. La antinomia del “juicio histórico” opone dos tesis sobre las modalidades de este juicio. La tesis positivista (contra la cual se dirigía la tesis en 1938) ve en la “fidelidad pasiva” a los hechos tal como se hubieran dado, la virtud cardinal del historiador, y concibe al conocimiento histórico como consistente en reproducir el pasado “tal como fue en realidad” (fórmula de Ranke).

Contra esta tesis, la *Introducción* remarca la conquista esencial de la teoría alemana de la historia. No encontramos en la historia más que lo que de entrada hemos introducido nosotros mismos seleccionando el hecho, colocándolo en perspectiva, adoptando un punto de

⁸ Henri Bergson. Carta a Raymond Aron, 30 de junio de 1938, archivo personal de Raymond Aron.

vista sobre la secuencia a interpretar. La dificultad reside únicamente en no caer en el otro extremo: el historicismo, en el que el conocimiento histórico se reduciría a la afirmación de una perspectiva a partir de la cual el juicio del historiador reflejaría más la subjetividad de su punto de vista que cualquier objetividad.

Está claro que si la crítica de la “ilusión positivista” debía abrir la vía a la disolución perspectivista del objeto, la crítica de la razón histórica conduciría paradójicamente a arruinar la idea misma de una ciencia histórica susceptible de darle a sus resultados alguna forma de validez, cualquiera que ésta sea, o si se prefiere, cualquier valor de verdad.

Será nuestra labor la de medir hasta qué punto la *Introducción* consigue resolver esta segunda antinomia. Antes de proceder a ello, queda por tanto subrayar el principio de solución que sugiere la *Introducción* para que superar el positivismo no implique aceptar el historicismo. La solución propuesta consiste en distinguir entre *pensée engagée* y *réflexion*: mientras que el pensamiento humano es histórico, comprometido en la historia, sometido por tanto a la relatividad, el hombre dispone de un medio para superarlos en la capacidad de reflexionar esta historicidad y esta relatividad.

La práctica de la historia, en tanto que práctica de la reflexión, sería en ella misma una conquista de la libertad y, en este sentido, sería la historia (como práctica reflexiva) la que liberaría de la historia. Esto porque el carácter reflexivo de la historia permite al sujeto a la vez registrar su relatividad de hecho (el historiador, en tanto hombre, es histórico) y a pesar de ello, superar el historicismo hacia una libertad y una verdad que en derecho seguirían siendo posibles en el horizonte de estos progresos de la reflexión.

En todo caso, queda claro que es en la posibilidad de discernir en el juicio histórico una dimensión de universalidad, donde está suspendido el rechazar o eludir al historicismo.

III. 5. LA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

La *Introducción a la filosofía de la historia* (*Introducción*, en el resto de la sección) es un texto extenso –más de cuatrocientas páginas–, denso –se desarrollan muchos conceptos en pocas líneas– y de difícil lectura –no es fácil seguir la exposición sobre tantas nociones y categorías sobre el tiempo, el ser, la estructura del conocimiento histórico y social–.

El libro está organizado en cuatro secciones. Salvo la primera, que sólo comprende cuatro apartados, las otras tres secciones se subdividen en tres partes y cada una de éstas, a su vez, en cuatro apartados. Una organización demasiado escolástica, le hizo saber Émile Bréhier durante la defensa de tesis, que corta el desarrollo de la exposición, que fragmenta el tema en una sucesión de problemas y que deja al lector el trabajo de juntar los pedazos.⁹

En la introducción general, Aron pone en guardia al lector sobre algunas ideas y anuncia la manera de proceder. Sobre lo primero, dice que “objetividad” no se refiere a la imparcialidad del historiador, sino a la universalidad del conocimiento que producen las ciencias históricas. Además, aclara que queda fuera de la investigación todo lo relativo al establecimiento de hechos y a la crítica de los textos; admite por hipótesis el carácter rigurosamente científico de esos procesos preliminares. Su estudio trata únicamente sobre la síntesis (elección, interpretación, organización de materiales) del conocimiento recabado.

Se utiliza un método descriptivo o, si se prefiere, fenomenológico. Aron sigue el movimiento natural que va del conocimiento de sí al saber sobre el devenir colectivo; en otras palabras, del conocimiento de sí al del otro y de ahí al de la historia. Todo, para describir, ordenar y articular los diversos ámbitos de la existencia humana en los que el hombre se relaciona directa o indirectamente, con el tiempo, con la duración. No olvidemos que la intención de fondo es estudiar al detalle la condición histórica del hombre.

⁹ Raymond Aron, *Mémoires*, París, Julliard, 1983, p. 115.

Como ya se mencionó más arriba, en lugar de la fórmula kantiana: “¿en qué condiciones es posible una ciencia histórica?”, nos preguntaremos “¿es posible una ciencia histórica universalmente válida?, ¿en qué medida lo es?”. A falta de una ciencia histórica cuya existencia sería indiscutible, sustituimos la búsqueda de *fundamentos* por la de *límites*.

Mientras que Kant podía tener por un hecho establecido, punto de partida de la crítica, la objetividad de la física newtoniana, es imposible partir de la verdad, contestable y contestada, del conocimiento histórico como un hecho. En la medida en que la verdad histórica, lejos de ser un hecho, constituye un problema, hará falta en primer lugar, determinar y delimitar a qué objetividad pueden pretender los conocimientos históricos.

En otros términos, Aron se pregunta si la ciencia histórica, como las ciencias de la naturaleza, se desarrolla según un ritmo de acumulación y de progreso, o bien si, por el contrario, cada sociedad rescribe su historia porque se escoge, recrea su pasado.

El estudio se desarrolla simultáneamente en tres planos: epistemológico, trascendental y filosófico. Sobre el plan del libro, los párrafos más numerosos revelan una teoría de la ciencia. En la sección I, se define la historia humana en oposición a la historia natural y se arroja luz sobre el hecho primero de que la historia no es para el hombre algo exterior, sino la esencia de su ser. La segunda y tercera secciones estudian los dos procedimientos fundamentales del pensamiento histórico, la *comprensión* y la *explicación causal*. La cuarta sección es una tentativa de síntesis ya que trata sobre la comprensión de los conjuntos, sobre las reconstituciones globales.

En el plano superior, el libro conduce a una *filosofía histórica*. Ésta permitiría comprender la conciencia concreta, las pasiones y los conflictos que agitan a los hombres, las

ideas históricas. Ella sería, en todo caso, tanto una filosofía de la política como de la ciencia ya que es el hombre entero quien filosofa y sobre el cual se filosofa.

Una filosofía tal debería superar la oposición entre las filosofías de los moralistas o de los novelistas que expresan una existencia particular, y aquéllas de los teóricos o de los científicos que parecen extrañas a las preocupaciones de la vida.

El filósofo no es más que un individuo entre todos los demás. Sin embargo, en la medida en que reflexiona sobre las actitudes, extrae la verdad sobre las mismas y muestra a qué obliga lógicamente cada una de ellas, lo que cada una significa en la historia.

La filosofía se desarrolla en este movimiento renovado sin cesar de la vida a la conciencia, de la conciencia al pensamiento libre y del pensamiento a la voluntad o el querer.

Filosofía histórica que en un sentido también es una filosofía de la historia, a condición de definir a ésta no como una visión panorámica del conjunto humano sino como una interpretación del presente o del pasado ligada a una concepción filosófica de la existencia, o como una concepción filosófica que se reconoce inseparable de la época que ella traduce y del porvenir que presenta. No hay comprensión del devenir sin una doctrina del hombre.

La filosofía histórica concebida de esta forma, debía ser una doble interrogación sobre la historia que correspondería a dos formas, para el hombre, de ser “el ser que se sitúa en la historia”: como sujeto del conocimiento de la “historia que se hace” (sujeto teórico) –a quien se aplica lo esencial de la *Introducción*– y como sujeto de acción que hace la historia por sus decisiones (sujeto práctico).

Sobre la estrategia para evitar el relativismo, el filósofo, mediante la *reflexión* que es capaz de desplegar sobre la inserción de su vida misma en una realidad histórica particular, extrae la “verdad” de estas actitudes particulares y se encamina, así, hacia una universalidad al

menos vislumbrada. Procedamos entonces al análisis del texto, de su contenido y su estructura.

El pasado y los conceptos de historia (sección I)

En la sección I se define la historia humana en oposición a la historia natural y se clarifica el hecho fundamental de que la historia no es algo exterior para el hombre, sino la esencia misma de su ser. El tema general es el pasado y los conceptos de historia.

La historia, en sentido estrecho, es la ciencia del pasado humano; en una definición amplia, estudia el devenir de la tierra, del cielo y de las especies, al igual que el de la civilización. Por otra parte, en su significación concreta, el término historia designa una cierta realidad o, de manera más formal, el conocimiento de esta realidad.

Ese doble equívoco merece gran atención en la sección y puede resumirse de la siguiente manera: “La misma palabra, en francés como en inglés y en alemán, se aplica a la realidad histórica y al conocimiento que tenemos de ella. *Histoire, history, Geschichte*, designan a la vez el devenir de la humanidad y la ciencia que los hombres se esfuerzan por elaborar sobre su devenir”.¹⁰

Aron entenderá por historia toda investigación sobre seres o cosas que no existen más; indagación obligada a proceder por vía indirecta ya que, por hipótesis, se estudia lo que ha desaparecido. Todas las historias tratan sobre el pasado, pero es preciso preguntarse si éste es objeto de una ciencia única.

¹⁰ Raymond Aron, “La philosophie de l’histoire”, en *Dimensions de la conscience historique*, París, Plon, 1961, p. 5.

i. Teoría e historia (orden y azar)

A partir de la doctrina de Cournot, que trata sobre ambas historias (la natural y la humana), Aron intenta marcar la oposición metodológica y real entre las diversas historias. No expone las ideas de Cournot pues asume que el lector las conoce.¹¹

Los argumentos a retener del pensamiento de Cournot, que Aron adopta como suyos, son: en primer lugar, la idea de que, más allá de los azares –pasiones individuales, manifestaciones de la voluntad, catástrofes naturales, guerras– es posible asir un orden que vuelva inteligible el caos que se ofrece de entrada al historiador. Al elevarse por encima de los detalles, el filósofo conseguiría extraer las razones del movimiento de conjunto. La segunda idea, o más bien pregunta, es cómo comprender el movimiento global siendo que está inacabo. El historiador no sobrevuela el paisaje histórico: se encuentra en el mismo nivel que el devenir que se esfuerza en narrar. El mérito de Cournot fue haber subrayado que no hay conocimiento histórico sin el esfuerzo correspondiente para poner en perspectiva la sucesión de eventos particulares, esto en relación a la exigencia de una “orientación del movimiento histórico”.

A pesar de ello, Cournot no pudo resolver, al igual que muchos otros, el principal problema planteado por el conocimiento histórico: dado que el historiador, inmerso él mismo en la historia, no podrá jamás estar por encima del devenir, y por lo tanto, nunca conocerá el “sistema total” de ese devenir, ¿cómo puede llevar a cabo el esfuerzo, por tanto constitutivo de su trabajo, para inscribir la diversidad de los eventos en un orden total, al menos vislumbrado, a partir del cual encuentra su sentido?

¹¹ Antoine-Augustin Cournot (1801-1877), matemático y economista francés, dedicó varias obras a los problemas del conocimiento histórico. El tema central de su reflexión sobre la historia es la definición del orden como combinación de causas accidentales (azar) que tiende a compensarse en leyes regulares (necesidad).

ii. Las historias naturales

En este apartado, Aron se plantea la cuestión de las semejanzas y diferencias entre la historia natural y la historia humana. Como punto de partida, Aron afirma que la historia comienza cuando nuestro interés se apega a realidades individuales.

La originalidad formal de la historia humana consiste en que el historiador se interesa en los individuos y no en los ejemplares de una especie, como el biólogo; se ocupa de eventos identificados con exactitud y no sólo de fenómenos astronómicos, geológicos o geográficos, los cuales se han repetido o han durado mucho y no tienen significado más que en sus trazos generales. El historiador es capaz de comprender directamente, y no por intermediación de las leyes, una sucesión de hechos. Ahora bien, la actividad humana deja huellas por el hecho de que produce obras.

Por último, el pasado humano permea el presente de manera muy diferente a como lo hace el pasado natural. Por esencia, el hombre prolonga la acción de su cuerpo mediante herramientas, con las cuales crea cosas; todas esas producciones revelan inmediatamente la actividad de un espíritu.

Hay preguntas que sirven para saber si existe una conexión entre ambas historias: ¿se puede establecer una continuidad entre el devenir cósmico y el devenir humano? Si fuera necesario romper esa continuidad, ¿en qué punto hacerlo? Esa continuidad, a su vez, ¿no impone una teoría única de la historia?

iii. Historia natural e historia humana

Una vez que ya se han indicado las diferencias metodológicas entre la historia natural y la historia humana, queda por examinar la idea de si la historia del hombre es la prolongación de la historia de las especies y de si la continuidad del devenir cósmico y del pasado humano no

es evidente. Todo, con el objetivo de responder a la pregunta de si es posible o necesario definir la historia del hombre a partir del concepto general de historia.

Aron plantea una heterogeneidad importante de las ciencias de la vida y de las ciencias de la naturaleza. Las primeras reconstituyen el conjunto vivido por seres racionales mientras que las segundas construyen, según una lógica rigurosa y en armonía con todos los hechos objetivos, un sistema de relaciones abstractas.

Las dos categorías de ciencia, incapaces de encontrarse, hablan otro lenguaje, apuntan a fines diferentes, obedecen a reglas incomparables. La *verdad lógica* de la historia natural no puede contradecir la *verdad ontológica* de la historia humana; en la primera se trata de construir, mientras que en la segunda de reconstruir.

En cualquier caso, hay dos principios que quedan perfectamente establecidos y que zanján la cuestión de las dos historias: primero, el hecho fundamental es la diversidad sensible que se ofrece a nuestra percepción; segundo, la investigación histórica se emprende desde el momento en que nos interesamos en un fragmento de lo real para hacer de él el punto de partida de una regresión explicativa.

A diferencia del resto de la naturaleza, la historia parece ser inseparable de la esencia del hombre, en quien la acción y creación de unos es heredada a los que vienen después. A toda historia natural Aron opone la historia humana, definida por la conservación y la recuperación consciente del pasado:

El hombre tiene una historia porque se va realizando [el hombre] a través del tiempo, porque crea obras que le sobreviven, porque recolecta los monumentos del pasado. La historia-realidad y la historia-ciencia existen realmente a partir del momento en el que los hombres se transmiten unos a otros sus conquistas comunes y progresan por ese eslabonamiento. Ello porque la recuperación de lo vivido o pensado introduce la doble posibilidad de revivir inconscientemente el pasado o de reconocerlo, ya sea para

acogerlo o para rechazarlo. Desde ese momento, dueña de sus elecciones, la humanidad tiene una historia, pues busca para sí una vocación.¹²

iv. El tiempo y los conceptos de historia

Aron desarrolla una serie de argumentos dirigidos contra la ilusión “realista” según la cual el historiador trabaja sobre “hechos brutos” cuya “reproducción” sería su único objetivo. Enseguida, define el evento como el hecho más primitivo.

Para ser construido en lo que constituye su singularidad, el evento humano debe ser interpretado sobre la base de su inserción en el seno de una combinación intencional de medios y de fines. Esa interpretación presupone una cierta capacidad de entendimiento y de poder relacionar los fenómenos entre sí, es decir, presupone la comprensión y la explicación o la causalidad, tema de la siguiente sección.

Sólo la especie humana está inmersa en una aventura cuyo objetivo no es la muerte sino la realización de ella misma. Dado que la historia humana es esencialmente distinta, debe considerársele por separado. Dado que el conocimiento del pasado es un aspecto de la realidad histórica, no se separará reflexión sobre la ciencia y descripción del devenir. La teoría, no más que el lenguaje, no debe disociar el objeto del sujeto.

No existe ciencia histórica cuya validez se imponga de manera tan indiscutible como la física newtoniana lo hacía a ojos de Kant. La crítica de la razón histórica debe ser entonces, como lo pensaba Simmel, más descriptiva que constructiva, más fenomenológica que lógica. Su labor no es la de deducir una universalidad admitida por postulado sino la de reconocer la objetividad accesible.

Doble resultado fácilmente explicable: el sujeto no es un yo trascendental sino un ser histórico. Por lo tanto, es fútil preguntarse si la curiosidad del historiador o la estructura de la

¹² Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 43.

historia deben ser consideradas en primer lugar ya que una remite a la otra. Para la tentativa de Aron conviene analizar el conocimiento que el hombre, en la historia, adquiere sobre sí mismo y sobre la evolución. ¿Cómo logra el individuo asir o comprender la totalidad humana?

El devenir humano y la comprensión histórica (sección II)

La ciencia del pasado goza de un privilegio exclusivo: apegarse a seres que pensaron y cuya vida o conducta quiere repensar. Ello da lugar a diferenciar comprensión y explicación. En un primero momento, Aron define comprensión como asir una inteligibilidad objetivamente dada, mientras que causalidad es el establecimiento de reglas causales según la regularidad de las sucesiones.

De manera más puntual, la comprensión designa las formas (o una de las formas) del conocimiento del otro. Esto conduce a una primera reformulación de la definición primera de comprensión: ésta designa el conocimiento que adquirimos de la existencia y de las obras humanas durante el tiempo en que éstas sean inteligibles, sin necesidad de elaborar regularidades causales.

A ello hay que sumarle el concepto de sentido, correlativo al de comprensión (que siempre es entendimiento de sentidos). Todo contenido ideal, todo objeto de una intencionalidad será, para Aron, una significación.

La conjunción de ambos conceptos permite una definición más acabada de comprensión: “Se habla de comprensión cuando el *conocimiento extrae una significación que, inmanente a lo real, fue o pudo haber sido pensada por aquéllos que la vivieron o que la realizaron*”.¹³

¹³ *Ibid.*, p. 59 (cursivas en el original).

Primera parte: Del individuo a la historia

En esta primera parte Aron se ocupa de la experiencia vivida y de la reflexión, las cuales se encuentran en el origen de toda comprensión y de toda significación. El tema central es describir cómo es que el conocimiento se comprende a sí mismo. Ello con el fin de precisar las relaciones entre la experiencia vivida y la significación, la resurrección y la reconstrucción, la participación y el saber. El orden analítico es empezar por el conocimiento de sí, pasar al conocimiento del otro y llegar al conocimiento histórico.

i. El conocimiento de sí

Aron afirma que cada uno es para sí mismo el ser más cercano y a la vez el más misterioso. De entrada se impone la constatación de que no nos conocemos a nosotros mismos sino que *somos* nosotros mismos.

Si por gracia, un fragmento del pasado fuera transportado en su integridad a nuestra conciencia presente, este milagro de la resurrección volvería inútil el conocimiento. *Seríamos* de nuevo el mismo yo que fuimos.

La multiplicidad de impresiones, el halo sentimental que da a todos los momentos de nuestra existencia una coloración única, han desaparecido para siempre. En este sentido, la vida es inaccesible al pensamiento y cada uno está solo consigo mismo, encerrado en la soledad de los instantes. Es evidente que la intención de Aron es mostrar que la resurrección integral del pasado tal cual es imposible; todo conocimiento retrospectivo es, por tanto, una reconstrucción, ya sea que se trate de pensamientos, sentimientos o acciones.

Aron propone aquí una primera definición de conocerse: conocerse no es conocer un fragmento de nuestro pasado, ni nuestra experiencia intelectual, ni nuestros sentimientos; es

conocer el todo y la unidad del individuo único que somos. Desde que el hombre quiere conocerse, se vuelve para sí mismo objeto y, en consecuencia, inaccesible en su integridad.

No nos es dado conocernos enteramente, ya que aspiramos a un objetivo inaccesible que es el de agotar la exploración de un ser incompleto, sin terminar. El yo, conjunto de nuestras maneras de ser, siempre nos escapa parcialmente porque aún no está fijo; continúa viviendo, se transforma.

Ello conduce a una segunda definición de conocerse: definir lo que uno quiere ser y esforzarse por alcanzar la idea que uno tiene de sí mismo. El conocimiento de sí no persigue un ideal de contemplación pura.

ii. El conocimiento del otro

Una vez definido el conocimiento de sí, el movimiento natural es pasar al conocimiento del otro. Lo primero que notamos es que las otras conciencias nos son dadas, su existencia nos es cierta: ¿de qué manera, hasta qué punto logramos asir las experiencias vividas por el otro?

Hay al menos tres formas de conocimiento inmediato del otro. Una es captar el estado de ánimo en la expresión de la persona (el sentimiento del otro que percibo con el rostro compungido, el ceño fruncido, etc.). Otra es anónima y se limita a interpretar un gesto o unas palabras, inteligibles en ellas mismas, sin tener que remontar hasta una conciencia individualizada (interpreto exactamente el gesto del revisor cuando tiende la mano hacia mí en el tranvía). La última supera, y a veces precede, el conocimiento puro; es la participación o al menos la comunión afectiva, la simpatía, en el sentido original del término (tengo al menos la ilusión de compartir el ardor de aquéllos que desfilan conmigo al son de la Marsellesa o de la *Internacional*; sufro un momento con los emigrantes que me cuentan sus desventuras).

Aron se opone a la teoría de la analogía, según la cual, cuando encontramos ciertos gestos en el otro, les prestamos, por analogía, los sentimientos correspondientes. El conocimiento instantáneo del otro es un conocimiento y no una participación. Conozco la cólera, no la vivo. No experimento el mismo estado sino que entiendo directamente el estado que el otro experimenta.

Todas las relaciones humanas complejas implican esta comprensión del otro mediante la intermediación de los signos que traducen pensamientos. Cualesquiera que sean las complicaciones que introduce ese tipo de enlace, es aquí que encontramos el origen de los intercambios propiamente históricos.

iii. Espíritu objetivo y realidad colectiva

En el estudio del conocimiento del otro, abordado en el apartado anterior, se identificaron diversos tipos de intercambios entre individuos: la comunicación intelectual, la colaboración activa y la comprensión afectiva. A partir de éstos, Aron se ocupa en este apartado de identificar tres maneras de abordar el hecho social.¹⁴

Para ello, Aron define dos términos. Por “espíritu objetivado”¹⁵ se entenderá todas las cosas de la naturaleza sobre las cuales el espíritu ha grabado su huella: libros, piedras talladas, cuadros. Por su parte, el “espíritu objetivo” –llamado a menudo representaciones colectivas– es todas las maneras de pensar o de actuar características de una sociedad (representaciones jurídicas, filosóficas, religiosas). El espíritu objetivo es múltiple, incoherente, sin unidad definida ni límites ciertos.

Estos dos elementos bastan para reconstituir la condición social del individuo: “El hombre vive rodeado de restos del pasado que restituyen cierta presencia a quienes ya no están

¹⁴ Simmel, inspirado en Kant, se preguntó en qué condiciones es posible la sociedad. Una de las que identificó fue el conocimiento que los individuos tienen unos de otros en todo momento.

¹⁵ Término acuñado por Nicolai Hartmann y que equivale en la obra de Dilthey al espíritu objetivo.

aquí. El hombre habita una comunidad social y espiritual a la vez, que es interna a cada uno, ya que se manifiesta por medio de la asimilación parcial de las conciencias, pero también externa a todos, pues nadie es el origen o la causa primera de las prácticas comunes. Nadie escogió tampoco el estado del saber o la jerarquía de los valores recibidos y aceptados”.¹⁶ Así, un doble conocimiento del pasado es posible: uno trataría directamente sobre el espíritu inscrito en la materia; el otro, sobre la conciencia de una persona o de un grupo accesible mediante esas objetivaciones.

iv. El conocimiento histórico

Una vez analizado el conocimiento de sí y del otro, el siguiente paso es estudiar el conocimiento histórico, el cual permitirá determinar tanto la intención del historiador como la estructura del objeto en el estudio del pasado. Los argumentos de este apartado son fundamentales en la concepción aroniana de la historia.

Ante todo, y como consecuencia de los desarrollos expuestos más arriba, debe decirse que el objeto de la historia pertenece al pasado, es un devenir y participa de la realidad colectiva y espiritual; es inmanente y a la vez trascendente a las conciencias individuales.

La investigación histórica deriva tanto del conocimiento de sí como del conocimiento del otro. Gracias al primero se percibe la distancia entre la experiencia vivida y la retrospectión, la cual es siempre reconstrucción conceptual y nunca resurrección. El conocimiento histórico se ubica en la reconstrucción conceptual; en él, el intervalo entre el saber y su objeto alcanza sus dimensiones extremas. Ello porque los individuos que se alejan de nosotros en el tiempo se pierden en el abstracto. El *otro*, ausente, es prisionero de la imagen que nos hemos hecho de él.

¹⁶ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 90.

Entre los individuos que pertenecen a épocas distintas, a civilizaciones diferentes, la única comunicación posible es la intelectual. Reconstruimos el sistema de pensamiento, el sistema de valores, explicamos ambos por las circunstancias, aunque rara vez logremos darle vida al hombre que se expresaba en ese universo.¹⁷ Cuando se tiene éxito es la recompensa de una larga familiaridad; es el privilegio del arte y del gran historiador.

La historia se vuelve así la plena realización de una tendencia visible desde el conocimiento de sí: la culminación del esfuerzo por pensar la vida, aislando y reconstruyendo la racionalidad inmanente a la misma; racionalidad que a menudo pasa desapercibida incluso para los seres que la viven.

Es así que Aron propone su definición de historia: “La historia es *comprensión retrospectiva del devenir humano, es decir, social y espiritual a la vez*”.¹⁸ Formulación que incorpora casi todos los elementos discutidos hasta ese momento: la historia es comprensión, la cual por definición no puede ser enteramente fiel a lo ya sucedido (retrospectiva). Por su parte, lo que intenta comprenderse es el devenir y no el pasado, pues éste está condicionado por el presente y su estudio se emprendió por la inquietud del hombre respecto de su futuro. Por último, el presente del individuo comprende una realidad social y espiritual que cambiará mediante la acción del individuo.

Ahora bien, entre el conocimiento de sí y el conocimiento del otro se ha observado una suerte de dialéctica: se ha constatado que de cada individuo y a menudo de cada conducta hay imágenes múltiples; cada imagen corresponde a *un* punto de vista como espectador. Tanto la

¹⁷ En el fondo, el historiador descubre las conciencias sólo mediante las ideas, las de las obras que se esfuerza en repensar y las que vienen de nosotros y que el historiador substituye en lugar de las experiencias vividas para así volverlas inteligibles.

¹⁸ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 98 (cursivas en el original).

diversidad de puntos de vista como la oposición entre el sujeto y el observador son irreductibles.

Así, se plantea una de las interrogaciones decisivas de toda filosofía de la historia. O bien la historia desemboca en una *pluralidad incoherente*, o bien la historia asigna a la humanidad una vocación que subordine las diversas misiones de los hombres y de los grupos a una *unidad final*.

Lo que permite evitar el estallido o la fragmentación de la historia en historias irreductiblemente múltiples es la asignación de un destino común al género humano. Aron formuló así ese principio de solución: “Basta, para que el devenir humano tenga *un* sentido, que la Humanidad tenga una vocación, que las sociedades, lejos de sucederse, extrañas unas respecto de las otras, aparezcan como las etapas sucesivas de una búsqueda”.¹⁹ En adelante, todo el problema será el de darle contenido a esa vocación. Por influencia de Kant, la idea de un fin de la historia será pensada según las dos figuras representables (el advenimiento del derecho o el establecimiento de la paz perpetua) de la realización de la humanidad en tanto que Razón. Ésta permitiría alcanzar una sociedad realmente humanizada. El argumento está muy presente en Aron.

Otro aspecto fundamental de la filosofía de la historia es que se deriva de una constatación definitiva: el individuo en una colectividad en devenir que reflexiona sobre sí mismo, sobre su pasado y sobre su propia reflexión.²⁰

¹⁹ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, París, Gallimard, 1968 [Calmann-Lévy, 1955], p. 206.

²⁰ Ahora bien, esa reflexión es una entre muchas otras. Puesto que el evento humano, tal como se da en las conciencias, es inaccesible, abre la posibilidad de que las interpretaciones de un mismo evento sean diferentes.

Segunda parte: Los universos espirituales y la pluralidad de los sistemas de interpretación

La conclusión de la sección anterior fue que el evento humano, tal como se da en las conciencias, es inaccesible. Una vez pasado, reconstruimos lo vivido. Asimismo, de la objetivación de la conciencia en las obras espirituales y los conjuntos sociales, resulta una pluralidad de los sistemas de interpretación. Si se asume que esa pluralidad es irreductible, surge la pregunta de si, al interior de cualquier sistema, puede afirmarse que una interpretación es verdadera.

En otras palabras, la universalidad de la comprensión estaría condenada o por la estructura de la realidad histórica, siempre inacabada y rica en nuevas significaciones, o por la actividad del historiador, quien, vinculado a la evolución histórica, permanecería exterior al pasado.

i. La pluralidad de los sistemas de interpretación

La pluralidad de las interpretaciones es un hecho incontestable que se impone al historiador. Lo que también se impone es la diversidad con la cual uno toma ese pasado y lo utiliza o lo incorpora a su propio devenir: “Cada época escoge un pasado para sí, extrayendo elementos del tesoro colectivo. Cada existencia nueva transfigura la herencia recibida, al darle un futuro diferente y al otorgarle una significación distinta”.²¹

Otros tres resultados importantes se nos presentan en esta parte: a) lejos de reemplazarla, la explicación supone la comprensión; b) la pluralidad de las interpretaciones es un hecho incontestable que se impone al historiador; c) solamente una teoría, por derecho anterior a la investigación histórica, permite fijar el valor propio de cada interpretación, las posibilidades de explicación externas, la naturaleza de la comprensión intrínseca.

²¹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 125.

La teoría no tiene por función solamente marcar las posibilidades y los límites de las explicaciones sociológicas, sino que debe, sobre todo, determinando la esencia de la actividad y de la obra, fijar el alcance propio de cada interpretación.

ii. La comprensión de las ideas

El historiador no está en búsqueda de una significación preexistente; no intenta reproducir una interpretación ya presente con anterioridad en otra conciencia. En lugar de la antítesis objeto histórico-sujeto de la ciencia, volvemos a la situación auténtica: esfuerzo de un ser en la historia por repensar la experiencia de otros seres.

El intérprete nunca logra colocarse en el lugar del autor que estudia; en el fondo, no quiere llegar a ese punto. La historia no es repetición de lo que ya alguna vez fue; implica una recuperación creativa de la cual no podría desprenderse ni siquiera la ciencia. De ello se desprenden dos ideas inseparables. La primera, que el pasado, en tanto espiritual, es incompleto por esencia; la segunda, que la recuperación del pasado implica una suerte de renovación.

iii. La comprensión de los hombres

Sobre la comprensión de los hombres, el punto de partida es que los hechos son inteligibles mediante los motivos de los hombres. Así, la comprensión de los actos supone la comprensión de las conciencias. En otras palabras, la comprensión de un acto consiste en asir o entender el objetivo buscado por el actor.

Se entenderá por interpretación racional parcial si uno evita el análisis de la personalidad, y de interpretación racional total cuando se tiende a abrazar una personalidad entera.

Dado que no se trata de compartir los sentimientos del otro sino de reconstruir el sistema de su inteligencia y de su moralidad, no se puede negar en principio la posibilidad de comprender (a condición de que subsista un mínimo de comunidad entre los dos universos de pensamiento). No obstante, ello no elimina el riesgo de que se introduzca un cierto grado de relatividad. Relatividad que le parece inevitable a Aron por dos razones: primera, el intérprete se compromete en la interpretación que propone ya que las ideas no existen más que por un espíritu; segunda, dos espíritus jamás llegan a coincidir del todo.

Ya sea que se trate de motivos o de móviles, el historiador tiene el deber de desprenderse de sí mismo e intentar pensar como el otro. Solamente en su totalidad, los sistemas de hechos y de valores vividos, así como el análisis de la persona, serían de tal naturaleza que permitirían superar la incertidumbre inherente a las interpretaciones parcelarias. No obstante, incluso las interpretaciones globales, por la selección y la reconstrucción que implican, también están marcadas por una inevitable relatividad: “La interpretación más completa, aquella que uniría todos los sistemas y mostraría sus vínculos, incluso ésa, no sería definitiva, pues el valor asignado a cada sistema, jamás inscrito en el objeto, correspondería también a una decisión. Como lo apuntamos más arriba, no hay una verdad sobre la existencia para el hombre. Cada intérprete elabora una imagen. Sólo Dios podría captar la unidad de una voluntad última”.²²

iv. La comprensión de los hechos

Al examinar la comprensión de los hechos, se parte de una constatación: el historiador reconstruye el hecho histórico, no lo reproduce. Ello no constituye, sin embargo, la distinción esencial entre el hecho colectivo (como una batalla) y un hecho individual; en los dos casos, el dato material presenta la misma multiplicidad. La unidad, ya sea obra de la percepción o del

²² *Ibid.*, p. 137.

recuerdo, viene del espíritu; es resultado de una suerte de traducción conceptual. La diferencia se establece en el grado de complejidad. Dicha traducción conceptual de los hechos es la comprensión de los motivos realizados en las conductas.

Aron utiliza como ejemplo la batalla de Maratón, uno de los preferidos de los historiadores, para ilustrar la absoluta imposibilidad de conocer de maneras integral un evento o un hecho histórico. Para hacer esto último, habría que dar cuenta de todos y cada uno de los gestos y actos de todos los combatientes en cada momento, a cada instante.

Una batalla tiene la misma estructura que la historia en su totalidad: hecha a la vez de intenciones razonables, de encuentros imprevisibles, de fuerzas materiales, aparece por turnos inteligible como una conducta o una obra humana, y absurda, o al menos determinada, como el choque entre las piedras o la lucha entre animales. Es comprensible o no según el nivel de observación en el que uno se coloque.

Los argumentos anteriores llevan a Aron a una constatación fundamental sobre la naturaleza del objeto de estudio de las ciencias históricas y sociales, al igual que sobre la estructura del mundo de los hombres y lo que puede conocerse de él:

De los análisis previos, nos parece que se desprende una idea fundamental: la *disolución del objeto*. No existe tal cosa como la *realidad histórica*, constituida con anterioridad a la ciencia, y que convendría únicamente reproducir con fidelidad. La realidad histórica, puesto que es humana, es *equivoca e inagotable*. Equívoca, la pluralidad de los universos espirituales en los que se despliega la existencia humana y la diversidad de los conjuntos en los que se desarrollan las ideas y los actos elementales. Inagotable, la significación del hombre para sí mismo, de la obra para los intérpretes y del pasado para los presentes sucesivos.²³

En consecuencia, los hechos históricos son en sí reconstrucciones. Incluso los actos individuales son históricos en la medida en que se relacionan con actos colectivos. Más importante, la realidad histórica es equívoca e inagotable.

²³ *Ibid.*, p. 147 (cursivas en el original).

Tercera parte: La evolución y la pluralidad de las perspectivas

Parcelaria o global, la comprensión que se estudió en la parte anterior siempre era estática. Según el esquema clásico, se oponía sujeto y objeto a fin de medir el intervalo entre lo vivido y la reconstrucción, el modelo y el retrato. Ha llegado el momento de reestablecer la continuidad: historiador y ser histórico difieren; ambos pertenecen a un mismo todo.

Aron plantea el problema que denomina como el de la naturaleza de la evolución histórica. Los movimientos históricos deberían ser medidos bajo dos criterios diferentes: el de la unidad y continuidad, por una parte, y el de la profundidad de los cambios, por la otra. Sin embargo, el uso simultáneo de estos dos criterios no basta. La cuestión decisiva es, una vez más, la alternativa entre lo objetivo y lo subjetivo.

Al respecto, la ciencia, inseparable de la realidad, adopta dos interpretaciones contradictorias. O bien insistimos en la actividad del historiador, es decir, sostenemos que la traducción conceptual basta para conferir a los eventos una cierta unidad, y que la óptica del espectador retrospectivo que ve el pasado extenderse hacia el presente le da al devenir una dirección; o bien, por el contrario, consideramos el movimiento en sí mismo: de Alemania hacia un régimen autoritario, del capitalismo hacia una economía dirigida, ¿no se limita el relato a reproducir el conjunto inscrito en el objeto?

Aron admite, en el punto de partida, la objetividad tanto de las evoluciones como de los conjuntos, pero también su pluralidad y su equívoco. El historiador no compone artificialmente totalidades con la ayuda de elementos dispersos e incoherentes, sino que recompone las totalidades inmanentes al mundo histórico.

Aron busca en este estudio marcar los límites del conocimiento objetivo. El problema de la evolución plantea dos preguntas: ¿en qué sentido el pasado se remite al presente? Esta

referencia al futuro, ¿es principio de relatividad o de incertidumbre?, o bien, por el contrario, ¿permite extraerle a la vida, posteriormente, la verdad de la historia?

i. La historia de las ideas

Aron emprende en este apartado el estudio de la historia de las ciencias para dar cuenta de la pluralidad de perspectivas. Mientras la ciencia esté inacabada, es decir, tanto tiempo como el hombre sobreviva, el conocimiento es renovado ya sea por las consecuencias que extraemos del mismo, ya sea por el conjunto en el que está inserto. Si llamamos *perspectiva* a la vista del pasado dirigida por la relación con el presente, la historia de la ciencia (en tanto tal) conoce perspectivas múltiples y cambiantes. La conciencia que una disciplina adquiere de su pasado no es más que una forma del conocimiento que toma de sí misma.

ii. La historia de los hechos y de las instituciones

La pregunta que guía esta sección es cómo se organizan los elementos para recomponer el devenir. La lógica tradicional utiliza para ello la noción de *selección*: la historia escoge entre los hechos establecidos de manera rigurosa; la elección corresponde a preferencias subjetivas.

Aron retoma parte de la discusión desarrollada sobre este tema en *La filosofía crítica de la historia*, señalando que la teoría de Rickert (selección mediante valores susceptibles de ser principio de universalidad) se limita a traducir en términos lógicos la idea de que cada uno recolecta aquellos eventos que, por una razón u otra, le interesan.

En realidad, apunta Aron, esa solución sigue siendo ilusoria. Para que los mismos hechos aparecieran en los diferentes relatos, haría falta que todos los valores de la época estudiada fueran comunes, y que el historiador se desprendiera totalmente de su propia condición, de su presente.

De igual forma, y como ya se vio en el capítulo anterior, no satisface la concepción de la eficiencia (propuesta en algún momento por Simmel). Según ese criterio solamente serían históricos los hechos que han ejercido una acción sobre la continuación del devenir. Dónde situarse, qué términos de referencia utilizar, qué presente, entre otras, son algunas consideraciones que vuelven difícil la aplicación de este criterio.

Ello no quiere decir que esas dos teorías no correspondan, al menos parcialmente, a la selección realmente práctica que hacen los historiadores. Las dos fórmulas se ajustan a las ideas clásicas de significación histórica y de significación intrínseca.

Así, la selección no consiste tanto en descartar ciertos hechos como en constituir el objeto, en analizar los valores, en definir los tipos ideales, en una palabra, en organizar el mundo histórico en función de ciertas preguntas concretas. En este punto, Aron critica a Weber por haber admitido una distinción radical y simplista entre dos procesos, la selección y la causalidad, con el fin de mantener la ficción de una objetividad completa.

La selección que Aron plantea no se funda entonces ni sobre la incoherencia (Weber) ni sobre la infinidad (Rickert) de lo real, sino sobre el hecho más incontestable: el intervalo que separa al historiador de su objeto, es decir, cuando la conciencia toma conciencia de sí misma y el observador del tema interesado.

En todos los niveles el historiador relaciona los hechos unos con otros, construye conjuntos espaciales y temporales que, por definición, tienden hacia el porvenir. Profeta después del evento, coloca a la historia en perspectiva, su perspectiva, que se vincula con el presente, verdadero o remitido ficticiamente al pasado; en todo caso, posterior al devenir que se narra.

La historia es un conocimiento que se formula en palabras y que conduce a frases. El problema decisivo es entonces el de los conceptos. Una definición, a menos que se reduzca a una enumeración, exige una elección que no consiste en olvidar y en retener, sino en poner en su lugar. La diversidad de las elecciones posibles se debe entonces a la cualidad humana del mundo histórico, a la existencia de totalidades y a la incertidumbre de los principios organizadores, a la multiplicidad de los puntos de vista en los cuales se sitúa sucesivamente el hombre que vive y aquél que piensa la vida. Por otra parte, la definición de un término depende de aquél que le sucede. La perspectiva de lo que no es más deriva de lo que vino después.

iii. Explicación de origen y racionalidad retrospectiva

Los razonamientos de esta sección pueden resumirse en cuatro consideraciones que contribuyen a delimitar la objetividad del conocimiento histórico. En primer lugar, la imposibilidad evidente de aplicar el principio del método experimental que define a las ciencias naturales, a saber, la verificación causal mediante el aislamiento de las variables. En segundo lugar, y consecuencia de lo anterior, la imposibilidad de establecer relaciones absolutas de determinación causal (tema que será desarrollado más adelante por vía de la reducción del determinismo histórico en un determinismo probabilístico). Tercer elemento, también derivado de la primera aseveración, la imposibilidad de lograr una interpretación única de la sucesión histórica (en otras palabras, la imposibilidad de superar el pluralismo de las interpretaciones). Por último, la combinación, necesaria, en la práctica del conocimiento histórico, de un proceso causal y de un proceso de comprensión.

iv. La evolución humana

La “disolución del objeto” ya evocada le permite a Aron establecer entre este estudio y el precedente una auténtica continuidad. No hay, en sentido estricto del término, elementos o átomos. Los hechos históricos son ya reconstrucciones e, incluso de forma individual, son históricos en la medida en que se relacionan a cosas colectivas.

Para comprender la historia humana es necesario partir no de nosotros y de nuestro presente sino de la multiplicidad de los imperios, de las civilizaciones, de las épocas. La unidad de la historia se debe a la identidad de un problema (intelectual o social) planteado a toda la humanidad, a la continuidad de las soluciones que ésta ha encontrado a través de los siglos y, eventualmente, a la orientación hacia una solución válida para todos.

La comprensión histórica se emprende en dos direcciones divergentes, e incluso opuestas. Ella apunta o bien a interpretar una época en ella misma, o bien a ponerla en su lugar en una totalidad más vasta, a subordinarla a un movimiento que la supera. Nadie percibió como Dilthey estos aspectos de lo real.²⁴

¿Es irreductible el conflicto que se plantea por estas dos tendencias? Ciertamente se podrían precisar los respectivos derechos de una y otra interpretación según los aspectos de la realidad, según las obras. En último análisis, quedaría una antinomia fundamental: una filosofía de la evolución implica la unidad esencial y la unidad final de la historia. Una filosofía del devenir consiste en una yuxtaposición anárquica de diversidades.

²⁴ Por una parte, un hombre o una sociedad tienen su centro, su significación en ellos mismos. Constituyen un conjunto en el cual cada elemento reenvía al todo y se explica por él. Pero por otra parte, una aventura, aunque fuera individual, no toma su significación exacta más que retrospectivamente porque el resultado siempre es susceptible de renovar la que la precede.

En cualquier caso, Aron nos recuerda que es el hombre el que tiene la última palabra: “Prisionero de una época, integrado a una sociedad, el hombre se define situándose y liberándose de la tiranía del pasado por la elección de su porvenir”.²⁵

*El devenir humano y el pensamiento causal (sección III)*²⁶

Éste es uno de los momentos centrales de la exposición de la filosofía de la historia de Aron, ya que se ocupa del pensamiento y la investigación causales, así como de temas aledaños, como el determinismo o el relativismo, entre otros.

La causa es concebida primitivamente como el agente o la fuerza eficaz que produce el efecto. Sin embargo, la idea no resiste las exigencias de la lógica. Para que una relación de causalidad pueda ser demostrada de manera positiva, no importa que el vínculo entre la causa y el efecto sea intrínseco o esencial, sino que sea perceptible y verificable, es decir, conforme a una regla de sucesión. La causa se vuelve el antecedente constante, la regularidad signo de necesidad.

Las tres etapas del estudio que emprenderá Aron respecto a este tema son: causalidad de una consecución única, regularidad de las leyes y estructura del determinismo histórico. Pero primero, es necesario distinguir comprensión y causalidad. La primera se aboca a la inteligibilidad intrínseca de los motivos, de los móviles y de las ideas. La segunda apunta sobre todo a establecer los vínculos necesarios al observar regularidades.

Aron estudia de entrada la causalidad histórica, es decir, el análisis de las causas de un hecho único. En seguida, se ocupa de si y en qué medida el mundo humano comprende relaciones comparables a las de las ciencias físicas (causalidad sociológica). En la tercera

²⁵ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire, op. cit.*, p. 187.

²⁶ Vale la pena anotar que esta sección se llamó durante mucho tiempo “El determinismo histórico y el pensamiento causal”. No fue sino hasta la última revisión del texto que Aron cambió el nombre del encabezado, preocupado porque el lector se predispusiera sobre el tema.

parte se agrupan los resultados obtenidos y se esfuerza en responder a las preguntas: ¿cuál es la naturaleza del determinismo histórico?, ¿cuáles son los límites del pensamiento causal en historia?

Primera parte: Los eventos y la causalidad histórica

Toda investigación histórica es por definición retrospectiva. Por tanto, toda búsqueda causal es regresiva (el historiador parte del efecto y remonta hacia los antecedentes). Pero un hecho siempre tiene una multiplicidad de antecedentes. ¿Cómo determinar entonces la verdadera causa? Prácticamente, se dirá, escogemos en función de la curiosidad o del interés. Pero, ¿una elección tal no es arbitraria?, ¿en qué condiciones adquiere un valor científico?

i. El esquema de la causalidad histórica

Para Aron, el esquema más interesante de causalidad es el que indicó Max Weber, sin dejar de reconocer el valor del esquema clásico. El primero es el único que permite extraer la naturaleza propia de la causalidad histórica, distinguir verdaderamente causalidad histórica de causalidad sociológica, y relacionar los juicios de causalidad, expresión de una *probabilidad retrospectiva*, la curiosidad del historiador y la estructura del mundo histórico. El segundo define la causalidad efectiva más que por una confrontación con los posibles: Todo historiador, para explicar lo que ha sido, se pregunta lo que pudo haber sido.

De manera muy similar a Weber, Aron afirma que si buscamos la causa de un fenómeno, no nos limitamos a sumar o a relacionar los antecedentes; nos esforzamos más bien en pesar la influencia de cada uno. Para operar esa discriminación, tomamos uno de los antecedentes y lo suponemos, por medio del pensamiento, desaparecido o modificado. Entonces, tratamos de construir o de imaginar lo que habría sucedido en ese escenario. Si al final del ejercicio tenemos que admitir que el fenómeno estudiado habría sido distinto ante la

ausencia de ese antecedente (o bien en el caso en el que este último hubiera sido diferente) concluiremos que ese antecedente es *una* de las causas de una parte del fenómeno, a saber, de la parte que tuvimos que suponer transformada.

Por lo tanto, la investigación comprende cuatro operaciones en el ámbito de la lógica: a) recorte del fenómeno efecto; b) discriminación de los antecedentes y separación de un antecedente del cual queremos estimar su eficacia; c) construcción de evoluciones irreales; d) comparación de las imágenes mentales con los eventos reales.

La fórmula correcta de la causalidad es entonces una fórmula de probabilidad:²⁷ un antecedente será llamado causa adecuada de un evento si el primero lo hubiera producido en un gran número de casos, o de manera más precisa, en un número de casos muy grande en relación al número de aquéllos en los que no se habría producido.²⁸ Por su parte, un efecto es llamado accidental en relación a un cierto grupo de antecedentes si éste no conlleva este efecto más que en un número muy pequeño de casos (número pequeño en oposición al número de aquéllos en los que no lo conlleva). En cualquier caso, formulamos juicios de posibilidad objetiva que corresponden a relaciones más o menos adecuadas entre hechos históricos.

Preguntarse si el historiador quiere establecer reglas generales o analizar un ejemplo singular permite resolver los problemas que levanta la interpretación de la causalidad considerada como un cálculo retrospectivo de probabilidades. Consecuencia de ello es que nuestros juicios son, en la hipótesis más favorable, adecuados y no necesarios, ya que las relaciones abstractas no agotan la singularidad concreta, ya que los acercamientos históricos

²⁷ Suponiendo que nuestros conocimientos permiten las reconstrucciones irreales, ¿cuál será la modalidad de los mismos? Weber responde: se tratará de posibilidades objetivas, dicho de otra forma, de consecuciones conformes a las generalidades conocidas, pero sólo probables.

²⁸ Aron pone como ejemplo la victoria persa en la batalla de Maratón, la cual será llamada causa adecuada de un régimen teocrático, pues habría generado el mismo resultado en un gran número de casos o, de manera más precisa, en un número de casos muy grande en relación al número de aquéllos en los que no se habría producido.

incluyen una parte de arbitrario y debido a que los sistemas aislados permanecen expuestos a las acciones exteriores.

ii. Causalidad y responsabilidad

El experto que investiga una colisión de trenes y el historiador tratan igualmente la cuestión de la responsabilidad. Sin importar de qué responsabilidad se trate (moral, jurídica, histórica), las tres implican un rasgo en común: el establecimiento de las causas. Es responsable históricamente aquél que, por sus actos, desencadenó o contribuyó a desencadenar el evento del cual se buscan los orígenes.

Vale preguntarse cómo se debe escoger entre los antecedentes y en qué momento de ese proceso inicia la investigación. La responsabilidad de los actos está medida ya sea por las consecuencias que produjeron, por las consecuencias que pudo haber tenido otra decisión o, por último, por la iniciativa que se manifiesta en los actos.

El historiador no toma uno a uno los antecedentes, pues jamás se agotarían. En su lugar, encadena un relato según la lógica de las intenciones. Inevitablemente se lanza a una investigación psicológica (en el sentido amplio del término, que incluye motivos y móviles). Desde ese momento, un nuevo riesgo de confusión nace: medir la responsabilidad de los personajes en relación a sus intenciones. Aquí se presenta un error de principio: el historiador analiza las intenciones para comprender las decisiones, para descubrir las causas del mismo. Sin embargo, muy importante, la imputación causal sigue siendo esencialmente diferente de la interpretación psicológica.

La investigación histórica parte entonces de un hecho escogido arbitrariamente, importando poco los sentimientos humanitarios o patrióticos que inspiran esa elección. En el

paso siguiente, se establece la responsabilidad de manera positiva aunque concierna únicamente a los actos. En el plano de la acción, la eficacia constituye el verdadero criterio.

Es raro, tal vez imposible, establecer en historia una responsabilidad integral; ningún individuo o acto es la sola causa de un evento histórico. La culpa siempre es relativa; se define ya sea porque aumentó las posibilidades de la catástrofe o porque redujo las posibilidades de evitarla.

iii. Causalidad y azar

Es el historiador mismo quien, en función de regularidades concebidas, de evoluciones normales, organiza la textura del devenir. Un evento puede ser llamado accidental en relación a un conjunto de antecedentes, adecuado en relación a otro. Azar, porque múltiples series se cruzaron; racional, porque en un nivel superior encontramos un conjunto ordenado. Con todo, formalmente cualquier evento puede ser llamado accidental.

En el curso de la investigación histórica se descubren razones lejanas y válidas que, pasado el momento, confieren una aparente necesidad al resultado efectivo. Olvidamos que el resultado contrario podría haber constado de una explicación igualmente satisfactoria. En otros términos, la retrospectiva crea una ilusión de fatalidad que contradice la impresión contemporánea de contingencia. Ninguna es verdadera o falsa *a priori*; el porvenir rectifica a menudo el juicio de los actores.

iv. Límites y significación de la causalidad histórica

Los límites de la causalidad histórica son de dos órdenes: unos se deben al esquema mismo de la causalidad, los otros a la naturaleza o a la insuficiencia de conocimientos de los cuales disponemos para construir las evoluciones irreales.

Para Aron es sumamente importante marcar las diferencias esenciales en la actividad científica. El científico se pregunta únicamente si, haciendo variar un hecho, obtiene, en el momento en que se sitúa, un evento distinto. Le basta con demostrar que “algo hubiera cambiado”. La mayor parte de las ocasiones tendría dificultades para decir algo más que eso. En todo caso (al menos en un nivel inferior), no es capaz de seguir las consecuencias de su hipótesis, en tanto que el entrecruzamiento de las series causales, en lo real, supera el poder de nuestra inteligencia.

En la parte final de la sección, Aron reconoce que el análisis histórico es más preciso si utiliza una sociología elaborada. No obstante, en ausencia de una sociología semejante, la historia no se pierde en la simple yuxtaposición. Entre la elección arbitraria de una condición bautizada como “causa sin justificación” y la determinación del antecedente más general –que disuelve la singularidad del hecho, del momento y de la coyuntura– existe una selección que la curiosidad del historiador orienta pero que, conformada de hipótesis, no es menos objetiva.

Segunda parte: Las regularidades y la causalidad sociológica

La sociología se puede definir por oposición a la historia: la primera se caracteriza por el esfuerzo para establecer leyes (o al menos regularidades o generalidades), mientras que la segunda se limita a contar eventos en sus secuelas singulares. Para Aron, la sociología es la disciplina que extrae relaciones generales entre hechos históricos.

Ello hacía eco de un debate muy álgido de finales del siglo XIX y principios del XX sobre la preeminencia teórica, si la hay, entre sociología e historia. En la *Introducción*, Aron dedica más de una sección al debate. Para apuntar la diferencia más importante, digamos que la investigación histórica se liga a los antecedentes de un hecho singular, mientras que la investigación sociológica lo hace a las causas de un hecho susceptible de reproducirse. En ese

sentido, nos dice Aron, “en el caso de un suceso único y singular, se trata o de una causalidad histórica o de una causalidad sociológica; [...] o bien uno se esfuerza en establecer la regla o la ley que explica el suceso; o bien, por último, uno se esfuerza en medir la causalidad respectiva de diversos antecedentes mediante cálculos retrospectivos de probabilidad, sin abandonar las reglas o las generalidades”.²⁹

i. Causas naturales

Sobre la causalidad, la causa sociológica siempre se define como el antecedente constante. Además, ese antecedente tiene que ser un fenómeno de naturaleza similar al efecto producido. Recordemos la fórmula de Durkheim según la cual la causa de un hecho social siempre es otro hecho social. Aron replica este argumento subrayando, por ejemplo, el papel del medio geográfico en la vida de las sociedades; la sociedad no representa un imperio cerrado, la naturaleza es uno de los factores que determinan la existencia. Aron aprovecha la discusión para recordar algo muy importante: los términos que se pretenden unir son *construidos* y no *dados*. El momento decisivo de la investigación causal es, entonces, el del recorte de los términos y la definición de los conceptos.

ii. Causas sociales

Lo esencial de esta sección es que Aron discute con profusión la teoría de Durkheim –tal como aparece expuesta en *Las reglas del método sociológico*–, al igual que la práctica de Weber. Todo, con el fin de analizar el determinismo histórico.

Sobre Durkheim, Aron concluye que tanto en su teoría como en su práctica, es prisionero de una suerte de realismo casi metafísico. La totalidad social debe tener todas sus causas en ella misma. La evolución histórica, en su conjunto, debe explicarse por un factor primario. Mientras que, de hecho, la ciencia, sobre todo causal, comienza por el análisis, es

²⁹ Raymond Aron, *Mémoires*, op. cit., p. 120.

decir, la descomposición de los todos en elementos cuya vinculación buscamos establecer inmediatamente después.

Sobre Max Weber, Aron dice que nadie ha afirmado con tanta energía la necesidad de la selección. También destaca la afirmación del sociólogo alemán de que todas las relaciones causales deben poseer una doble adecuación: causal y significativa. La comprensión permite entender el motivo o el móvil de una covariación estadística, o de la influencia que ejerce tal régimen político sobre tal organización económica.

iii. Causas sociales y condiciones individuales³⁰

El suicidio, uno de los temas preferidos de la sociología francesa de finales del siglo XIX, sirve a Aron para mostrar con toda claridad la oposición entre causas sociales y circunstancias o condiciones individuales, así como entre conjuntos estadísticos y conjuntos reales. El problema constituye un ejemplo de causalidad estadística por las condiciones favorables de la experimentación y por los múltiples problemas que plantea la interpretación de resultados brutos.

Aron identifica muy bien que los resultados brutos que se desprenden de los datos de forma inmediata, sin mediación alguna (los índices de suicidio aumentan cuando los de divorcio lo hacen, etc.) deben ser aceptados por todos. La interpretación comienza desde el momento en que se traducen las cifras en ideas.

iv. Causa y primer motor (De la causalidad a la teoría)

En esta parte, Aron ilustra los problemas que se presentan en el paso de la práctica a la teoría utilizando extensamente la doctrina económica y social de Simiand.³¹ Las conclusiones más

³⁰ En la versión original de 1938 y en las sucesivas hasta la de 1978, esta sección se llamaba “Límites de la causalidad estadística”.

³¹ François Joseph Charles Simiand (1873-1935), sociólogo, historiador y economista francés. Se le considera como uno de los fundadores de la escuela sociológica francesa. Se dedicó a aplicar en el estudio de los

importantes son: a) en términos generales, todas las relaciones causales son, en sociología, parciales y probables, aunque esas características tomen un valor diferente según el caso; b) las causas naturales nunca implican efectos necesarios porque la naturaleza jamás impone a las sociedades tal o cual institución exactamente definida; c) las causas sociales son más o menos adecuadas, que no necesarias, porque rara vez un efecto depende de una sola causa, y porque, en todo caso, el determinismo parcelario no se desarrolla regularmente más que en una constelación singular que jamás se reproduce exactamente; d) la selección, anterior a la experimentación (comparación de ejemplos, constitución de los antecedentes) es subjetiva; la verificación, una vez admitida la selección, se impone a todos aquéllos que quieren la verdad; e) la diferencia entre causalidad natural y causalidad social es que las leyes físicas no conocen incertidumbre intrínseca comparable a la que crea la variedad de reacciones humanas. Las ciencias positivas buscan el origen de las relaciones moleculares hasta los elementos, mientras que las regularidades no aparecen, en el orden social, más que en el nivel de los conjuntos.

Tercera parte: El determinismo histórico

i. Causalidad histórica y causalidad sociológica

La intención de Aron en esta sección es confrontar los dos tipos de causalidad, a fin de mostrar que una y otra conservan su legitimidad y que, lejos de contradecirse, se implican recíprocamente.

Aron plantea tres condiciones de entrada: 1) ni las ciencias ni los problemas están inscritos en la realidad misma. De ahí la imposibilidad de definir la causalidad como el antecedente ligado al efecto por una relación general. Ello porque, como ya se vio, o bien se

fenómenos económicos los principios de análisis de los hechos sociales de Durkheim. Sus procedimientos valoran el uso de datos estadísticos y manifiestan un deseo constante de anclar la ciencia económica en la historia. Estudió con especial atención los ciclos económicos en el largo plazo, cuyo origen él ubicaba en el ámbito monetario. Entre sus obras más importantes están *El método positivo en las ciencias económicas* (1911) y *El salario, la evolución social y la moneda* (1932).

retiene el hecho en su historicidad y entonces no se desemboca en el antecedente más general, o bien se comienza por generalizar el hecho, por situarse en un nivel macroscópico, y entonces no se tendrá necesidad de separar los antecedentes particulares pues serán eliminados desde la construcción de los términos; 2) las relaciones abstractas jamás agotan la constelación única. Para formular las causas de las revoluciones en general, es necesario no tomar en cuenta a los individuos que desencadenaron tal revuelta en tal momento. El sociólogo al que le basten causas generales se desplazará entonces de la lógica a la metafísica, ya que supondría admitida la doctrina que niega la eficacia de las personas y de los encuentros; 3) las leyes no siempre son los resultados más instructivos.

Queda responder a la pregunta sobre la prioridad de una causalidad sobre la otra. En un sentido, la prioridad de la causalidad sociológica es evidente: para demostrar la necesidad de una consecución determinada, es necesario disponer de una regla sino es que de una ley. Sin embargo, esta prioridad comprende ciertas reservas. De entrada, si el establecimiento de una regla exige una simplificación, un agrupamiento macroscópico tal que no podamos más volver a descender al evento, entonces la investigación histórica no es posterior a la sociológica ya que es enteramente independiente de la misma. Por otra parte, cuando es dependiente, a menudo sigue estando primero porque hay que analizar la situación para extraer los elementos generalizables.

La conclusión general es que el conjunto es mejor conocido que el detalle aunque la interpretación del conjunto está más expuesta al riesgo de la subjetividad. Al traducir conceptualmente los eventos, al trazar las grandes líneas del mismo, se corre el riesgo de volver a una versión arbitraria y subjetiva.

Para construir el determinismo, el sociólogo, por obligación profesional, admite la existencia del mismo. Ahora bien, debe recordarse una vez más, el determinismo no es la simple aplicación a la historia del principio general de causalidad, sino una cierta filosofía de la historia.

Cierto, la filosofía tradicional del historiador que pone el acento en los hechos parcelarios, sobre el azar, sobre los actos individuales, es igualmente sospechosa. Pero para Aron, no hay por qué escoger, de manera general, entre dos perspectivas particulares, entre dos aspectos de la historia. Al respecto, nos dice:

El hombre de acción utiliza simultáneamente la sociología y la historia, pues piensa sus decisiones tanto en una situación única y total, como en función de elementos susceptibles de ser reproducidos y, por lo tanto, aislables. Las reglas elementales vuelven predecibles las consecuencias del suceso, el cual se introduce a la trama del determinismo gracias a la decisión del individuo. No obstante, lo singular de la situación deja espacio a la iniciativa y a la innovación, al mismo tiempo que precisa las regularidades parciales. El hombre de acción exige por igual esas regularidades y esos azares. Sin los últimos, se vería reducido al papel de mero ejecutor del destino; en ausencia de las primeras, sería libre pero ciego y, en consecuencia, impotente. Si el determinismo macroscópico fuera total y real a la vez, la persona no tendría de otra más que llevar a la práctica un decreto trascendente (por estar situado en una esfera inaccesible). A menos, desde luego, que pretenda descubrir en la realidad, por encima de *medios* y de *posibilidades*, el objetivo supremo que *debe* perseguir. En efecto, en ese caso, el determinismo parcelario, atravesado por accidentes, no basta; haría falta leer la ley de la evolución que, por las buenas o por las malas, arrastraría a los hombres hacia un futuro conocido y fatal.³²

ii. Las leyes históricas

Cuestión ligada indefectiblemente al tema del determinismo histórico es el de la existencia o no de leyes en la historia. ¿Descubrimos leyes válidas para el devenir total o solamente para sectores aislados de la realidad histórica? En principio, nos dice Aron toda teoría comprende una simplificación de lo real, una construcción racional a partir de hipótesis más o menos ficticias.

³² Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 292-293.

Conforme uno avanza en la investigación sobre el tema, nos dice Aron, encontramos una y otra vez la misma incertidumbre sobre el ritmo, ya sea de una historia integral o de la historia en su conjunto. En la sección precedente se vio que el historiador, por los valores que escoge, por la posición en la que se establece, es capaz de determinar ese ritmo. Por el contrario, parece que la ciencia objetiva, al menos la ciencia causal, no logra dar respuesta a esas preguntas –en estricto sentido preguntas de hecho– porque ignora si existen tales leyes. Ignorancia en el fondo normal, ya que para percibir el ritmo irreversible o cíclico del devenir, una dirección determinada o una ausencia cierta de dirección, haría falta una simplicidad, una regularidad y una continuidad que excluyan los accidentes y la complejidad de los eventos sociales. El historiador, obligado a escoger, corre el riesgo de sustituir la experiencia por sus preferencias, o al menos de someter aquélla a éstas, a menos que, en la naturaleza del hombre y del espíritu, no discierna una vocación inevitable. A falta de lo cual, el pensamiento causal no conduce más que a generalizaciones más o menos azarosas, a leyes más o menos parciales –formulas construidas y probables que la fe y la pasión erigen en fatalidades–.

La conclusión de este párrafo deja ver por primera vez y con claridad suficiente, el verdadero principio de lo que podría ser la solución al problema de la objetividad histórica, lo que permitiría la extirpación definitiva del relativismo. Tal como ya lo había anotado Aron a propósito de Rickert en *La filosofía crítica de la historia* –“para que la historia sea objetiva nos hace falta creer en la existencia de valores universales”–,³³ encontramos aquí identificados esos “valores universales”, en relación a los cuales se efectúa la selección y la puesta en perspectiva, sin que la intervención de un punto de vista implique necesariamente una disolución relativista de la idea misma de verdad. La solución es considerar a la historia *como*

³³ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire: essai sur une théorie allemande de l'histoire*, París, Vrin, 1969 [1938], p. 134.

si ella fuera el lugar en el que se cumple la vocación del hombre como ser razonable, lo que se traduce en orientar, de manera reguladora, el conocimiento histórico a partir de un valor compartible en estricto sentido por cada ser humano.

iii. La sistematización causal

Aron critica en este apartado toda teoría basada en un factor primario, exclusivo o predominante de la historia. Tras el análisis de algunas tesis marxistas, Aron dice que el problema es el de saber por qué o cómo se puede decir que un cierto antecedente es causa *verdadera* o causa *última*. Aron apela al análisis ya elaborado sobre el mecanismo de la investigación histórica: es inconcebible que se pueda decir, por adelantado y de manera general, qué antecedente es causa determinante. ¿Cómo dar sentido a la expresión “en último análisis”? ¿Cómo demostrar que una situación es siempre causa auténtica de un evento, y que esa situación es ella misma efecto del régimen de producción (tesis marxista)?

iv. El determinismo histórico

Es inútil preguntarse si la historia tiene un fin, desde el momento en que ya no creemos más en la Providencia. De esto, sin embargo, no se sigue que la idea hegeliana, sustituto de la potencia divina, esté condenada al mismo tiempo que la finalidad teológica. Esto ya que la Razón, cuya astucia el filósofo actualiza, se confunde tal vez con la racionalidad inmanente al caos histórico.

v. Los límites de la síntesis causal

En esta sección se encuentran precisados los límites tanto del pensamiento causal como de su objetividad. Ya se mostró a partir de qué pasos libres el establecimiento de una causalidad histórica o sociológica obedece únicamente a las leyes de la lógica y de la probabilidad. Al

mismo tiempo se mostró cuál era la extensión extrema del determinismo retrospectivo y fragmentario.

Los límites de la causalidad dan cuenta de los límites de la objetividad. Dado que ninguna ciencia causal puede asir el conjunto ni aplicarse a un devenir integral, es muy importante que la *organización de la experiencia*, anterior a la verificación de las constantes; la *construcción conceptual*, inseparable del estudio macroscópico; la *síntesis de resultados incoherentes*, inevitable en todo relato seguido, en toda teoría de la sociedad, señalen o constaten otras normas, obedezcan a otros principios. El determinismo histórico es hipotéticamente objetivo porque no abraza más que una porción de lo real y no podría alcanzar, incluso en una evolución indefinida, el objeto total.

En este punto encontramos la explicación de lo que Aron califica como el “fracaso de la crítica”.³⁴ Fallo evidente, en efecto, si la crítica de la razón histórica creía poder establecer los fundamentos de la objetividad histórica. En realidad, ahora comprendemos en qué medida ella no determinará más que los límites. Estos límites se pueden identificar ahora con los de la causalidad, al menos por dos razones.

La primera es que, si “el único enunciado legítimo del tema crítico, cuando se trata de la razón histórica”, consiste en preguntar “qué partes de la ciencia histórica son válidas universalmente”,³⁵ es solamente en el proceso causal donde podría situarse esa parte objetiva del conocimiento histórico. La comprensión apunta más hacia el diálogo entre dos subjetividades (la del historiador y la del actor) que a un proceso comparable al método experimental, que garantiza a las ciencias de la naturaleza su objetividad. Ahora bien, la tentativa por reconstruir explícitamente (causalmente) la totalidad histórica encuentra sus

³⁴ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 367.

³⁵ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., p. 294.

límites precisamente en la necesidad de tomar en cuenta, por medio de una dimensión de comprensión, el papel, inexplicable en su integridad, de los individuos en la historia.

Segunda razón, la causalidad histórica deja entrever igualmente límites internos: no siendo el determinismo más que probabilista o hipotético, la inscripción de los eventos en un orden global permanece sometida a lo que la última página de *La filosofía crítica de la historia* presentaba como “decisiones filosóficas” irremplazables e inevitables. Por éstas se entiende la postulación metacientífica de que cada secuencia del devenir está estructurada como un conjunto inteligible, aun cuando esta inteligibilidad (conforme al esquema filosófico de la Astucia de la Razón) escapa a los actores.

La objetividad del proceso causal (y correlativamente la del conocimiento histórico) está entonces limitada, *extrínsecamente*, por la necesidad del complemento que le provee la comprensión, e *intrínsecamente*, por la presencia sostenida en ella de los “derechos de la filosofía”.³⁶

Historia y verdad (sección IV)

La última sección está dedicada por completo a la antítesis de los términos historia y verdad. Para ello, Aron retoma la pregunta fundamental de hasta qué punto logramos asir o entender objetivamente el pasado. Al mismo tiempo, se trata de una recapitulación y síntesis de los resultados anteriores.

³⁶ Para Aron, la historia de un universo espiritual (arte, ciencia, filosofía) no existe más que para aquél que plantea a la vez la realidad y la unidad progresiva de dicho universo. Este razonamiento implica que el conocimiento histórico supone un momento de *a priori*, es decir, que no habría forma en que hubiera historia de cualquier actividad humana más que sobre la base de un juicio anterior a toda observación que plantee la realidad de esta actividad y la unidad de su devenir. El problema es que en historia, juicios *a priori* de este tipo emanan de un sujeto indisociable del objeto y nunca pueden estar completamente separados de la realidad histórica de la cual salieron. Ello obliga a considerar en todo momento este primer principio que creó el universo que se está estudiando. No sólo eso, sino que ese principio, ese *a priori*, participa en el proceso de generación de conocimiento, esto es, tiene *derecho* a hacerlo. Es en esta dialéctica entre filosofía e historia que Aron habla de los “derechos de la filosofía”.

Primera parte: Los límites de la objetividad histórica

i. Comprensión y causalidad

Es cierto que, a menudo, el historiador duda entre varias interpretaciones, en apariencia plausibles por igual. Es ésta una característica específica de las ciencias humanas que conlleva para la metodología consecuencias importantes. Sin embargo, la verificación que autoriza la elección no siempre se confunde con un análisis causal.

O bien se trata de explicar una sucesión singular, y entonces el historiador se esfuerza en probar que su interpretación está de acuerdo con los documentos (la verdad de la proposición se remite a la conformidad del relato con los eventos); o bien se trata de una relación general, y entonces la causalidad interviene pero con el único fin de confirmar la regularidad. En otros términos, la correspondencia con los hechos es aún indispensable para todo juicio histórico, dado que constituye el principio y la garantía de la verdad. El método causal es indispensable cuando la sociología quiere establecer reglas o leyes.

Sobre estas últimas, el historiador utiliza en general poco las abstracciones “sociologistas” pues se esfuerza por adherirse a la vida. Se limita a seguir los eventos, a simpatizar con las conciencias y, mediante la elección y la organización de los datos, a volver inteligibles existencias y destinos.

ii. La estructura del mundo histórico (Pluralidad y totalidad)

Aron intenta mostrar en esta sección que ningún método, sintético o dialéctico, puede reducir la pluralidad en una unidad. Tanto en los hechos como en la realidad total, compuesta a la vez de hechos y de ideas, el historiador descubre una multiplicidad, imagen de la complejidad de la naturaleza humana y del mundo histórico.

Aron se pregunta si no debe adoptarse la tesis subjetivista contra el objetivismo. Éste implica que el medio determina a los hombres o que la reacción de éstos es unívoca y previsible. Esas condiciones están dadas en ciertos sectores de la sociedad, pero no en la existencia entera. Ni la realidad de conjuntos parciales ni la objetividad de determinismos fragmentarios excluyen la incoherencia de los hechos parcelarios y la incertidumbre del todo. El análisis de los sistemas de interpretación condujo a dos conclusiones filosóficas: los valores espirituales son, *en tanto tales*, trascendentes a su origen y a toda realidad; el espíritu es potencia creadora y no simple reflejo del mundo o expresión de fuerzas irracionales.

La oposición entre pluralidad y unidades complejas es igualmente decisiva que la de los azares y las regularidades, del devenir y de la evolución: las tres reunidas definen la estructura de la historia humana.

Un resultado fundamental de los análisis precedentes es que Aron logra conservar la noción de fin de la historia, a partir de la cual la pluralidad de los eventos y de las épocas podría organizarse según una unidad total. No obstante, su estatus es puramente metódico o regulador, y se expresa en la idea de Razón, en sentido kantiano.

iii. El devenir y la existencia³⁷

Retomando una pregunta planteada más arriba, podemos entender en tres sentidos diferentes la noción de *límites de la objetividad*. O bien más allá de una cierta extensión las proposiciones científicas dejan de ser válidas para todos; o bien son hipotéticamente objetivas, subordinadas a una selección arbitraria pero verificadas por la experiencia; o bien, toda la historia es al mismo tiempo objetiva y subjetiva, conforme a las reglas de la lógica y de la probabilidad, aunque orientada hacia una perspectiva que es la de un individuo o la de una época y que, en esa condición, no podría imponerse universalmente.

³⁷ Esta sección se llamaba “Los límites de la objetividad histórica” en la edición original.

Por abstracción y comparación, el sociólogo se esfuerza en fijar, para una sociedad determinada o para toda sociedad, consecuciones regulares entre hecho natural y hecho social, entre hechos sociales, entre condiciones y frecuencia o, por último, entre dos fenómenos cuyas variaciones son cuantitativamente medibles. Estas relaciones, si admitimos que han sido verificadas según las reglas de la lógica o de la probabilidad, son válidas para todos aquéllos que quieren la verdad o para todos aquéllos que quieren *esa* verdad, es decir, para quienes construyen los hechos de la misma manera y plantean las mismas preguntas.

Para el caso de la historia tenemos tres opciones: a) tratarla como una realidad objetiva, con lo cual el conocimiento está condenado a una marcha indefinida hacia un término inaccesible; b) la historia se confunde con el desarrollo de los universos espirituales y entonces la ciencia histórica tendría por origen y fin la apropiación de las obras antiguas por el espíritu vivo; c) la historia es comparable a una existencia humana, por lo que el conocimiento estaría orientado por una decisión que mira hacia el porvenir, con lo que no comprendería a los otros más que relacionándolos con el sujeto.

iv. Ciencia y filosofía de la historia

Aron pide que descartemos las antinomias entre las generalidades científicas y las particularidades históricas, y que reconozcamos a la historia, tal como la hemos estudiado hasta el presente, como el conocimiento del devenir humano. ¿Cómo discernirla de la filosofía?, ¿por la naturaleza y extensión de los resultados? Aron examinará las dos hipótesis para mostrar la dificultad de la disociación teórica, la imposibilidad de la separación práctica.

La doctrina de Hegel o de Comte representan el tipo de lo que se entiende por filosofía de la historia. Con la ayuda de un principio único (ley de los tres estados o progreso de la libertad) se organizan los periodos, se aprecia su significación y se interpreta la evolución

total. Pero ¿dónde está lógicamente la oposición con la ciencia?, ¿contempla el filósofo no solamente los hechos sino el *sentido*, es decir, los valores o los fines? O bien ¿se esfuerza en abrazar un conjunto demasiado vasto o de llevar la diversidad a nociones demasiado esquemáticas?

La diferencia, si es que existe, está ligada al modo de consideración. La ciencia elabora un determinismo incompleto, la filosofía imaginaría un determinismo continuo. En lugar de una necesidad construida, hipotética y parcial, descubriría en el devenir mismo una necesidad total. El científico, se dice, reconstituye los hechos, el filósofo los aprecia; el primero edifica el mundo histórico, el segundo lo critica.

Entre la ciencia y la filosofía hay unidad pero también distinción. Unidad porque la primera contiene, parcialmente al menos, lo que la segunda le da forma; distinción porque la primera se somete a las diversidades y permanece consciente de su particularidad.

A su vez, la filosofía le ha parecido a Aron inmanente a toda visión global del pasado y por tanto, por la validez a la cual aspira, más allá del saber positivo. No le está dado al filósofo asir la unidad, la necesidad o la totalidad sobre el plano en el que el filósofo los busca inútilmente.

Concebida a la manera de un objeto natural, la historia debe ser explorada progresivamente, sin que la evolución del análisis alcance en algún momento el último término. Las interpretaciones que eliminan la pluralidad de las series o la contingencia de los encuentros son definitivamente hipotéticas, y en el fondo inútiles, ya que responden a la intención del profeta que anuncia y acepta la fatalidad.

Enseguida Aron se ocupa de la relatividad del conocimiento histórico. La relatividad primera es la de la percepción individual. El mismo objeto se ofrece a múltiples observadores

bajo apariencias diversas según la situación de cada uno de ellos. La ciencia supera esta relatividad sustituyendo las impresiones sensibles por relaciones verdaderas.

La historia vislumbra un objeto que no solamente ha pasado (si se trata de un evento) o que ha desaparecido (si se trata de un estado de la naturaleza o de la humanidad), sino que no alcanza a ser más que en los espíritus y cambia con ellos.

Las diferencias fundamentales con el mundo físico serían las siguientes: la realidad histórica no se deja resolver en relaciones porque es humana, y los hombres, actores o víctimas, son de todas formas el centro viviente de esta realidad.

Relatividad comparable a la de la física: el objeto, inseparable del observador, es otro según el nivel en donde lo asimamos; relatividad en el fondo original, ya que en último análisis, se debe al equívoco del devenir espiritual y a lo no terminado de la evolución.

Aron deja para el final de su texto la exposición y discusión de dos temas trascendentales que remiten a los fundamentos del conocimiento mismo y sobre los que se genera una gran polémica: el relativismo histórico y sus límites, y el hombre en la historia.

El primero, como ya se vio, abarca tanto la cuestión de la existencia de leyes históricas como la posibilidad de universalidad del conocimiento histórico. En primera instancia, Aron se ocupa en demostrar que la teoría del conocimiento histórico no se prolonga necesariamente en una filosofía relativista.

Para ello, elabora un rápido resumen de la argumentación del relativismo histórico. Éste parte de los hechos: las distintas morales, filosofías y religiones cambian con las colectividades y las épocas.

El relativismo no reconoce ni acumulación de verdades ni progreso, a lo más una dialéctica sin objetivo. Filosofía del devenir y no de la evolución, conduce, incluso si no suprime la autonomía de las creaciones humanas, a una anarquía de valores.

En cuanto al historicismo aplicado a la razón, en lugar de organizar el pasado según el esquema del progreso o del envejecimiento, en lugar de oponer las fantasías pueriles a la sabiduría científica, ciertos filósofos han renunciado a toda afirmación de la finalidad. Incluso en el orden del saber, no han reivindicado para el Occidente ni privilegio ni supremacía.

Aron comenta que en los días en que escribió la Introducción (lo sigue siendo hoy en día) era una proposición banal decir que según las épocas y las sociedades, costumbres, hábitos y reglas de conducta varían. De esta diversidad, cada uno está convencido a tal punto que parece igualmente inútil subrayarla y discutirla. Sin embargo, incluso aquí, el hecho, incontestable, se presta a interpretaciones divergentes.

El historicismo conduce en efecto a tres conclusiones que pasan por escepticismo: no se sabrían alcanzar leyes universalmente obligatorias, ni asir una ética que no sea la expresión o el efecto de una estructura social, ni precisar para todos y para cada uno lo que hace falta hacer o querer.

Aron considera que no hay necesidad de comentar ampliamente el historicismo filosófico. Basta con recordar la concepción de Dilthey: no existiría una filosofía en progreso sino concepciones del mundo, síntesis de diversos elementos (científicos, sociales, metafísicos), inevitablemente arrastrados a un devenir irracional puesto que expresan el alma humana.

Se ha reconocido que toda filosofía era metafísica e inseparable del ser concreto que tiende a la vez a la comprensión total y a la conciencia de sí. El sujeto no es el yo trascendente

sino el hombre social y personal. La crisis del historicismo se debe al encuentro de estas dos ideas contradictorias: se descubría la imposibilidad de una verdad filosófica y la imposibilidad de no filosofar.

En cuanto al fin de la historia, el historicismo se define esencialmente por la sustitución del mito del progreso por el mito del devenir. Misma resignación frente al destino anónimo, pero en lugar del optimismo seguro de que todo porvenir será mejor que el presente, una suerte de pesimismo o de agnosticismo. El movimiento histórico es indiferente a los deseos de los hombres, al menos a sus deseos racionales o morales. El futuro será otro, ni mejor ni peor. En este sentido, liberarse del historicismo es, de entrada, superar el fatalismo.

La totalidad histórica no existe en sí sino para nosotros. Nosotros la componemos con fragmentos agrupados y organizados retrospectivamente por la unidad de nuestro interés o la unidad que le otorgamos a las épocas o a las culturas. La observación inmediata nos muestra actividades múltiples y, en el objeto, las lagunas de la necesidad. La discontinuidad de la trama causal deja lugar a la acción; el carácter no acabado y la diversidad de los universos a las decisiones de las personas.

A pesar de todo, la disolución de la totalidad histórica permite superar la resignación, revelando la libertad y la obligación de la elección, permite triunfar sobre el nihilismo por medio del conocimiento objetivo y la reflexión filosófica.

La superación formal del historicismo no consiste más en reservar los derechos de la lógica al interior de las obras o de los conjuntos, sino en elevar por encima del pensamiento comprometido en la existencia, la reflexión por medio de la cual el espíritu escapa a los límites de la individualidad.

Individualidad que inserta en la historia planeta la pregunta de si le está dado al hombre descubrir la verdad sobre sí mismo en el tiempo en que la historia dure todavía. La fórmula “verdad del hombre”, ¿tiene algún sentido? Tal vez se dará la negación como evidente. Toda verdad, se dirá, es de conocimiento e implica la posibilidad de verificación. Que se trate de objetivos o de valores el hombre escoge libremente y esta libertad excluye la universalidad.

Así, llegamos a la última parte, aquella dedicada al hombre y su situación en la historia. Lo primero a decir es que la conciencia histórica varía con los pueblos y las épocas, unas veces está dominada por la nostalgia del pasado, otras lo está por el sentido de la conservación o la esperanza en el porvenir.

El tiempo, por su parte, es a la vez la potencia destructora que lleva a la nada a los monumentos y a los imperios, y principio de vida y de creación. Ni el optimismo del progreso ni el pesimismo de la dispersión y de la soledad definen propiamente la idea histórica. De igual forma, el tiempo no es el espejo que deforme o una pantalla que disimule al ser verdadero sino la expresión de la naturaleza humana cuya finitud implica una marcha indefinida.

A Aron le gustaría elevarse por encima de dichas filosofías particulares para dar paso a la reflexión de su origen común: la relación de los términos hombre e historia. Para saber que *está en la historia*, el hombre debe descubrir que pertenece a una colectividad que participa en una historia. La sociedad y su historia representan el medio en el cual cada uno se realiza.

Esta pertenencia plantea un problema: si el hombre encuentra en sí mismo la particularidad, ¿cómo accede a la universalidad?, ¿cómo somete su decisión a la ley de lo verdadero? Se llega así a la antinomia de la existencia y de la verdad; la diversidad de las

maneras de ser se opone a la unidad del destino humano, la contingencia del dato a la esencia personal.

La historia es libre porque no está escrita con anticipación, ni determinada como una naturaleza o una fatalidad, imprevisible, como el hombre para sí mismo. Dado que esto es así, la existencia del hombre en la historia está fuertemente marcada por la elección y por la acción; sobre todo cuando hablamos de la vida política.

A los ojos de Aron, no deja de existir una lógica del pensamiento político. La lógica no permite zanjar entre las opiniones (ej.: capitalismo o socialismo) sino reflexionar sobre ellas y así determinar las condiciones en las cuales, de hecho y de derecho, el individuo escoge, se adhiere, actúa. De esta reflexión, Aron mostrará el carácter histórico de la política.

En política, nunca se tiene que escoger entre dos sistemas ideales (capitalismo y socialismo, por ejemplo) sino entre dos formas imperfectas. En épocas tranquilas, cuando el régimen establecido no es cuestionado, la política de las ideas, cara a ciertos intelectuales, adquiere toda su significación. Pero en los periodos críticos, las elecciones políticas revelan su naturaleza de elecciones históricas.

En este sentido, la ilusión del racionalista no es tanto desconocer la realidad como colgarse de la esperanza de que, a pesar de todo, escoge según la razón. En realidad, escogemos en y por un momento.

Sería demasiado simple decir que escogemos entre dos males, o que escogemos lo desconocido: digamos que una elección siempre implica sacrificios y que se escoge *contra algo* cuando escogemos, por ejemplo, la revolución.

Hay un prejuicio que es igualmente temible al del idealista y que prepara para decepciones igualmente rudas: el prejuicio del técnico (economista o financiero) quien confronta los actos de los gobernantes con aquello que habría sido deseable según la ciencia.

Las cualidades del profeta y del empirista no deberían ser incompatibles. Ello ya que “La política es a un tiempo el arte de las elecciones sin retorno y el de los proyectos largos”.³⁸ El hombre de acción, abierto a las coyunturas, apuntaría, inflexible, al objetivo que se asignó. Es más frecuente, por otra parte, ver la sabiduría al servicio de una loca empresa o el desprecio de la técnica comprometer un proyecto razonable.

La acción, finalmente, comienza por la aceptación de las condiciones fundamentales de toda política, de las condiciones propias a la época dada. Sería necesario ser capaz de lucidez y de fe: creer en una voluntad histórica sin creer ni en los mitos ni en las masas.

Triple historicidad que corresponde a una triple exigencia: compendiar una herencia, tender hacia un porvenir que se ignora y situarse en un movimiento que está más allá de los individuos.

Historicidad que, como ya dijimos, asigna un papel central a la elección. Ésta le ha parecido histórica a Aron porque se afirma y se precisa a medida que en un va y viene incesante descubro la situación en la cual estoy y la política a la cual me adhiero. Igualmente, la elección también es histórica porque los valores en nombre de los cuales juzgo el presente vienen de la historia, depositados en mí por el espíritu objetivo.

Por otra parte, la elección no es una actividad exterior a mi ser auténtico, es el acto decisivo por el cual me comprometo y fijo el medio social que reconoceré como mío. La elección en la historia se confunde en realidad con una decisión sobre mí, ya que tiene por origen y por objeto mi propia existencia.

³⁸ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 414.

La existencia del individuo en el tiempo implica tres dialécticas: la del pasado y el porvenir, la del saber y el querer, la del yo y los otros. Estas tres dialécticas elementales se subordinan a la del mundo y la persona. Yo descubro la situación en la cual vivo pero no la reconozco por mía más que aceptándola o rechazándola, es decir, determinando aquélla en la que quiero vivir. La elección de un medio es una elección sobre mí, pero tanto ésta como aquél salen de lo que soy (de tal forma que se repiten aquí las dialécticas del conocimiento y de la voluntad, del dato y de los valores).

El hombre que tiene conciencia de su finitud, que sabe su existencia única y limitada, debe consagrarse, si no renuncia a vivir, a fines de los cuales consagra el valor subordinando su ser a los mismos. A falta de lo cual todas las cosas se perderían en la indiferencia, los hombres se degradarían en naturaleza ya que serían lo que son por el accidente de su nacimiento o de su medio.

Hay que afirmar la potencia de aquél que se crea juzgando su medio y eligiéndose. Así, el individuo supera la relatividad de la historia solamente por el absoluto de la decisión, e integra a su yo esencial la historia que lleva en él y que se vuelve la suya.

La significación de una época no está fijada más que si se cumplen dos condiciones: o que ella resida en ella misma, o que sea remitida a un término definitivo. Aron ya demostró la imposibilidad de una verdad de adecuación y el porvenir no dice más que poco a poco, jamás de manera definitiva, la verdad del pasado.

En cuanto a la reflexión, ésta nos sustrae de la particularidad ya que no está ligada ni al compromiso ni a la limitación de nuestra persona, aunque si el objeto de la reflexión sigue siendo formal, si sabemos según lo verdadero la necesidad de la decisión, descubrimos en el mismo impulso la imposibilidad de una verdad de la historia en la historia.

Historia que es el devenir de los universos espirituales al mismo tiempo que el de las unidades colectivas, devenir de la cultura si designamos por tal las obras que el hombre edifica y mediante las cuales va más allá de sí mismo.

Gracias a la participación en las dos obras colectivas, el Estado que hace de cada individuo un ciudadano, y la cultura que vuelve accesible a todos la experiencia común, el hombre realizaría su vocación: conciliación de la humanidad y de la naturaleza, de la esencia y de la existencia.

Por su parte, la vida no tiene por esencia ni por objetivo la reconciliación total sino una acción renovada sin cesar, un esfuerzo jamás terminado. La novedad del devenir no es más que la forma elemental, por así decirlo la condición de la libertad propiamente humana, que se despliega a través de las contradicciones y de las luchas.

La libertad, posible por la teoría, efectiva en y por la práctica, nunca es entera. El pasado del individuo delimita el margen en el cual juega la iniciativa personal, la situación histórica fija las posibilidades de la acción política. Elección y decisión no salen de la nada, tal vez sometidas a las pulsiones más elementales, en todo caso parcialmente determinadas si las remitimos a sus antecedentes.

La existencia humana es dialéctica, es decir, dramática, dado que actúa en un mundo incoherente, se compromete a pesar de la duración, busca una verdad que se escapa, sin otra seguridad que una ciencia fragmentaria y una reflexión formal.

Última reflexión que sería criticada por Léon Brunschvicg durante la defensa de tesis. Utilizando su propia definición de dialéctica como “unidad sin drama”, Brunschvicg define la dialéctica aroniana como “drama sin unidad”, subrayando así que la obra se prohibía

conferirle al drama de la existencia humana, en tanto que histórica, la coherencia de un devenir y, en consecuencia, cuestionaba a sus ojos el racionalismo.

Aron, recordando sus diálogos con el padre Gaston Fessard, rechazaría esta interpretación: “en efecto, la historia, la natural y la humana, sigue siendo un drama sin unidad. La historia se vuelve humana porque el hombre busca para sí una vocación, porque opone su objetivo a su destino. Sin embargo, al mismo tiempo no ignora la particularidad del pueblo al que se siente unido, ni la incertidumbre de los objetivos o de los valores por los que debe sacrificarse”.³⁹

III.6. Conclusión

En este capítulo se expuso la filosofía de la historia de la Aron. Se pudo apreciar cómo diferentes conceptos de autores diversos se integraron en el pensamiento de Aron. La impresión final que queda es la de un pensamiento marcado por el rigor, el escepticismo y la vocación por la libertad.

El gran resultado de esta parte es que Aron acepta las conclusiones de Weber: no es posible una ciencia histórica objetiva y universal; en el inicio de la investigación yace la subjetividad del investigador que después deja su lugar a la objetividad (el historiador debe apearse a los hechos; el conocimiento que se adquiere es parcial; las relaciones de causalidad son probabilísticas, nunca deterministas. Empero, no acepta la resignación weberiana de la guerra de los dioses y afirma que el relativismo al que parece desembocar el esquema de Weber puede ser vencido mediante la decisión que el individuo toma en un momento preciso de la historia.

En el último capítulo, el objetivo será mostrar cómo utilizó Aron los conceptos y las categorías de su filosofía de la historia para analizar el marxismo, el tercer pilar de su filosofía

³⁹ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 524.

de la historia. En el determinismo del materialismo histórico de Marx, en la sumisión de la libertad individual al destino de las masas y a la lucha de clases, en el fin anunciado de la historia, Aron encontró un terreno propicio y fértil para defender la libertad del individuo y recuperar su papel central en la historia, tanto personal como colectiva,

IV. ARON, MARX Y EL COMUNISMO

IV.I. INTRODUCCIÓN

En los tres primeros capítulos de este trabajo analizamos las condiciones, las fuentes y el proceso de construcción de la filosofía aroniana de la historia. Ahora es momento de poner a prueba esas ideas como instrumento de análisis. Hemos repetido en varias ocasiones que tanto la formación kantiana de Aron como su lectura de los filósofos críticos de la historia lo vacunaron contra la tentación del comunismo, la gran ideología seductora del siglo XX. Gracias a su formación filosófica, Aron comprendió muy pronto la naturaleza totalitaria del proyecto comunista, así como los peligros que significaba para la libertad. Sin embargo, en lugar de rechazar categóricamente el marxismo y el comunismo, emprendió un profundo estudio de la obra de Marx y de sus intérpretes, pues reconocía en ella aspiraciones y preocupaciones legítimas. No olvidemos que Marx fue, de hecho, el autor al que Aron acudió en primer lugar durante su estancia en Alemania para intentar responder sus dudas sobre el mundo y la manera de analizarlo.

Pocos pensadores –incluyendo los exégetas de izquierda más famosos– alcanzaron como Aron un entendimiento tan profundo de la obra de Marx, del marxismo y de los resortes fundamentales del comunismo. Su éxito se debió a que logró separar la teoría de la práctica. Si bien, como hemos mostrado en el capítulo I, Aron manifestó desde muy joven simpatía por causas de izquierda, nunca permitió que su pasión lo llevara a, digamos, adherirse al Partido Comunista Francés o a apoyar irreflexivamente a los socialistas. Su rigor analítico y las herramientas filosóficas adquiridas hicieron que, desde muy pronto, concibiera el marxismo sobre todo como una filosofía de la historia y el comunismo como una degeneración de la misma. Así, no sucumbió ante el encanto de una ideología que prometía estabilidad, certeza y un mejor futuro para la humanidad –condiciones nada despreciables en tiempo de entreguerras–.

En este capítulo presentaremos entonces el análisis que hizo Aron del marxismo en tanto filosofía de la historia. En él apreciaremos en todo su potencial el instrumental y la reflexión alcanzados por el filósofo francés en su tesis principal de doctorado. El punto de partida es la idea de que el marxismo pertenece al grupo de las llamadas “filosofías de la historia de la unidad”, es decir, aquellas interpretaciones del pasado que aspiran a encontrar un sentido a la historia, así como las leyes o patrones que, creen, rigen el movimiento histórico, dándole unidad a todo el devenir de la humanidad.

Con ayuda del método crítico kantiano, veremos en primer lugar por qué Aron calificó al marxismo de “filosofía dogmática de la historia”, para enseguida entender cómo es que una aspiración legítima terminó en una aberración filosófica e ideológica. Por último, daremos cuenta de las razones por las que Aron no condenó irremediabilmente al marxismo, estableciendo incluso las condiciones que debería cumplir para ser una filosofía legítima de la historia.

IV.2. ARON Y MARX

“En 1931 no poseía una cultura económica suficiente como para comprender y juzgar bien *El Capital*. Pero dos interrogantes guiaban mi lectura; uno más bien económico: ¿nos ayuda el pensamiento marxista a explicar la gran crisis? El otro, más filosófico: ¿nos libera el marxismo de Marx, como filosofía de la historia, de la carga pesada, pero constitutiva de nuestra humanidad, de *elegir* entre los diferentes bandos?”¹ Desde la *Introducción a la filosofía de la historia* hasta los cursos en el Collège de France durante el año académico de 1976-1977 (que versaron sobre el “marxismo de Marx”), la crítica aroniana de las ideologías fue un diálogo permanente con Marx y sus intérpretes. Conversación que se inspiró tanto en Marx como en Kant: del primero conservó la preocupación por una contrastación constante entre la teoría y la historia vivida por los actores; del segundo

¹ Raymond Aron, *Mémoires*, París, Julliard, 1983, p. 54 (cursivas en el original).

retuvo la atención prestada a los límites de la reflexión objetiva y de las previsiones históricas.

Aron afirma que el pensamiento de Marx es, más que ningún otro, inequívoco e inagotable.² El número y la diversidad de las obras del pensador prusiano dieron origen a dos corrientes de interpretación: la primera podría llamarse “materialista dialéctico”; la segunda, “humanista”. Pensadores como Gyorgy Lukacs, Maurice Merleau-Ponty Louis Althusser o Jean-Paul Sartre intentaron alcanzar por diferentes caminos un mismo objetivo: restaurar el valor y la dignidad filosófica del marxismo, separándolo del materialismo dialéctico y de su avatar histórico, el totalitarismo soviético. A lo largo del siglo XX, Aron mantuvo un diálogo en solitario con esos personajes, similar al que inició con Marx durante su estancia en Alemania, alrededor de tres asuntos: la confrontación entre las teorías y las predicciones marxistas, por un lado, y la historia de las sociedades modernas durante el siglo XX, por el otro; la compatibilidad de la existencia histórica con la idea de un sentido de la historia, guiado este último por la Razón; por último, la inserción de la existencia individual en una sociedad dominada por los problemas técnicos de la producción de bienes. Veamos al detalle cada uno de esos puntos.

IV.3. ARON Y EL MARXISMO

Al analizar en *El opio de los intelectuales* “el estado actual de las ideologías llamadas de izquierda”, Aron se concentró muy particularmente en lo que denominó “la idolatría de la historia”, es decir, en el proceso intelectual por el que la historia se vuelve sagrada bajo el supuesto de que debe conducir necesariamente a la “redención de la humanidad”.³ Los análisis a este respecto son bien conocidos, al igual que la manera en que Aron describe en ellos el poder de seducción, propio de la ideología, que tiene el marxismo en tanto filosofía

² Raymond Aron, “Équivoque et inépuisable”, en *Les marxismes imaginaires*, París, Gallimard, 1970, pp. 355-377.

³ Raymond Aron, *L’opium des intellectuels*, París, Gallimard, 1968 [Calmann-Lévy, 1955], p. 160.

de la historia. Ahora bien, si esa doctrina dio origen a una “religión secular” en la que la historia es el “nuevo ídolo”, resulta necesario comprender según qué lógica los componentes de la filosofía marxista degeneraron en religión histórica. Aron desconstruyó la lógica de tal corrupción mediante un enfoque bastante sutil de las tesis marxistas; esfuerzo del que a menudo sólo se reproducen las expresiones más famosas (para empezar, la de “religión secular”), sin tomarse la molestia de conocer al detalle todas las etapas, lo que impide percatarse de su alcance más profundo, tanto filosófico como metodológico.

Para evitar esas simplificaciones y percibir qué tipo de crítica formuló Aron respecto de la filosofía marxista de la historia, conviene subrayar que, para aquél, lo característico del modelo marxista es haber hecho equivalentes inteligibilidad histórica e inteligibilidad absoluta, exigencia de sentido y exhibición de un sentido totalizador; en otras palabras, unidad histórica y unidad total del devenir. Que la referencia al marxismo sea inseparable de la ilusión de una equivalencia semejante puede constatarse con particular claridad en la siguiente cita de Merleau-Ponty que Aron reproduce en *El opio de los intelectuales*: “Una filosofía de la historia asume que la historia humana no es la suma simple de hechos yuxtapuestos –decisiones e iniciativas individuales, ideas, intereses, instituciones–, sino una totalidad en movimiento que, tanto en el instante como en la sucesión, se dirige hacia un estado privilegiado que da sentido al conjunto”.⁴

Esa definición de la filosofía de la historia ilustra muy bien los elementos que llevaron a Aron a considerar el marxismo como el lugar “natural” de una de las dos formas de la ilusión metafísica (cuando ésta se hace filosofía de la historia), a saber, una filosofía de la unidad total del devenir histórico. En efecto, en la frase de Merleau-Ponty, a partir de la exigencia (constitutiva de todo proyecto de conocimiento histórico) de superar el caos

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, París, Gallimard, 1947, pp. 165-168, cit. por Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, op. cit., p. 204.

del estado fáctico es que se opera el paso a la tesis esencialmente metafísica, imposible de verificar, según la cual la historia es una totalidad significativa que implica la unidad absoluta de lo diverso alrededor de un sentido.

Así, queda en evidencia el movimiento por el que se generó la ilusión. Según el dogmatismo de la unidad, para que la historia sea algo más que caos total (“la suma simple de hechos yuxtapuestos”), para que no se tenga que renunciar a la inteligencia cuando se está frente a la historia, es necesario extraer la significación del todo histórico. La convicción es tan fuerte que, en ese esquema, renunciar a producir un sentido total significa abandonar la razón histórica.⁵

Así, el proyecto mismo de encontrar la inteligibilidad de la historia, sin el que la idea de ciencia histórica deja de tener sentido, llega a su culminación mediante la manifestación de que la historia es obra de una racionalidad total. La ciencia histórica se convierte en ciencia de la historia, saber absoluto de la historia como totalidad unificada de un sentido. En adelante, todos los esfuerzos de Aron estarán encaminados a identificar la lógica del movimiento que va de una exigencia legítima a una afirmación ilusoria; en otras palabras, dado que el proceso va de la crítica de la ilusión al establecimiento de la verdad, la tarea es volver a mostrar, mediante la deconstrucción de la ilusión dogmática, la exigencia metodológicamente legítima de la que es una deformación.

En consecuencia, si se quiere entender la crítica aroniana y su alcance metodológico, es necesario mostrar de esa ilusión dogmática de la unidad lo siguiente: primero, que el marxismo es claramente su “lugar natural”; segundo, los mecanismos por los que se completa la transformación de una exigencia legítima en afirmación ilusoria. Sólo una exhibición semejante tanto del contenido como de los mecanismos de la ilusión

⁵ Aquí Aron cita de nueva cuenta a Merleau-Ponty: “El marxismo no es una filosofía de la historia; es la filosofía de la historia. Renunciar a él es decir adiós a la razón histórica”.

marxista permite percibir el grado en el que la crítica de Aron no es tanto una destrucción del marxismo como una restitución o reparación de aquello de lo que el marxismo es una aberrante deformación.

IV.3.1. El dogmatismo de la unidad total de sentido: el modelo marxista

En esta sección se identifican los elementos que hicieron del marxismo uno de los dos modelos antitéticos de las filosofías dogmáticas de la historia, según Aron. De sus análisis hay tres puntos que se repiten con insistencia: primero, la afirmación de la unidad total del devenir histórico coincide con la estructura escatológica del discurso marxista sobre la historia;⁶ segundo, la ilusión de la unidad es metafísica porque es inseparable de la manera en que Marx elaboró su “sistematización del pasado” a partir de principios filosóficos;⁷ tercero, el indicio más claro de la transformación de una exigencia en afirmación debe buscarse en cómo Marx hace de una necesidad racional (a sus ojos, la del comunismo), una necesidad real –Aron llamó a esto último la confusión de la “dialéctica racional” con la “dialéctica real”–.⁸ A partir de las indicaciones de Aron intentaremos mostrar que la clarificación de esas tres características del pensamiento marxista de la historia es suficiente para construir el modelo marxista; en un segundo momento, se analizará el trato que le da la reflexión crítica.

La escatología marxista

La estructura teleológica de la concepción marxista de la historia, que Aron destacaba a menudo, es bien conocida en sus rasgos más generales. Si el marxismo no redujo la historia a una sucesión caótica e incoherente de eventos fortuitos y contingentes fue, estimaba Aron, porque a Marx le pareció que (aquella) organizaba su inteligibilidad a partir de su propio fin, que era responsable de la realización de todo lo que el devenir

⁶ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, op. cit., p. 107.

⁷ *Ibid.*, p. 268.

⁸ Raymond Aron, *Polémiques*, París, Gallimard, 1955, p. 67.

trajera consigo. A partir de ese mismo fin, es posible actualizar el sentido de cada momento histórico al insertarlo en el conjunto global que constituye nuestra historia; además, dado que se trata de una “totalidad en movimiento”, al final se consigue comprender la ley de la sucesión de esos momentos, tanto pasada como futura. En una historia orientada teleológicamente, cada periodo tiene como única función preparar el siguiente; en consecuencia, el devenir está determinado de antemano por su fin. Una filosofía de la historia de ese tipo aspira a prever el futuro y a determinar el término de la aventura humana. Ese “estado privilegiado”, como lo llamó Merleau-Ponty, a la vez “objetivo final” y término de la “totalidad en movimiento”, proporciona el sentido del conjunto. La historia ya transcurrida tuvo por único objetivo conducirnos a ese estado privilegiado; el acceso al mismo señala el término necesario del devenir, así como la realización de la humanidad. En consecuencia, si se mira en retrospectiva, el estado final justifica y da una razón de ser al conjunto del pasado y a cada uno de sus momentos. La teleología del sentido es entonces aquello a partir de lo cual el curso de la historia aparece como sometido al principio de razón.

Vale la pena mencionar las razones por las que, según Aron, esa estructura es inseparable de una visión determinista de la historia. Si lo histórico tiene como razón de ser el advenimiento de una sociedad sin clases, quiere decir que hay una racionalidad en marcha en la historia y que lo real histórico es racional en sí. En otras palabras, los hombres podrían muy bien no saber la historia que hacen, pero eso no quita que la sociedad sin clases, en ocasiones incluso en contra de la voluntad de sus actores, es el fin al que tienden necesariamente sus acciones. Esa afirmación de la necesidad histórica implica claramente una estructura escatológica que hace de la espera de algo mejor la razón de ser del movimiento histórico. Con ese andamiaje, ya es posible identificar en la concepción marxista de la historia uno de los componentes de lo que Aron entiende por

“filosofía de la historia”, a saber, la voluntad de producir una interpretación del conjunto del pasado humano. La aspiración a dar cuenta de lo que ya sucedió se expresa manifiestamente al postular el fin como razón de ser de todo el proceso histórico.

Si bien podemos describir la concepción marxista de la historia como una teleología del sentido, resulta insuficiente para hacer de ella el modelo de una de las dos figuras dominantes de las “filosofías de la historia”. Para que la constitución del marxismo en un modelo semejante sea legítima, resulta necesario mostrar que esa interpretación del conjunto del pasado del hombre se efectuó a partir de principios propiamente filosóficos que orientan y hacen posible –de manera ilusoria– la sistematización del pasado.

IV.3.2. Los principios filosóficos de la sistematización marxista del pasado

Si “las filosofías de la historia de tipo marxista ordenan el caos de los acontecimientos relacionándolos a algunos principios sencillos de explicación”,⁹ es imprescindible extraer esos principios, en apariencia factores de inteligibilidad, fuentes de sentido, condiciones de la unificación de la materia histórica y de la puesta en perspectiva del conjunto del pasado humano.¹⁰ Sobre el particular, de los análisis aronianos se desprenden tres principios de sistematización: una cierta concepción del hombre, la valoración de la unidad, tanto de lo universal como de lo particular, y la teoría de la alienación.

La antropología de Marx

Aron indica que la filosofía de la historia “se desprende de la ciencia en la medida en que interpreta la historia global, es decir, da una respuesta, explícita o no, a la interrogante que el hombre se plantea a sí mismo al cuestionar su pasado. La experiencia histórica no da esa

⁹ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, op. cit., p. 268.

¹⁰ Sobre la definición de perspectiva, cf. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*, nueva edición revisada y anotada por Sylvie Mesure, París, Gallimard, 1986 [1938], p. 387: “De acuerdo a nuestros análisis previos, en el marxismo se puede distinguir entre *teoría* y *perspectiva*. Llamamos teoría a la afirmación doble relativa a la eficacia de la economía entre los factores materiales, así como a la relación entre materia social e idea. Por perspectiva entendemos la orientación de todo el pasado humano hacia el conflicto de clases actual, hacia el triunfo del proletariado y el advenimiento del comunismo”.

respuesta, sino que la experiencia que adquirimos de nuestro pasado está ordenada por una respuesta implícita que llevamos en nosotros antes de interrogar a los que han vivido en el pasado”.¹¹ En otras palabras, “[e]l sentido de la historia total está unido al sentido que se da a la existencia humana y a la sucesión de las formas que toma a través del tiempo”.¹² Si, en consecuencia, una antropología filosófica preside las reconstrucciones metafísicas del sentido de la historia, ¿qué sucede en el caso del marxismo?

Aron encuentra esa concepción del hombre, a partir de la cual el conjunto del pasado adquiere sentido, en los escritos del joven Marx, heredero de Hegel.¹³ En efecto, es en el sistema hegeliano que el autor de *El Capital* identifica varias tesis sobre la esencia del hombre cuya transposición le va a permitir una sistematización del pasado: el trabajo es la esencia de la humanidad; la lucha contra la naturaleza, por la que el hombre llega a controlar las fuerzas naturales y a crear su medio, lo constituye como individuo, entre otras.¹⁴

Es así como, a partir de una idea filosófica –el trabajo como esencia del hombre– el marxismo interroga al conjunto del pasado humano y descubre su sentido.¹⁵ El estado de la tecnología, las interacciones entre las fuerzas productivas, las relaciones de producción y la lucha de clases permiten periodizar la historia. En efecto, al tomarlos como referencia, es posible constituir unidades históricas;¹⁶ además, será posible situar los momentos individuales en un proceso global y articular unos con otros, de tal suerte que uno sea la negación del otro y que el conjunto progrese según un movimiento dialéctico. Tal es el

¹¹ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, París, Plon, 1960, p. 109.

¹² *Idem.*

¹³ Raymond Aron, *Les marxismes imaginaires*, *op. cit.*, p. 90.

¹⁴ Para una explicación muy clara de este punto, véase Raymond Aron, “Millénarisme et sagesse”, en *Polémiques*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁵ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 309.

¹⁶ La constitución de unidades históricas consiste en “la especificación de las fases históricas en relación a una variable: la dependencia de los hombres en el trabajo”. (Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 105.)

sentido del “esquema histórico” de Marx,¹⁷ que establece la sucesión que va de la esclavitud a la servidumbre, y de ésta a la condición asalariada, para terminar en el socialismo. Cada régimen estará definido por un principio único; por ejemplo, se opondrá *el* principio del feudalismo con *el* principio del capitalismo. Es así que, mediante una progresión dialéctica, por vía de las luchas y las contradicciones, se alcanza el socialismo, estado final o “estado privilegiado” que indicará el final de la historia o, según los términos de Marx, el fin de la prehistoria y el inicio de la historia propiamente humana.

Ya se ha dicho que el esquema implica claramente una visión determinista de la historia. El marxismo imagina una necesidad histórica que conduce irremediabilmente a la sociedad sin clases; afirma que “un determinismo domina el desarrollo del drama”,¹⁸ que una razón opera en la historia¹⁹ y que utiliza a esta última para realizar la esencia de la humanidad. De ahí que vuelva a aparecer la teleología del sentido, con la precisión de que *el telos* contiene la realización plena y entera de esa idea del hombre que guía toda la sistematización del pasado. Ahora bien, el marxismo puede definir esa condición final – cuya venida puede anunciarse con toda seguridad, ya que un determinismo total implica una capacidad de previsión completa– con mucha mayor seguridad que los demás; tanto más cuanto que el determinismo es inseparable de los otros dos principios filosóficos que, además de la concepción del hombre ya expuesta, orientan la reflexión de Marx.

La valorización de la unidad tanto de lo universal como de lo particular

Hegel se percató de una dualidad entre el individuo de la sociedad civil, encerrado en la particularidad de sus necesidades, y el ciudadano, el hombre como miembro de una comunidad política que participa de la universalidad del Estado. La teoría hegeliana del Estado hizo de la reconciliación de ese universal con ese particular la base de un Estado

¹⁷ Sobre este término, véase Raymond Aron, “Histoire et politique”, en *Polémiques*, *op. cit.*, p. 170.

¹⁸ Raymond Aron, *L’opium des intellectuels*, *op. cit.*, p. 157.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 192-193.

completo y conforme a su concepto. Así, toda la filosofía política de Hegel parece conducida por la valoración de la unidad, la cual, se afirma, se realiza mediante el Estado moderno entre lo universal y lo particular.

Ahora bien, según Marx, era preciso llevar a cabo esa reconciliación que la filosofía sólo postulaba. En efecto, el hombre que trabaja está hundido en su particularidad –la de las necesidades, la de su propia condición–, ligado a otro hombre concreto al que le vende su fuerza de trabajo, por lo que no participa en modo alguno de la universalidad del Estado; así, la esfera del Estado permanece escindida de la civil, en la que reina la explotación.

Más allá de la crítica a la concepción hegeliana del Estado, es claro que Marx conservó el mismo determinante con el que Hegel había definido el Estado completo, a saber, la reconciliación entre lo universal y lo particular. Por el valor que le da a esa unidad es que el marxismo puede decirnos qué pasará con ese “estado privilegiado” hacia el cual la historia humana se encamina necesariamente: el fin de la historia coincidirá con el momento en que se produzca de hecho la reconciliación entre lo universal y lo particular.

El análisis marxista de la alienación determina el contenido de ese “estado privilegiado”. Marx denuncia la desposesión del hombre, separado de sí mismo y de sus obras, como la característica de la sociedad de su tiempo. En una glosa del pensamiento de Marx, Aron dice: “Enajenado el obrero que ve cómo otros se apropian de su trabajo; enajenado incluso el empresario cuyos productos, una vez en el mercado, son arrastrados por el movimiento anónimo de las fuerzas económicas, ajeno a cualquier control”.²⁰ En consecuencia, será necesario pensar el estadio final de la historia también como el momento para subsanar las alienaciones y para que llegue el hombre total.

²⁰ Raymond Aron, *Les marxismes imaginaires*, op. cit., p. 52.

Vemos con claridad que en el razonamiento anterior seguimos ante un supuesto filosófico, el que guía a Marx en su determinación del fin verdadero de la historia y de su sentido. Dado que en el presente reina la alienación (como estar-fuera-de-sí-mismo) y priva un proceso que nadie controla, aquél debe quedar en segundo plano para que ocurra lo que tenga que pasar y se llegue a lo que Marx llama el “reino de la libertad”. Así, el último principio filosófico que determina entonces *a priori* el contenido de lo que se considerará como el fin de la historia es una cierta idea de la libertad o, mejor dicho, un factor de inteligibilidad que corresponde más a una metafísica que a un análisis de la materia histórica misma.

La lectura de Aron de los trabajos de Marx subraya con toda claridad el punto: en la tradición marxista, el contenido de ese “fin” a partir del cual la historia adquiere “sentido” es inseparable de un conjunto de enunciados filosóficos. Comprobación fehaciente de que el marxismo es, sin duda, prototípico del proyecto mismo que define toda filosofía de la historia: conocer la verdad del pasado extrayéndola de una filosofía. No obstante, para terminar de construir el modelo marxista tal como Aron lo caracterizó – metafísica de la historia– falta identificar y analizar la característica más peculiar de la ilusión metafísica en el ámbito de la historia, a saber, la confusión entre la necesidad racional de ese fin y la necesidad real.

La confusión es importante, ya que deducir una necesidad real a partir de una necesidad racional está ligado claramente con el argumento ontológico, es decir, con uno de los mecanismos constitutivos de la ilusión trascendente en el horizonte del kantismo. Arrojar luz sobre ese mecanismo esencialmente metafísico constituye un momento capital en la deconstrucción del dogmatismo de la unidad, además de que fortalece el carácter crítico de la reflexión aroniana sobre las filosofías de la historia.

IV.3.3. La confusión entre la dialéctica racional y la dialéctica real

Volvamos un instante a esa noción, capital en la concepción marxista, de un sentido total y sintetizador de la historia. Por supuesto, la idea de “sentido de la historia” debe entenderse en su doble acepción:²¹ por un lado, como *telos*, dirección del devenir –la sucesión de regímenes sociales conduce necesariamente hacia la sociedad sin clases, término último de la evolución, fin de la aventura humana tal como se ha desarrollado hasta el presente–; por el otro, como *significado*, ya que si el “estado privilegiado” da el sentido del conjunto es porque lleva a cabo nuestro ideal, porque realiza la vocación humana.²²

Por su parte, el fin de la historia se entiende como: a) el término necesario del devenir; b) la realización de la vocación del hombre y, en consecuencia; c) la transfiguración de la historia humana (en ese punto termina la “prehistoria de la humanidad”). Cuando se alcanza ese fin, acontece “un cambio fundamental en las bases de la vida en común”,²³ con lo que el problema de la coexistencia entre los seres humanos se resuelve con el advenimiento del tiempo de la reconciliación, por medio de la superación de las contradicciones inherentes a todo sistema de explotación.

Aron criticó muchas veces la idea de un fin de la historia. Al postularla, el marxismo pretende erróneamente hacer coincidir el término necesario de la evolución real con el contenido de la vocación o del destino ideal de la humanidad. Por consiguiente, es la historia, “último ídolo de nuestro siglo sin fe”, la que realiza aquello que la filosofía establece como la exigencia de la razón, a saber, la reconciliación entre lo universal y lo particular, entre el hombre y sus semejantes, y consigo mismo.²⁴

²¹ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, *op. cit.*, p. 228.

²² Sobre este punto, Aron vuelve a citar a Merleau-Ponty cuando este último explica que el marxismo, mediante su reflexión sobre el fin de la historia “es el enunciado simple de las condiciones sin las que no habría humanidad, entendida como la relación recíproca entre los hombres”. (*Ibid.*, p. 169.)

²³ *Ibid.*, p. 219.

²⁴ Raymond Aron, “Superstition de l'histoire”, en *Polémiques*, *op. cit.*, p. 167. Sobre la crítica de la idea del “fin de la historia”, véase Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, *op. cit.*, pp. 194-227; Raymond Aron,

Así, la revolución “tiene una significación filosófica, pues es la realización de la filosofía y revela el misterio de la historia”.²⁵ En efecto, será mediante una revolución final²⁶ que pasaremos del reino de la necesidad al de la libertad, es decir, a la entera realización de la humanidad del hombre. Sobre este punto, Aron volvió a encontrar en Merleau-Ponty una ilustración perfecta de ese modo de pensar: “La historia tiene sentido sólo cuando hay una suerte de lógica de la coexistencia humana que no cancela aventura alguna, pero que, a partir de algo como una selección natural, al menos elimina aquellas aventuras que son una distracción en relación a las exigencias permanentes de los hombres”.²⁷ Aron se pregunta con qué derecho podría proclamarse la realización necesaria de un suceso.²⁸

Con esas críticas en mente, Aron concentró su esfuerzo en evidenciar el carácter ilegítimo de querer identificar la necesidad racional del comunismo (supuestamente conforme a la exigencia de la razón) con el determinismo, entendido como la necesidad inscrita en lo real. A este respecto, nos dice Aron: “Que el advenimiento del comunismo sea necesario para llevar a cabo la idea verdadera sobre el hombre y la historia, no implica que esa venida sea indispensable en un sentido determinista”.²⁹ Aron subrayó constantemente la distancia entre lo que llamaba la “dialéctica racional” y la “dialéctica

Dimensions de la conscience historique, op. cit., pp. 39-58; Raymond Aron, *Polémiques, op. cit.*, pp. 180-183.

²⁵ Raymond Aron, *Les marxismes imaginaires, op. cit.*, p. 49.

²⁶ Esta última llegará irremediamente; es por eso que puede decirse que la historia (la razón histórica) conducirá a la sociedad sin clases por intermedio de la lucha de clases (revolución), estructura hegeliana en toda la línea del mismo tipo que la teoría de la astucia de la razón.

²⁷ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels, op. cit.*, p. 228. Aquí también apreciamos la presencia obvia de la estructura del tipo “astucia de la razón”.

²⁸ En el mismo sentido consúltese la objeción de François Bourricaud, *Le bricolage idéologique*, París, Presses Universitaires de France, 1980, p. 195: “Podemos hacer valer frente a Merleau-Ponty el argumento de que el ‘dilema’ según el cual la historia humana o no tiene sentido alguno o es ‘en el instante y en la sucesión una totalidad en movimiento hacia un estado privilegiado que le da sentido al conjunto’ no se sostiene, literalmente. ¿En qué descansa una propuesta tan arbitraria, que a falta de sentido atribuido a ese movimiento histórico (en la historia) por el ‘humanismo proletario’, no deja lugar más que para una simple suma de hechos yuxtapuestos?”.

²⁹ Raymond Aron, *Les marxismes imaginaires, op. cit.*, p. 53.

real”, es decir, el determinismo.³⁰ El error del marxismo fue creer en la posibilidad de deducir la *realidad* del devenir a partir de la *idea* de un devenir y de lo que éste debería ser para satisfacer la exigencia de una realización plena y entera de la esencia del hombre. El marxismo cometió el gran y fatídico error, como lo demostró la historia del siglo XX, de confundir los deseos propios con la realidad.

En resumen, una filosofía de la historia semejante a la descrita líneas arriba se verá a sí misma no como una concepción más entre muchas otras (lo que significaría el reconocimiento de *posibilidades* en la historia misma), sino como elemento que se confunde con *la* filosofía de la historia. Así, dentro de la ilusión, la coherencia del dogmatismo de la unidad es perfecta; de ahí su atractivo, su capacidad de seducción, sin olvidar que se ve a sí misma muy alejada del error por la persistencia de sus efectos.

IV.4. PARA UNA FILOSOFÍA CRÍTICA DE LA UNIDAD HISTÓRICA: MODELO MARXISTA Y REFLEXIÓN CRÍTICA

La reflexión crítica que Aron ejerció a lo largo de numerosos textos sobre el dogmatismo de la unidad total adoptaba un procedimiento análogo al que empleara Kant en la *Crítica de la razón pura*: si el último intentó separar las pretensiones ilegítimas de las legítimas en la razón pura, el primero buscó extraer las ambiciones legítimas de la razón histórica, esto es, distinguir en las filosofías de la historia lo que debe conservarse de aquello que debe denunciarse. En ese sentido, la crítica no será sólo crítica, de la misma forma en que tampoco lo era la crítica kantiana de la metafísica, ya que consistía en despojar a las ideas de su pretensión de poseer un valor constitutivo para devolverles su legítimo uso regulador. El proyecto, explícito en Aron,³¹ de elaborar una reflexión crítica semejante

³⁰ Raymond Aron, “Millénarisme ou sagesse”, en *Polémiques, op. cit.*, p. 67.

³¹ “La *Crítica de la razón pura* prohíbe la esperanza de llegar a la verdad del mundo inteligible. Así, la filosofía crítica de la historia renuncia a alcanzar el sentido último de la evolución. El análisis del conocimiento histórico es a la filosofía de la historia lo que la crítica kantiana es a la metafísica dogmática”.

sobre las filosofías de la historia, análoga a la crítica kantiana de las ilusiones metafísicas, impone la tarea de retomar una a una las características de las filosofías de la unidad –de las que el marxismo es el ejemplo por excelencia– para someter las pretensiones a juicio y análisis. Así, veremos cómo la reflexión aroniana extrae una dimensión de legitimidad del dogmatismo de la unidad total; en otras palabras, atestiguaremos cómo mediante la deconstrucción del dogmatismo de la unidad se construye una filosofía crítica de la unidad.

La determinación de la ilusión

Es pertinente preguntarse si en el proceso que conduce al dogmatismo de la unidad, son condenables en sí mismas la exigencia de sentido y la búsqueda de la significación del devenir histórico. La respuesta de Aron es negativa: como lo real “no se presenta de manera inmediata a la intuición ingenua, se vuelve objeto de una determinación filosófica”;³² además, con toda seguridad “quien no busque sentido a la existencia no lo encontrará en la diversidad de sociedades y de creencias”. Debe uno reconocer que, bajo esa relación, “el historiador se acerca al filósofo; ambos se preguntan por el futuro y el destino del hombre”.³³ Sería muy difícil reconocer con mayor claridad la legitimidad y la necesidad de la exigencia de sentido presente en toda filosofía de la historia.³⁴ Por otro lado, la separación crítica entre ciencia y filosofía de la historia no debe excluir la consideración de un cierto grado de interdependencia.³⁵

De la misma manera en que no puede considerarse como ilegítima la exigencia de sentido en sí misma, a juicio de Aron sucede lo mismo con la consideración del pasado a

(Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire: essai sur une théorie allemande de l'histoire*, París, Vrin, 1969 [1938], p. 15.)

³² Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 391.

³³ *Ibid.*, p. 491 (posfacio a un coloquio).

³⁴ Cf. Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 118: “El éxito de la filosofía de la historia, a pesar de los progresos de la ciencia histórica, se explica fácilmente por el rechazo a ignorar el sentido –dirección y significación– de un devenir que llega hasta la substancia misma de la humanidad. El hombre se apasiona por conocer su pasado; los resultados parciales de la ciencia no lo satisfacen, ya que la sucesión de sociedades interesa a su alma misma”.

³⁵ Todo el problema consiste evidentemente en determinar en qué medida la ciencia histórica puede conservarse como ciencia al establecer una relación de interdependencia con la filosofía de la historia.

partir de una tesis filosófica –en particular, de una cierta idea del hombre. En efecto, si se reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de la noción de “sentido de la historia”, puede percibirse que la misma implica una cierta idea del hombre. Aron subraya que el sentido de la historia está “vinculado al sentido que le otorgamos a la existencia humana”; de hecho, a menos que se conciba dogmáticamente (ingenuamente) que el sentido existe, por decirlo así, “ya todo hecho” en la historia, es necesario convenir que la exigencia subjetiva (y por ese carácter, legítima) de encontrar un sentido a la historia es, en tanto exigencia del sujeto, inseparable del punto de vista de ese mismo sujeto sobre el hecho histórico, perspectiva sólo a partir de la cual el pasado puede colocarse en perspectiva en relación al presente y adquirir un sentido. Si bien se regresará al tema de la perspectiva más adelante, queda claro desde este punto que no es posible conferirle un estatus de no dogmático (crítico) a la noción de sentido de la historia, a condición de que no se conciba al sentido como el producto del encuentro entre el hecho y el punto de vista del sujeto que conoce. Negar esa puesta en perspectiva a partir del punto de vista del sujeto que conoce (en otras palabras, negar la “revolución copernicana del conocimiento histórico”) equivaldría a caer de nuevo en un dogmatismo de la significación del devenir en sí, o bien, a renunciar a la posibilidad de encontrar un sentido “en la diversidad de sociedades y de creencias”, lo que nos parece imposible y no deseable. Ahora bien, si se admite que la puesta en perspectiva requiere un punto de vista, cómo no conceder que en esas condiciones, y dado que se trata de colocar en perspectiva el devenir de la humanidad, ese punto de vista se defina esencialmente por un cierto número de tesis sobre la humanidad del hombre. Además, dado que esas tesis orientan el trabajo científico, ¿cómo no conceder que les es imposible tener el estatus de aquello que hacen posible, y que por lo tanto son necesariamente no científicas, esto es, son tesis filosóficas? En ese sentido, la puesta en perspectiva del pasado a partir de tesis filosóficas resulta no solamente legítima, sino que

incluso es necesario reconocerla como necesaria: “para que el devenir tenga un sentido, basta con que la Humanidad tenga una vocación y que las sociedades, lejos de sucederse sin ninguna relación una con otra, parezcan las etapas necesarias de una búsqueda”.³⁶ La precisión de la escritura de Aron es importante en este punto: para el posible surgimiento de un sentido, es condición necesaria y suficiente que las etapas del devenir *parezcan* susceptibles de ser puestas en perspectiva a partir, por ejemplo, de una cierta idea del hombre de las que esas etapas serían *como* la progresiva realización. Esta indicación según la cual la orientación a partir de tesis filosóficas debe efectuarse en la dimensión del “como sí” está destinada de manera muy manifiesta a advertir que, legítima en sí misma, la puesta en perspectiva del pasado a partir de una tesis filosófica puede hacer bascular el trabajo científico en la ilusión metafísica si se efectúa en ciertas condiciones o bajo cierto modo. En resumen, los efectos de ese proceso legítimo pueden pervertirse si la referencia a tales tesis filosóficas interviene ahí donde reina esa tercera pretensión constitutiva de toda filosofía de la historia –en especial del modelo marxista–, a saber, la voluntad de deducir el devenir real a partir de un devenir esencial.

Aron calificó de ilegítima en sí misma esa voluntad de deducir el devenir real a partir del devenir esencial. Porque, si es solamente a partir de una cierta idea del hombre que podemos encontrar (legítimamente) un sentido a lo histórico, esto último en la medida en que la historia misma “no muestra unidad alguna empíricamente observable, ni real ni significativa”,³⁷ y una vez constituida la manera en que se determinará el devenir esencial –es decir, una vez extraída la lógica de esa idea–, no se desprende que esté permitido deducir de ahí el devenir real. En ese proceso hay un salto que Aron denuncia y que es

³⁶ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, *op. cit.*, p. 227.

³⁷ *Ibid.*, p. 211. Es preciso anotar que si la historia no presenta ni unidad real (inscrita en el en sí) ni significativa, el historiador, que no debe y no puede permanecer frente a una realidad incoherente, debe intentar producir la inteligibilidad de la misma. Ya hemos visto cómo esta búsqueda del sentido se funda en una cierta representación filosófica del hombre –Aron dirá “de la existencia”–. La interdependencia entre filosofía e historia manifiesta una vez más su necesidad.

constitutivo de toda filosofía de la historia no crítica: querer pasar de la determinación de una esencia a la existencia de su contenido. Frente a lo que hemos referido como el argumento ontológico generalizado,³⁸ inscrito en el corazón de toda filosofía de la historia, y dado que nos ubicamos en la dimensión ilegítima de las metafísicas de la historia, resulta indispensable percibir lo que en el modelo marxista vuelve posible esa afirmación ilegítima de la coincidencia necesaria entre una dialéctica racional y una real. En ello se juega la posibilidad de distinguir un dogmatismo de la unidad, para el que es posible extraer de la historia una unidad tanto real como significativa,³⁹ y por otro lado una filosofía crítica de la unidad, que no pretenderá en lo absoluto descifrar un sentido inscrito en lo real, sino que buscará conferirle a la unidad –y por lo tanto al sentido– un estatus completamente distinto.

La demostración de la ilusión

Al seguir los pasos de los análisis aronianos, es momento de preguntarse qué sería necesario para que el marxismo pudiera pretender deducir un devenir real a partir de uno esencial y presentarse así como *la* filosofía de la historia o, mejor aún, como la ciencia de la historia. Si esos requisitos, así como intenta mostrarlos Aron, no pueden ser asumidos por pensamiento razonable alguno (es decir, consciente de sus límites) entonces podrá considerarse *ipso facto* como completa la demostración de la ilegitimidad constitutiva del modelo marxista –pasar de una dialéctica esencial a una real–. Ahora bien, dos condiciones parecen necesarias para legitimar la pretensión del marxismo de ser una ciencia de la historia y, por consiguiente, presumirse como *la* filosofía de la historia.

En primer lugar, para que el marxismo sea una ciencia sería necesario suponer que lo real obedece a un determinismo estricto, que el conjunto del devenir histórico está

³⁸ Generalizado ya que se aplica a la totalidad de lo real histórico y no solamente a una realidad suprema.

³⁹ Esta es claramente la razón por la que el marxismo cree poder definirse como ciencia de la historia: dado que está inscrito en lo real, el sentido espera ser descifrado.

sometido a leyes de tal modo que la (supuesta) necesidad racional del comunismo coincida con su necesidad real.⁴⁰ Es justamente una suposición análoga la que hace el marxismo al situar en la economía el factor determinante de los fenómenos históricos, instancia o causa última de todas las actividades humanas y motor primero de la evolución. Al resumir el punto de vista de Marx sobre el tema, nos dice: “Desde el punto de vista de la estática, la economía sería la infraestructura; diacrónicamente, la economía determinaría en el fondo el orden futuro”.⁴¹ En consecuencia, el paso de la esclavitud al régimen de servidumbre y de éste al de asalariado puede considerarse necesario, ya que en términos de causalidad es explicable –o al menos se supone que lo es– desde las exigencias de la economía. De igual manera, el advenimiento de la sociedad sin clases aparece como necesario ya que, por una parte, se supone que esta sociedad funciona conforme a las exigencias de la razón y, por otra, porque resulta (o al menos ésa es la pretensión) de una necesidad causal (resolver las contradicciones inherentes al modo de producción capitalista). Así, sólo si se admite que tal necesidad causal está en marcha en la historia; en otras palabras, si es válida o admisible la afirmación de un determinismo semejante es que resulta factible la coincidencia entre dialéctica racional y dialéctica real; con ello, puede fundarse la coherencia del marxismo.

Ahora bien, según Aron, el pensamiento causal no provee los principios necesarios para una sistematización: “La economía no es ni causa primera ni causa en última instancia de los fenómenos históricos”;⁴² en un sentido más general, “no hay primer motor del movimiento histórico total”,⁴³ visto que “respecto al pensamiento causal, no hay término universalmente privilegiado”,⁴⁴ por lo que la designación de cualquier “última instancia”

⁴⁰ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 384.

⁴¹ *Ibid.*, p. 309.

⁴² *Ibid.*, p. 387.

⁴³ *Ibid.*, p. 316.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 388.

no podría ser resultado del simple funcionamiento del pensamiento causal que define el modo de proceder científico. De toda evidencia, para comprender la argumentación resta indicar por qué la idea misma de “última instancia” o de “causa primera” no puede provenir del propio pensamiento causal. En los textos de Aron dedicados al tema se pueden identificar dos razones: la primera, una razón de hecho: “No conseguimos determinar una infraestructura” que todo lo explique, en especial porque la “comparación entre sociedades no pone al día una estructura única”;⁴⁵ la segunda, una razón de derecho que como tal es mucho más decisiva: “El problema es saber por qué y cómo tal o cual antecedente puede ser llamado causa *verdadera* o causa última [...] Es inconcebible que podamos afirmar, de antemano y de manera general, qué antecedente es causa determinante. ¿Con qué derecho nos detenemos en la regresión?”.⁴⁶

Dicho de otra manera: la exigencia constitutiva del modo de proceder científico en tanto pensamiento causal consiste en siempre buscar, más allá del hecho, su causa; en consecuencia, tal procedimiento nunca podría considerar en derecho a cualquier dimensión de lo real más que como un “efecto” al que se le debe aplicar de nueva cuenta el principio de causalidad. Asignar alguna dimensión del tipo “causa primera” o “última” de lo real no puede proceder más que de una decisión externa al proceso mismo de la marcha de la ciencia –y es en ese sentido que podemos entender por qué Aron pudo excluir *a priori* la idea que el pensamiento causal podía proveer los principios de una sistematización cualquiera del pasado. Por eso mismo también es que pudo escribir lo siguiente: “De hecho, la sistematización marxista fue antropológica y no causal; en el centro yace una cierta idea del hombre, y no la eficacia de una cierta causa”.⁴⁷

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 387-388.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 308.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 312.

Difícil de rebatir, el argumento sitúa la concepción marxista de la historia no en el rango de una ciencia, sino en el de una filosofía del devenir humano que organiza la sistematización del pasado a partir de una tesis metafísica del hombre. Dicho lo cual, como ya se ha visto, el marxismo no aceptaría verse reducido a la categoría de filosofía de la historia, una entre muchas otras posibles (es decir, otras sistematizaciones del pasado a partir de una diversidad de principios ideológicos); sus herederos no dudaron a presentarla en efecto como *la* filosofía de la historia.

Retomando la cuestión inicial de esta sección, el segundo requisito para que el marxismo constituya *la* filosofía de la historia, es necesario que aquello que le sirve de principio filosófico de sistematización sea reconocido como una verdad incontestable además de que, por tratarse de una definición del hombre, como la única tesis posible sobre la humanidad del hombre; en resumen, sería necesario que la definición del hombre por el trabajo agotara la noción de humanidad. No obstante, nada menos evidente que eso, tal como lo señala Aron al notar que interpretar la multiplicidad de las actividades humanas a partir de un hecho calificado como dominante (el trabajo como producción de los medios de existencia) es “reducir el mundo humano a una sola dimensión” y, por lo tanto, desconocer “la diversidad de papeles que desempeñan los individuos en una sociedad compleja, así como el cruce de los sistemas en los que se insertan las actividades”.⁴⁸ Dicho de otra manera, si es legítimo poner en perspectiva el conjunto del devenir a partir de una cierta idea del hombre (de la existencia), esa definición no debe ser muy restrictiva, para que el conjunto de la humanidad pueda, en derecho, reconocerse.

En efecto, es cierto que para que podamos encontrarle un sentido a la historia, es necesario que esta última sea la de *una* humanidad,⁴⁹ por lo que es indispensable ordenar la

⁴⁸ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, *op. cit.*, p. 203.

⁴⁹ De lo contrario, nos encontraríamos frente a una pluralidad incoherente de momentos históricos, ante historias, como las de las sucesivas humanidades.

sucesión de momentos históricos en relación a una idea del hombre. Si esta última debe servir para darle dirección a la sucesión de una diversidad tan grande de costumbres, instituciones y civilizaciones, al mismo tiempo no debe desconocer esa diversidad y debe aspirar a la universalidad. Claramente, el problema es entonces el siguiente: “la existencia de la persona humana, la coexistencia, ¿muestran una unidad que funde la totalidad tanto en el instante como en la sucesión?”.⁵⁰ A esta pregunta, de cuya respuesta depende la posibilidad de existencia de cualquier filosofía de la unidad histórica (dogmática o crítica), Aron la contesta en sentido positivo –nada sorprendente en realidad, ya que ante la ausencia de una unidad semejante, la idea misma de conocimiento histórico pierde todo sentido; empero, la unidad requerida y postulada, la unidad de derecho, es descrita como puramente formal–.⁵¹ En efecto, Aron precisó que “esa unidad no podría suprimir por sí sola la pluralidad de las obras y de las significaciones”; unidad postulada de la forma del espíritu humano, identidad formal de la razón, “comparable a la unidad que el problema de la salvación le da a la existencia del creyente; esa unidad atañe a los valores, no a los hechos”.⁵²

Ahora bien, en relación a este postulado legítimo de una unidad formal de la humanidad, ¿dónde situar las afirmaciones por las que el marxismo define al hombre mediante el trabajo y considera la actividad económica como la marca esencial de lo humano? Con esas ideas no sólo se reduce “el mundo humano a una sola dimensión”,⁵³ lo que a su vez prohíbe cualquier otra interpretación posible de su devenir, sino que también lleva a desconocer “la pluralidad de las significaciones”;⁵⁴ hecho paradójico si al mismo

⁵⁰ Totalidad=totalidad histórica. Véase Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 456.

⁵¹ En tanto tal, le hace derecho a la diversidad. Cf. *Ibid.*, p. 400: “Nos hemos limitado a sugerir la identidad formal de la razón [...] proposiciones que conservan la unidad y la realidad de la historia a la vez”.

⁵² *Ibid.*, p. 456.

⁵³ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, op. cit., p. 203.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 202.

tiempo se pretende encontrar en lo real una unidad humana de hecho, más allá de la diversidad de los hombres en el tiempo y el espacio. Prueba de ello es que, para Marx, todas las sociedades deben pasar por las mismas fases del esquema histórico, etapas siempre necesarias como los periodos a través de los cuales los hombres, al alcanzar invariablemente las mismas formas de producción, realizan su esencia. En ese caso, pareciera que todos los hombres recorren inevitablemente el mismo camino, lo que llevaría a considerarlos, parafraseando a Pascal, como un solo hombre que camina de la infancia a la muerte. Salta a la vista que una interpretación semejante, reductora y dogmática, no puede aspirar en serio a una verdad absoluta, dado que, al negar de manera dogmática la pluralidad humana, nunca dejará de ser discutible en nombre de esa misma diversidad a la que le negaba el derecho de existir.

Podemos preguntarnos por igual si la definición del fin de la historia en términos de actividad económica (apropiación colectiva de los medios de producción, sociedad sin clases, y por lo tanto sin explotación económica ni alienación del trabajo) agota la vocación, o si se prefiere otra expresión, el destino del hombre. Si, por un lado, el marxismo afirma que “la humanidad alcanzará el dominio de sí misma y de la naturaleza, siempre que una revolución haya dado el poder a la clase obrera organizada”,⁵⁵ por el otro no es seguro que, digamos, el fin de la explotación capitalista coincida con el término de toda forma de explotación, o que el odio entre los grupos étnicos no vaya a suceder a la abolición de clases, o la dominación a la explotación, todos ellos fenómenos cuya supervivencia prohibiría de forma tajante considerar como realizada la vocación humana. De hecho, el error del marxismo a este respecto fue considerar que se puede alcanzar el fin de la historia por una transformación cualquiera de la organización económica de las sociedades, por una simple mutación del régimen de propiedad de los medios de

⁵⁵ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, op. cit., p. 36.

producción. Según la vulgata marxista, el “estado privilegiado” que señalaría el fin de la prehistoria sería el momento en el que la humanidad realizaría su esencia, el tiempo en el que el hombre se reconciliaría consigo mismo y con la naturaleza; el tiempo, entonces, de las contradicciones resueltas y, por ese hecho, la época en la que todos los conflictos, en última instancia económicos, encontrarían su solución con la llegada de una nueva forma de régimen de propiedad (y su respectivo nuevo orden político).

Ahora bien, se supone que el advenimiento de ese régimen por el que la humanidad realizaría su vocación coincide con la toma del poder por parte del proletariado, el cual aboliría con ello la razón de su desdicha, a saber, la propiedad privada de los medios de producción; coincidencia cuyo fundamento rebate Aron: si, para que la historia tenga un sentido, es legítimo suponer que la humanidad tiene una vocación, es ilegítimo por el contrario afirmar que la llegada al poder del proletariado significará la realización de esa vocación. Según dice Aron, “la condición proletaria, tal como Marx la había descrito, era una desdicha, no una vocación”;⁵⁶ en otros términos, la causa del proletariado no coincide *necesariamente* con la de la humanidad –algo que no sólo la historia ha demostrado trágicamente al manifestar que la abolición de la explotación de la que el proletariado es víctima no acaba por ello con la diversidad de los problemas a los que se enfrenta la humanidad, sino que, además, es algo que podríamos haber presentado *a priori* al percibir que la identificación de la emancipación del proletariado (la abolición de la explotación) y la realización de la humanidad supondrían la previa reducción de la actividad humana en el trabajo.

En ese sentido, podemos admitir sin problema que, como lo señala Aron, la emancipación del proletariado es un objetivo cercano, un objetivo de la humanidad, mas no así su meta última –la confusión en el marxismo entre el objetivo próximo y el objetivo

⁵⁶ Raymond Aron, “Millénarisme et sagesse”, en *Polémiques, op. cit.*, p. 71.

final procede de la determinación restrictiva de la actividad humana sólo mediante la producción de los medios de existencia—. En consecuencia, la pretensión marxista de ser *la* filosofía de la historia se derrumba, ya que la idea del hombre a partir de la cual opera su sistematización del pasado tiene un contenido determinado, demasiado determinado para no verse cuestionado en nombre de otras representaciones posibles de la humanidad – concepciones a partir de las cuales se podrían realizar otras sistematizaciones del pasado que llevarían a filosofías de la historia distintas.

Detengámonos un momento para recapitular lo más importante de los análisis previos. En ellos hemos hecho dos cosas: primera, mostrar cómo, según Aron, el marxismo, en tanto filosofía de la historia, pone en perspectiva el pasado del hombre a partir de una idea del individuo de la que deduce las condiciones de un devenir que sería la realización del contenido de esa idea (un devenir esencial). Ahora bien, lo acabamos de ver, la doctrina marxista no formula una idea universal del hombre; esto último en la medida en que esa doctrina olvidó su arraigo histórico, algo en lo que Aron insiste mucho.⁵⁷ Debido a ese arraigamiento, algo que ninguna teoría podría superar, el marxismo, al identificar actividad humana y trabajo, ha tendido a reducir las condiciones de la realización de la vocación humana a la supresión de la figura proletarizada (alienada) del trabajo; según lo constata Aron: “lo primero en la teoría marxista es el rechazo del capitalismo y la voluntad de destruirlo”, por lo que “la imagen del futuro nace de esa negativa”.⁵⁸ Así, el marxismo confunde la supresión de una forma históricamente ubicada de trabajo deshumanizado con la realización de la destinación universal de la humanidad, al tiempo que el olvido del arraigo histórico ya referido hace que, en lugar de una filosofía

⁵⁷ Véase, por ejemplo, Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 312.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 399.

universal de la historia,⁵⁹ lo que haya sea en realidad una simple “voluntad política” ligada a una “actitud vital” particular.⁶⁰

En segundo lugar, hemos indicado una pretensión, calificada de ilegítima por Aron, de deducir el devenir real a partir del devenir esencial; incluso si se lograra extraer la estructura de un devenir esencial de alcance universal, ello no nos autorizaría a afirmar que el devenir real se ajusta a un devenir esencial semejante. Con mayor ese salto es ilegítimo si, como sucede en el marxismo, lo que debería ser el devenir esencial de la humanidad fue confundido con aquello que sería necesario para transformar las condiciones particulares de existencia de una humanidad históricamente situada (el proletariado).⁶¹ La dimensión de ilegitimidad que caracteriza al modelo marxista queda entonces limitada con toda precisión: en el marxismo, el salto que consiste en pasar de la esencia a la existencia es ilegítimo tanto de derecho como de hecho, ya que Marx confundió la determinación del objetivo final de un devenir esencial con la de un objetivo cercano de un movimiento particular de emancipación política y económica, situado en un momento particular de la historia.

Al poner en evidencia esa doble dimensión de ilegitimidad, se desprenden dos condiciones que deberá satisfacer una filosofía de la unidad histórica si quiere evitar el dogmatismo: por un lado, la idea de la humanidad a partir de la cual se puede operar la puesta en perspectiva del devenir, y que puede servir de factor (legítimo) de unidad –y por lo tanto de inteligibilidad– frente a la diversidad histórica, debe ser puramente formal. De lo contrario, el contenido de semejante idea limita de manera inevitable su eficacia como factor de unidad de una diversidad que, salvo que se le niegue simple y llanamente (como

⁵⁹ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, op. cit., p. 195: “Puesto que [el marxismo] proclama la verdad universal de una perspectiva histórica, se arroga el derecho de interpretar el pasado a su manera”.

⁶⁰ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 393.

⁶¹ No está de más precisar que ese análisis de Aron no implica en lo absoluto desprestigiar o ignorar los fenómenos de alienación y explotación que definen la proletarianización. De lo único de lo que se trata para Aron es de no reducir la realización del destino de la humanidad a la emancipación del proletariado.

sucede en el dogmatismo de la unidad total) no podría pensarse en la dirección de la unidad más que en referencia a una identidad que no uniforme.

La segunda condición o requisito que se extrae del análisis de la dimensión ilegítima del modelo marxista en tanto dogmatismo de la unidad es la necesidad, para un pensamiento crítico de la unidad histórica, de evitar toda posible confusión entre el objetivo final (la realización de la idea de humanidad) y cualquier objetivo cercano o históricamente realizable. Para que de él surja un sentido, es indispensable ordenar lo diverso a partir de su contribución a la realización de un objetivo final definido por la realización de la vocación humana; sin embargo, el error dogmático consiste en hacer de ese objetivo final, término hipotético del devenir esencial de la humanidad, un momento efectivo e incluso necesario del devenir real –así, en Marx, el “fin de la historia” aparece como idéntica a la emancipación (ineludible) del proletariado–. Con el fin de evitar una confusión semejante, una filosofía crítica de la unidad deberá prohibirse toda concepción distinta a una hipotética o metódica de una noción de objetivo final en el que la humanidad realizaría su esencia; de manera correlativa, la unidad del devenir deberá tenerse exclusivamente por una unidad de derecho y no de hecho. Es eso lo que claramente sugiere la siguiente frase de Aron donde se destaca que “para que el devenir tenga un sentido [...] basta con que las sociedades parezcan las etapas sucesivas de una búsqueda”, además de ser aquello de lo que precisa la elaboración del estatus puramente metódico del objetivo final: “Tan equivocado es darse mediante el pensamiento un estado social en el que todas las aspiraciones estarían colmadas al mismo tiempo, como legítimo es construir una idea de la Razón, la representación de una colectividad ordenada y equitativa que, en retrospectiva, parecería la razón de ser del largo, doloroso y sangriento camino de la

humanidad”.⁶² Sería difícil encontrar una mejor manera de evidenciar los conocimientos adquiridos de la deconstrucción del dogmatismo de la unidad total, a saber, la transformación de una sistematización, en relación a un “estado privilegiado” pensado como fin real y necesario del proceso histórico, en un mero método de unificación reguladora de lo diverso mediante una puesta en perspectiva a partir de una exigencia de la razón humana (una “idea de la Razón”). Así, del modelo crítico se conservan al menos la exigencia de la unidad, la estructuración de lo diverso a partir de lo que sería el “objetivo final” (la “razón de ser”); sin embargo, la unidad y el “objetivo final” son, por decirlo de alguna manera, vueltos a cosificar o a “sustancializar”. Así, conforme al espíritu general del criticismo, al que alude claramente la noción de “idea de la Razón”, la ontología se vuelve método.⁶³

Más adelante ahondaremos tanto en la significación filosófica como en los alcances de esta idea formal de la humanidad y de ese “objetivo final” como “idea de la Razón”. Baste por el momento hacer manifiesto cómo esas dos piezas esenciales de la filosofía aroniana del conocimiento histórico son extraídas de la reflexión crítica sobre el dogmatismo marxista de la unidad total y sobre el “error intelectual” que se produce en su interior.⁶⁴ En cuanto al alcance de semejante “error”, lo que importa es no reducirlo a sus efectos “epistemológicos”, por así decirlo; es decir, que la confusión de una “Idea de la

⁶² Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, op. cit., p. 57. Véase también Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 459: “Idea de la Razón, el fin de la historia tal como lo concibe el pensamiento crítico, no podría confundirse con un estado cercano o con instituciones particulares sin suscitar fanatismo y locura”.

⁶³ En efecto, en el fondo es una “ontologización” de un principio puramente metódico lo que caracteriza mejor el error marxista. Aunque se trataba de ver que “la unidad de sentido no puede concebirse fuera de la determinación de los valores o de la jerarquía de las actividades humanas” (Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, op. cit., p. 213), y de que esa valorización de tal o cual tipo de actividad humana (en Marx, el trabajo; en Aron, el razonamiento, formalmente idéntico en cada individuo) resulta de un punto de vista meramente subjetivo propio del sujeto del conocimiento histórico, el marxismo imagina que es la realidad en sí la que manifiesta la primacía del factor económico y su capacidad unificadora. Es así que confunde “una primacía causal y una primacía de interés”, hecho por el que proyecta de manera dogmática en las cosas una unidad de sentido a la que pretenderá conferirle una validez absoluta.

⁶⁴ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, op. cit., p. 225: “Aquello que pasa por optimismo es resultado, la mayoría de las veces, de un error intelectual”.

Razón” con un “estado cercano” de la historia real haga abandonar el terreno de la “ciencia histórica” por el de la “metafísica de la historia”⁶⁵ ya no es más algo dudoso y permite extraer las condiciones de posibilidad de un conocimiento histórico consciente de sus límites. Empero, los efectos de la ilusión marxista no se limitan a ese punto: “Idea de la Razón, el fin de la historia tal como lo concibe el pensamiento crítico, no podría confundirse con un estado cercano o con instituciones particulares sin suscitar fanatismo y locura”. Así, vemos que también hay efectos prácticos, y no solamente teóricos, de la dimensión de ilegitimidad que la reflexión crítica ha delimitado en el modelo marxista; el análisis de esos efectos prácticos de la ilusión dogmática nos ayuda entonces a que aparezcan con mayor claridad lo esencial de lo que hasta ahora parecería una simple epistemología crítica del conocimiento histórico. Dicho con otras palabras, esa epistemología crítica no tiene por único sentido delimitar con cuidado ciencia y metafísica; al hacer esto último, impide que se dé una tendencia de la razón histórica a delirar o divagar y suscitar así lo que Aron llama “fanatismo”, del que es indispensable comprender su vínculo con la ilusión dogmática de la unidad total.

Los efectos perversos de la ilusión

De creerle a Aron, evidenciar esos efectos perversos supone preguntarse por la extraordinaria fuerza de seducción de aquello que, sin embargo, descansa en un error intelectual. A este respecto, la tesis de Aron es bien conocida: dado que es ilegítimo pensar que el devenir realizará por sí mismo aquello que está conforme a nuestras exigencias, la

⁶⁵ En otras palabras, el terreno del hegelianismo; el marxismo no sólo olvida su arraigo histórico sino que también no recuerda que está enraizado filosóficamente en el primero. Sobre este punto, véase Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 393: “La validez absoluta que el marxismo se atribuye deriva de un hegelianismo interpretado literalmente, pero que se volvió contradictorio cuando desapareció la verdad del sistema, fundamento de una historia llegada a su término”. La debilidad filosófica del marxismo, que no se analizará en este espacio, consiste entonces en volver autónoma la concepción hegeliana de la historia en relación al conjunto del sistema y de manera más notoria en relación al idealismo absoluto que constituye la “verdad” –verdad inaceptable desde el punto de vista del materialismo–. Ahora bien, sin el idealismo absoluto (la tesis de la identidad entre lo real y lo racional), el tema de un fin de la historia pierde todo fundamento.

ilusión según la cual el advenimiento del comunismo es necesario, no puede ser más que el fruto de un “acto de fe”; en ese sentido, la doctrina marxista tiene la estructura del pensamiento milenarista:

Por milenarismo se entiende una cierta visión del devenir, así como la creencia de que el futuro atestiguará el advenimiento de una sociedad, sino perfecta, al menos diferente de manera radical a las sociedades ya conocidas. El enunciado marxista – la revolución de la clase obrera marcará el fin de la prehistoria y el salto del reino de la necesidad al de la libertad– es característico del pensamiento milenarista. La palabra misma recuerda los orígenes cristianos de esa fe.⁶⁶

Asimismo, también sabemos cómo es que para Aron, el marxismo presenta todas las características de lo que él bautizó como “religión secular”,⁶⁷ pues “dado que el bien absoluto se ubica en el plano de la historia, la relación sagrada no es más la del alma con Dios, sino la del individuo con el fin histórico, es decir, la del militante con la Revolución”.⁶⁸ Lo importante a retener en este punto es esa función del milenarismo en el edificio marxista, a saber, mantener mediante el poder de la fe aquello que la simple honestidad intelectual devela como el error constitutivo. Es así que volvemos a encontrar toda la fuerza de la ideología tal como Aron la define en los *Trois essais sur l'âge industriel*, es decir, “dar a una visión global del mundo histórico una forma pseudosistemática; visión que da sentido tanto al pasado como al presente, y que resalta el deber ser del ser, el futuro, previsto o deseado, de la realidad actual”.⁶⁹

En cuanto a esta caracterización aroniana del marxismo como ideología, es necesario precisar que, de los *Trois essais* (1966) a las *Mémoires* (1986), la definición de

⁶⁶ Raymond Aron, *Polémiques*, *op. cit.*, pp. 168 y 178. En esta última encontramos la siguiente definición: “Por política milenarista entiendo aquella que confiere valor absoluto a un objetivo susceptible de ser alcanzado en un plazo finito o, incluso, que confunde una sociedad histórica, creada o por crear, con una sociedad ideal que realizaría la vocación humana. La política comunista representa una política milenarista en estado puro”.

⁶⁷ Sobre el clericalismo secular, véase Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, *op. cit.*, p. 386.

⁶⁸ Raymond Aron, *Polémiques*, *op. cit.*, p. 182. Véase también Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, *op. cit.*, p. 386: “Así, el comunismo no es tanto una religión –cuyo modelo principal para los occidentales sigue siendo el cristianismo– como un intento político por encontrar un sustituto de la religión en una ideología erigida en ortodoxia del Estado”.

⁶⁹ Raymond Aron, *Trois essais sur l'âge industriel*, París, Plon, 1966, p. 190: “Bajo el nombre de ideología tenía en mente eso que en otro lugar llamé religión secular”.

ideología sufrió algunas modificaciones. En la segunda obra señala Aron lo siguiente: “Yo le había dado a la palabra ideología un sentido preciso y restringido que la acercaba a la religión secular –definición que presenta más inconvenientes que ventajas–. Fanatismo y milenarismo van y vienen, con o sin un sistema de interpretación total del mundo”.⁷⁰ ¿Qué significa esa autocorrección y qué es necesario precisar en cuanto a la metafísica marxista de la historia si queremos tener en cuenta esa rectificación? En cuanto al sentido, la corrección consiste en designar como ideología en general todo discurso que mezcle juicios de hecho y juicios de valor, sin que semejante mezcla tome necesariamente la forma de esas ideologías tan particulares que se presentan como sistemas globales de interpretación del mundo. Ideológico puede ser tal discurso, que confunde el orden de los hechos con el de los valores, en la medida en que, al no apearse estrictamente a los hechos, supera o trasciende lo real con lo que ya no podría aspirar a ser un discurso científico. En virtud de ese concepto ampliado de ideología, es que se puede afirmar que “las controversias ideológicas constituyen la esencia de la política”.⁷¹ En cuanto al estatus ideológico del marxismo, queda claro que esa rectificación, lejos de borrar la designación de ideología, permite profundizar la significación de la misma y limitar así de manera más fina lo que constituye la fuerza seductora de esa ideología. La metafísica marxista de la historia es en efecto ideológica, tanto en el sentido de forma extrema del discurso ideológico como también según la fórmula general del discurso ideológico. En tanto que esa “ciencia de la historia” desemboca en una concepción activista o voluntarista de la

⁷⁰ Raymond Aron, *Mémoires*, op. cit., p. 605. De hecho, mucho antes de las *Memorias*, Aron ya señalaba los dos posibles sentidos del término ideología: “Es difícil trazar la línea de separación entre las ideologías – conformaciones de una actitud histórica o de una jerarquía de valores, inseparables de toda política o, en todo caso, de toda política democrática– y los sistemas globales de interpretación a los que reservaba el término ideología”. (Raymond Aron, *Trois essais sur l'âge industriel*, op. cit., p. 215.) Por su parte, en la *Introduction à la philosophie de l'histoire* (op. cit., p. 392), la ideología se define únicamente por su trascendencia respecto de lo real. Así, a lo largo de la obra de Aron hay una definición amplia y otra limitada de la noción de ideología; la primera designa las condiciones mínimas de una ruptura con el discurso científico (el desfase con lo real, la “trascendencia”), mientras que la segunda define la puesta en práctica sistemática de ese desfase (siendo el marxismo el modelo por excelencia).

⁷¹ Raymond Aron, *Mémoires*, op. cit., p. 605.

emancipación práctica de la humanidad (la combinación resultante adoptó la denominación, bastante problemática, de “ciencia revolucionaria”), el marxismo es un ejemplo perfecto de esa “combinación más o menos rigurosa de hechos y valores” que define el conjunto ideológico en un sentido amplio. Ahora bien, con esa dimensión activista o voluntarista del marxismo nos topamos con el segundo elemento de su poder seductor, elemento cuyos efectos perversos dan cuenta que el dogmatismo conduce a la razón a los desatinos del fanatismo.

Cabe preguntarse ahora de dónde proviene ese voluntarismo en la manera del marxismo de representarse la historia. De hecho, dado que es posible conocer las leyes por las cuales el comunismo llegará, es fuerte la tentación de acelerar el curso de la historia mediante la acción. De la “ilusión de la necesidad”,⁷² pasamos a la voluntad de dominación; de ahora en adelante, el porvenir realizará el destino de la humanidad porque el hombre mismo, que conoce las leyes de la historia, lo forjará en esa dirección. Ciertamente, subraya Aron, “henos aquí muy lejos de la providencia histórica, de las leyes inflexibles que conducirían el desarrollo de la aventura”.⁷³ En efecto, es difícil concebir cómo es que el determinismo de las leyes –que decía Marx en el prefacio de la primera edición de *El Capital*, “se ejecutan con necesidad de hierro”– puede coexistir con el activismo según el cual “la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos o no será”. Sin embargo, en su teoría de la aceleración de la historia, el marxismo combina dos puntos de vista antitéticos sobre el proceso histórico: el primero según el cual ese proceso es asimilable a la marcha de la naturaleza y a su historia; el segundo que dice que la acción puede inscribir su eficacia en la historia. De esa manera, “distinguimos, en el marxismo, una síntesis tanto de la cuasi necesidad como de la libertad”;⁷⁴ síntesis contradictoria y

⁷² Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, op. cit., p. 228.

⁷³ *Ibid.*, p. 276.

⁷⁴ Raymond Aron, *Les marxismes imaginaires*, op. cit., p. 91.

significativa –Aron fue de los primeros en señalarlo– de la debilidad filosófica e incluso intelectual del marxismo, aunque al mismo tiempo también sea condición de posibilidad de su fuerza política.

En efecto, la seducción del marxismo descansa en buena medida en esa ambigüedad (determinismo, pero también activismo) que le permite combinar las ventajas de los dos puntos de vista al tiempo que descarta los inconvenientes. Ahí donde un determinismo consecuente arruina el sentimiento de la libertad, la teoría de la aceleración de la historia introduce en el despliegue de las leyes del devenir esa dimensión de responsabilidad humana sin la cual la adhesión sería difícil; ahí donde un voluntarismo consecuente deja al sujeto desprovisto frente a una historia cuyo desenlace depende enteramente de él, la fundación de la práctica sobre el conocimiento teórico de las leyes se despliega con una necesidad de acero evacúa toda angustia de la libertad y le da al poder del sujeto que actúa la garantía de un saber que guía y justifica esas decisiones. En esa situación, la adhesión no solamente se vuelve posible, sino que incluso resulta necesaria – ya que, para no adherirse (tanto a la doctrina como al partido que se reclama seguidora de ella–, haría falta mostrar la voluntad de rechazar las aportaciones de ese saber que se presenta como total. En esas condiciones, la adhesión o la incorporación se imponen: no consentir es rechazar la verdad y optar por la ignorancia o el error.

Es así que tenemos ya todos los ingredientes de lo que Aron llama una “religión histórica de acción”,⁷⁵ lo que por consiguiente instala en el horizonte del marxismo el fanatismo como una inquietante virtualidad. En efecto, “si el clérigo posee la verdad universal, ¿por qué no obligaría al pagano a profesar la Fe nueva?”,⁷⁶ ¿o a actuar en el sentido que indica la Escritura? De igual manera, el rechazo a adherirse a la doctrina, la

⁷⁵ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, *op. cit.*, p. 177.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 183.

negativa a actuar como ésta indica deben ser combatidos, porque de esa acción depende que la “sociedad moderna” logre reducir el periodo de su gestación al igual que aliviar los males de la concepción, al cabo de los cuales reinará la libertad de un mundo plenamente humano. En esa “religión sin alma”, agrega Aron, “todos los opositores se convierten en herejes, peor que criminales”. Además, ya que es obvio que el valor absoluto de un objetivo –cuya realización es inevitable– justifica todos los cinismos por lo que hace a las acciones que aceleran su llegada:⁷⁷ “¿qué importa el precio del triunfo si el objetivo es sublime?”.⁷⁸

Así pues, el dogmatismo de la unidad total lleva en sí, al menos como posibilidad, los fenómenos políticos más espantosos que el siglo XX conocería; justificar lo injustificable.⁷⁹ Al respecto, Aron concluye su análisis así: “Partimos de la dialéctica hegeliana y llegamos a las novelas de la *série noire*”,⁸⁰ ello porque “con el pretexto de la revolución final, se arrogaron el derecho de una violencia ilimitada”; dicho de otra manera, “en nombre de la revolución total se edificó el Estado totalitario”.⁸¹

⁷⁷ Sobre este punto, véase Raymond Aron, *Polémiques*, *op. cit.*, pp. 182-183.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 164.

⁷⁹ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, *op. cit.*, p. 273: “Las leyes de la evolución necesaria sirven más para justificar sus acciones que para orientarlas”; véase también la página 267: “Las masacres que acompañan la lucha entre los Estados y las clases no habrán sido en vano si abren la vía a la sociedad sin clases. La idolatría de la Historia nace de esa nostalgia no confesada de un futuro que justificaría lo injustificable”. Desde ese punto de vista, podríamos decir entonces que el error sobre el que descansa el marxismo (la creencia en que el devenir realizará nuestras exigencias) se vuelve una falta: si no se trata más de esperar el advenimiento del comunismo, sino de acelerar su venida mediante la acción en la historia gracias al conocimiento de sus leyes, todo está permitido mientras se obtenga por resultado la aceleración del proceso.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 193. La *Série noire* es una colección, fundada en 1945, de la editorial Gallimard, que publica novelas policíacas y novela negra.

⁸¹ Raymond Aron, *Polémiques*, *op. cit.*, p. 72.

IV.5. CONCLUSIÓN

Es momento de sintetizar las grandes aportaciones que hizo Aron al reflexionar críticamente sobre el marxismo como filosofía dogmática de la unidad. A lo largo del análisis expuesto en este capítulo, hemos percibido que las objeciones de Aron se sitúan en dos puntos de vista diferentes: teórico y práctico.

Desde el punto de vista teórico, Aron desarrolla primero una crítica del determinismo: al rechazar que la economía sea la causa primera, o causa “en última instancia” de los fenómenos históricos –esto es, motor de la historia–, Aron rechaza de manera más general toda determinación de la evolución por una causa única, cualquiera que ésta sea.⁸² Dicho en sus propias palabras: “La historia es libre porque no está escrita de antemano, ni determinada como la naturaleza de algo o como una fatalidad”, lo que quiere decir que es “imprevisible, como el hombre para sí mismo”.⁸³ Por lo tanto, para contrariar al determinismo se debe pensar la historia a partir de la idea de libertad, según el modelo de lo que podemos llamar “una teoría práctica de la historia”, de la que será necesario medir las implicaciones metodológicas.

En segundo lugar, Aron critica el salto ilegítimo por el que se pretende deducir el devenir real a partir del devenir esencial. Vimos cómo esa crítica se compone de dos momentos: a) Marx no supo dar una definición universal del hombre; b) incluso si se acepta el principio de la determinación de un devenir esencial, que a su vez estaría fundado en una definición universal del hombre (por lo tanto, de su vocación), resultaría filosóficamente ilegítimo querer deducir de ahí el devenir real: “El sentido que la filosofía da a la aventura histórica determina la estructura del devenir esencial, mas no el futuro”.⁸⁴ En otros términos, “El filósofo, no el historiador, sabe lo que el hombre busca. El

⁸² Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 316.

⁸³ *Ibid.*, p. 404.

⁸⁴ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, op. cit., p. 227.

historiador, no el filósofo, sabe lo que el hombre ha encontrado y lo que mañana tal vez encontrará”.⁸⁵

Desde el punto de vista práctico (en el sentido kantiano del término, es decir, desde un punto de vista moral o ético), la reflexión de Aron apunta esencialmente a dos rasgos del modelo marxista. El primero de ellos también se traduce en una crítica del determinismo, pero desde otra perspectiva: toda visión dogmáticamente determinista de la historia implica la negación de la libertad humana; en palabras de Aron, “El problema del determinismo histórico [...] es, en el fondo, el problema de la acción y de la necesidad. Aquél que ve la necesidad de las fuerzas supraindividuales dirigir en solitario el curso de la historia, elimina la acción de los individuos”.⁸⁶ Ahora bien, esa eliminación no es ni posible ni deseable; resulta imposible, por poco que queramos honestamente tomar en cuenta nuestro sentimiento interno de libertad. Tal como lo destaca Aron al comentar a Weber, “no hay ningún hombre de acción que actúe diciéndose que, de cualquier manera, nada cambiará”; hay ahí una suerte de dato inmediato de la conciencia que ningún postulado de determinismo alguno alcanza a librar por completo.⁸⁷ Además, la eliminación de la aportación histórica de las acciones individuales tampoco es deseable desde el punto de vista ético, pues es claro que, sin una referencia a la idea de libertad, la idea moral de responsabilidad pierde todo sentido. En consecuencia, incluso si no se trata de negar que hay “grandes movimientos de la historia que son previsibles en términos generales”,⁸⁸ a pesar de todo resulta necesario plantear que el hombre es libre y, en consecuencia, afirmar que es el ser “que experimenta la historia y que quiere escogerla”.⁸⁹ Así, será indispensable pensar la historia bajo el registro de la previsibilidad posible (lo que parece presuponer una

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, op. cit., pp. 89-90.

⁸⁷ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1979, p. 515.

⁸⁸ Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, París, Fallois, 2004 [Julliard, 1981], p. 57.

⁸⁹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 411.

dimensión de necesidad), a la vez que bajo el registro de la libertad que se ha conservado a pesar de todo (lo que requiere el reconocimiento de una dimensión de contingencia); en resumen, transigir entre necesidad y libertad,⁹⁰ ello bajo una modalidad diferente a lo que vemos hace el marxismo con la síntesis inconsecuente y prácticamente peligrosa del determinismo y del activismo. ¿Es factible entonces una síntesis crítica de la necesidad y la libertad en la historia? En todo caso, tanto aquello que vuelve prácticamente inaceptable el determinismo, como lo que impone reconocer la existencia de una previsibilidad de los grandes movimientos históricos la requieren.⁹¹

El segundo rasgo tratado por Aron es una crítica del voluntarismo que acompaña, al menos de manera paradójica, a la crítica práctica del determinismo. Paradoja, en efecto, porque si es necesario criticar una visión determinista de la historia, ¿por qué oponerse al voluntarismo que, no obstante, tiene como condición de posibilidad la libertad humana? En realidad, debemos percatarnos de que este cuestionamiento de Aron del voluntarismo, denuncia menos la afirmación de la libertad humana que: a) su versión dogmática –de la misma forma en que no podríamos afirmar que la historia en sí obedece a leyes, tampoco podemos aspirar a decir si nuestras acciones son o no libres en sí–,⁹² b) su coexistencia absurda en el modelo marxista con un dogmatismo de la necesidad –en efecto, hemos visto

⁹⁰ En *Le spectateur engagé* (*op. cit.*, p. 315), el problema es planteado, quizá resuelto, si bien bajo una forma cuya precisión está limitada inevitablemente por el género en cuestión, la entrevista. A la pregunta de si los hombres son libres de su destino, Aron responde: “esa frase no dice gran cosa. Si por ella queremos decir que los hombres labran su destino, colectiva o globalmente, sea; si Dios no existe, de toda evidencia son ellos los que lo hacen. Pero si preguntamos ¿es el señor X libre de su destino, libre de su historia?, la respuesta, evidentemente, es no. Todos estamos determinados por el medio, el origen, los cromosomas. Por todos lados estamos constreñidos. Dicho lo cual, hay, sin embargo, un margen de libertad, una toma de conciencia de sí mismo que da sentido a nuestra decisión de hacer esto o aquello”.

⁹¹ Sobre el carácter prácticamente inaceptable del determinismo, véase también Raymond Aron, *L’opium des intellectuels*, *op. cit.*, p. 263. En la concepción marxista, el conjunto del pasado humano no constituye más que una etapa preparatoria para el advenimiento del comunismo; fase necesaria en la medida en que conduce a la sociedad sin clases, pero desprovista de significado e interés propios. Ahora bien, “reducida a los antecedentes del socialismo (o del comunismo), la historia sagrada no retendría casi nada de los actos y las aventuras que para millones de personas constituyeron el significado de su paso por este mundo”. Así, el sentido del conjunto anula la significación de los actos particulares, y con ello la responsabilidad individual.

⁹² La afirmación dogmática de la libertad o de la no libertad humana supondría que podemos situarnos, como dice Kant, desde el punto de vista de Dios, o “desde el punto de vista del Sol”.

cómo en el horizonte de un discurso que afirma de manera contradictoria necesidad en sí del devenir y libertad en sí del individuo o del grupo humano, se perfila el despreciable espectro del fanatismo y de la “utopía de la violencia”.⁹³

Sobre la base de este esfuerzo por evidenciar los errores teóricos y las implicaciones prácticas del modelo marxista, es necesario convenir que la tentación de rechazar en su totalidad una filosofía de la historia semejante es grande. Ahora bien, hemos intentado destacar que la originalidad de la crítica aroniana es de mostrar lo que tal rechazo tendría de problemático, en la medida en que dejaría de lado una exigencia legítima del historiador: encontrar *sentido* en la sucesión de eventos si no quiere conformarse con yuxtaponer las diversidades, esto al presentar “en lugar de una historia, una dispersión de particularidades”.⁹⁴ Así, del modelo marxista debe conservarse la exigencia de sentido, es decir, la puesta en perspectiva de los hechos a partir de una tesis meta empírica (y en tanto tal, filosófica) sobre la destinación del hombre. Sin poder evitar la referencia a una tesis meta empírica semejante, toda la dificultad reside, entonces, en evitar la degeneración en una ideología pues también es cierto, como se ha señalado, que la ideología comienza con el derecho que se arroja un discurso de trascender lo real. Si en oposición definimos entonces el “pensamiento no ideológico” como aquél “que se apega a lo real”,⁹⁵ la filosofía de la historia en tanto tal corre el riesgo de bascular hacia el lado de la ideología, más aún cuando el poder de seducción de la ideología es intenso.⁹⁶

Frente al riesgo de tal decadencia –peligro ilustrado por el destino del marxismo–, surge la tentación de construir un procedimiento que recusaría toda pretensión de unidad y

⁹³ François Bourricaud, “L’idéologie du grand refus”, en Jean-Claude Casanova (ed.), *Mélanges en l’honneur de Raymond Aron*, tomo 1, *Science et conscience de la société*, París, Calmann-Lévy, 1971, p. 458.

⁹⁴ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l’histoire*, op. cit., p. 359.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 392.

⁹⁶ Sobre la seducción que ejerce el “Apocalipsis revolucionario”, véase François Bourricaud, “L’idéologie du grand refus”, en Jean-Claude Casanova (ed.), *Mélanges en l’honneur de Raymond Aron*, op. cit., p. 469 y ss.

toda puesta en perspectiva de los hechos a partir de una noción cualquiera de “fin de la historia” (aunque fuera a título de “Idea de la razón”). Ésa no fue la alternativa de Aron, al menos por dos razones: la primera que se vincula con la definición misma del conocimiento histórico como producción de una inteligibilidad, mientras que la segunda nos dice que el rechazo total de una filosofía de la unidad histórica conduce únicamente a sustituir el dogmatismo marxista con otro dogmatismo, el de la pluralidad irreductible de la diversidad histórica. Aron consideraba que el mejor representante del mismo era Spengler.

CONCLUSIONES GENERALES

Poco antes de morir, Aron escribió: “Suponiendo que alguien se tome el trabajo de leerme en el futuro, descubrirá en mis escritos los análisis, las aspiraciones y las dudas que habitaban la conciencia de un hombre marcado por la historia”.¹ Heredero de la Ilustración, situado en la confluencia entre la tradición filosófica francesa, la sociología alemana y el liberalismo inglés, Raymond Aron fue ciudadano de Europa, cuyas divisiones ilustran el carácter dramático de la historia del siglo XX. Francés de origen judío, vivió plena y trágicamente la dialéctica de la existencia histórica, de la decadencia de la República de Weimar al resurgimiento del pacifismo de los años ochenta.

Como vimos a lo largo de esta tesis, el pensamiento de Aron, lejos de inspirarse en la “fría claridad” que suele atribuírsele, es resultado del esfuerzo permanente de la inteligencia para superar sus emociones y de la razón para dominar sus pasiones. Su vida parece entonces una ascesis cuyos principios quedaron establecidos en la *Introducción*, lo que permite conciliar la lucidez del observador con el compromiso del actor: “Escribí la *Introducción a la filosofía de la historia* para mostrar los límites dentro de los cuales uno puede ser observador puro a la vez que actor. Se trataba de los ‘límites de la objetividad histórica’. El subtítulo de la obra no significaba que menospreciara la objetividad; por el contrario, quería decir que cuanto más se busca ser objetivo, es más fuerte la necesidad de saber desde qué punto de vista o posición se expresa uno y mira el mundo”.²

Entre los dos retratos que suelen hacerse de Aron –el de “confidente de la providencia” y el de “consejero del príncipe”–, queda espacio para el ejercicio libre de la inteligencia, la cual no ignora la necesidad del compromiso y asume por entero la responsabilidad derivada

¹ Raymond Aron, *Mémoires*, París, Julliard, 1983, p. 736.

² Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, París, Fallois, 2004 [Julliard, 1981], p. 298.

del mismo. Desde el punto de vista de la lógica, “lo que importa, ante todo, es decidir si aceptar o no el orden imperante. A favor o en contra de lo que hay, ésa es la alternativa primera”.³ Las consecuencias de esa elección fundamental tienen resonancias en toda la obra de Aron y le confieren una gran coherencia.

La naturaleza doble de la obra de Aron, reflexión teórica y periodismo, lejos de perjudicar la comprensión y la coherencia del pensamiento, constituye la particularidad del genio aroniano. La diversidad de los temas abordados ilustra la pluralidad del conocimiento histórico, la complementariedad entre el análisis causal y el análisis basado en la comprensión. Las opiniones sobre los sucesos de coyuntura se integran con las demostraciones abstractas, dando fe de las interacciones entre la necesidad y la contingencia, entre la lógica de los hechos y el ejercicio de la libertad. En definitiva, los libros más “híbridos” aportan la mejor prueba de la unidad de la empresa intelectual aroniana, debido a la multiplicidad de temas que en ellos se estudian desde la perspectiva del observador comprometido.

Raymond Aron solía decir: “yo no soy la conciencia universal”.⁴ La frase resume la preocupación constante de un pensamiento consciente de sus límites, de una filosofía comprometida con la historia de su siglo, que rechazó la opción fácil de un moralismo abstracto para enfrentar la incertidumbre de lo real. Las categorías fundamentales del universo aroniano –lo real, lo justo, lo posible y lo eficaz– organizan el diálogo entre la unicidad de la verdad y el pluralismo de la libertad en la decisión, ya que la acción exige la comprensión de los eventos.

³ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*, nueva edición revisada y anotada por Sylvie Mesure, París, Gallimard, 1986 [1938], p. 411.

⁴ Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, *op. cit.*, p. 305.

Así, tanto la existencia como los escritos de Aron forman parte del destino de la humanidad, tentativa siempre infructuosa y siempre renovada de superar la historicidad de la condición humana. Para no padecer el relativismo de la historia, conviene estar impregnado del carácter histórico, y por lo tanto trágico, de la existencia. Para no ceder ante las ilusiones de la necesidad, es preciso poner el acento en la objetividad limitada del conocimiento histórico. La filosofía de la historia de Aron confluye con la de Tucídides –equilibrio precario entre la lógica de los hechos y la libertad de los actores históricos–, mas no con la de Esquilo, que expresa la sumisión ineluctable de los hombres ante los designios de los dioses.

El rechazo del moralismo en política no excluye ni el juicio moral ni la esperanza en la humanidad reconciliada gracias a la idea kantiana de Razón. La historia del siglo xx dispó el progresismo ingenuo de los racionalistas de principios de siglo, así como el nihilismo: “Sabemos que todo es posible, incluido lo peor, pero también que se puede discernir entre lo peor y lo conveniente”.⁵ Cuando Aron, al final de *El opio de los intelectuales*, expresaba su anhelo por “la llegada de los escépticos, con tal de que acaben con el fanatismo”,⁶ tenía en mente a todos los adeptos de las religiones seculares que confunden la historia profana con la historia sagrada. No por ello dejó de albergar la esperanza de ver a la humanidad apaciguada: “Si las civilizaciones, todas ambiciosas y precarias, han de realizar en un futuro lejano los sueños de los profetas, ¿qué vocación universal podría unirlos sino la Razón?”.⁷

Raymond Aron fue un educador, tal como lo señaló Pierre Manent.⁸ Preceptor de intelectuales, a quienes incitó a la modestia y a conocer con precisión los hechos, sin dejar de

⁵ Raymond Aron, *Mémoires*, op. cit., p. 740.

⁶ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, introd. Nicolas Baverez, París, Hachette Littératures, 2002 [Calmann-Lévy, 1955], p. 435.

⁷ Raymond Aron, *Mémoires*, op. cit., p. 729.

⁸ Pierre Manent, “Raymond Aron éducateur”, *Commentaire*, 28-29 (1985), pp. 155-168.

recordarles la responsabilidad debida a la hora de intervenir en los asuntos de la ciudad. Formador de ciudadanos, insistió en todo momento en la fragilidad de la democracia, en la necesidad de la unidad nacional y de la resistencia frente a los totalitarismos, al tiempo que explicaba los mecanismos de la estrategia nuclear. Instructor de los gobernantes, los conducía por el camino de las exigencias de la acción histórica, al mismo tiempo que afirmaba la naturaleza trágica de los conflictos interestatales, denunciando las ilusiones sobre la ideocracia soviética, animando a las democracias pluralistas –único régimen moralmente aceptable pues permite la realización de la libertad humana–. Por esa razón, la influencia que ejerció Raymond Aron en la sociedad francesa es considerable.

Los liberales auténticos, que abandonan el mesianismo por el análisis, la fe ciega por la duda, la necesidad por el pluralismo, no poseen discípulos ni crean escuela. Ajenos a toda verdad revelada, a todo Juicio Final de la historia, son testimonio vivo del asunto crucial y decisivo que es el proceso por el que los hombres conquistan su libertad, de los límites asignados al conocimiento y al dominio de su actuar y de su historia, en consecuencia.

Cuando Raymond Aron murió en un mundo trágico e incoherente, marcado por ideologías salvajes y un equilibrio precario del terror, no nos dejó mayor seguridad que la máxima de Alexis de Tocqueville: “Tengamos entonces del futuro ese miedo saludable que obliga a vigilar y a combatir, y no ese temor apático y ocioso que debilita los corazones y los irrita”.⁹

En el plano formal, el objetivo de esta tesis fue retratar los orígenes de la filosofía de la historia de Raymond Aron. En el fondo, quiso ser un homenaje al pensamiento de un moralista que vivió en tiempos de grandes ideologías. Si se logró el objetivo, será el lector y

⁹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. 2, en *Œuvres complètes*, tomo 2, París, Gallimard, 1992, p. 335, cit. por Raymond Aron, *De la condition historique du sociologue*, París, Gallimard, 1971, p. 65.

un jurado quienes lo decidan. Aquí apuntaremos lo que a nuestro juicio constituyen las virtudes y los defectos de la tesis, así como lo que quedó pendiente y una agenda de investigación tentativa para quienes en el futuro se animen a retomar el tema.

Virtudes

La primera virtud del trabajo es haberle dedicado un espacio importante a un tema que, de ordinario, abarca unas cuantas líneas en la mayor parte de los trabajos sobre el pensamiento de Raymond Aron, incluso los escritos en francés. Es cierto que hay pocos textos que no mencionen la unidad de la obra aroniana producto de la obra filosófica de los años treinta, pero nunca lo estudian en profundidad. Ya se apuntaron en el texto algunas razones para explicar el fenómeno (dificultad intrínseca de las categorías y de los conceptos, aridez de las discusiones, el estilo de exposición); sin embargo, el tema ofrece una oportunidad única para ver trabajar la mente privilegiada de Aron. En cualquier otro tema es evidente que Aron piensa al escribir en la coyuntura, en el lector potencial, en el debate ideológico. Pero en los textos filosóficos de los años treinta –cuando Aron aún no era Aron– lo vemos en su ambiente natural, tomando tiempo y espacio para desarrollar un tema, para conectarlo con otros y para ejercitar su inclinación por la metafísica. Sin una formación filosófica entendemos menos que con otros textos, pero el efecto, la impresión sobre el espíritu es mayor.

Un segundo atributo positivo de la tesis es haber recuperado la discusión con el marxismo sin las pasiones ideológicas que enturbiaron la historia política e intelectual del siglo XX. Aron siempre fue reconocido como uno de los mejores lectores de Marx, no sólo en Francia, sino en todo el mundo. Desde luego, sus análisis sobre el autor de *El Capital* pasaron mucho tiempo enterrados bajo la pesada loza que lo condenaba a ser un agente de la derecha y de Washington. Se dedicaron ríos de tinta a comentar los análisis casi ilegibles y espurios –en

el sentido de engañosos y que degeneran de su origen– de Merleau-Ponty, Sartre, Althusser, cuando los más fecundos y a la misma altura intelectual que Marx eran los de Aron.

No debemos olvidar que Aron inicia su periplo germánico acudiendo a Marx para que le ayudara a entender la crisis de 1929 y la evolución de la historia. Una vez que Aron estableció los fundamentos de su pensamiento sobre la historia, resultaba imposible adherirse al materialismo histórico –mucho menos a su versión leninista, la imperante en el siglo xx–. Ello no significó, sin embargo, que Aron dejara de frecuentarlo. Siempre admiró en él la capacidad para manejarse con igual soltura en filosofía, política, economía y sociología. Es más, Aron concibió su propia obra y su andar intelectual como una suerte de complemento a la obra marxista. En más de una ocasión Aron coqueteó con la idea de escribir un libro que uniera el análisis político, económico y social, una suerte de teoría del campo unificado pero para las ciencias sociales.

Lo que hicimos en la tesis fue, entonces, recuperar la mirada filosófica de Aron sobre Marx. De ahí que no pusiéramos tanta atención a las críticas a otros intelectuales de la época o a los comentarios de coyuntura de Aron sobre sucesos ligados al comunismo. Lo que nos interesaba era analizar cómo miró Aron al marxismo una vez que se hizo con una filosofía de la historia que privilegiaba la libertad individual y negaba todo principio organizador inmanente a la historia, así como el intento por rescatar lo que le parecía salvable del pensamiento histórico de Marx pero sin aceptar el determinismo implícito.

Tercera virtud. Percibir la “película completa” que muestra los antecedentes, origen y desarrollo de la filosofía de la historia de Aron permite ver la dificultad de la empresa que tenía ante sí. Las aportaciones al tema desde Kant hasta Weber dejaban muy poco margen de maniobra; muchas puertas ya estaban cerradas. Al seguir los argumentos de distintos

pensadores, uno se percata de la enorme dificultad para desarrollar una teoría que incorpore la diversidad de la vida de los hombres y de sus creaciones manteniendo a la vez cierto orden o estructura. Con todo su talento para filosofar, Aron avanza en muchos momentos al borde del abismo, en un ejercicio constante de estira y afloja entre el reconocimiento de la pluralidad de interpretaciones y la esperanza de que la humanidad avanza hacia algún lado.

En ese sentido, la propuesta de Aron para superar el relativismo irreductible de Weber sí es una solución y no una manera de esquivar el asunto o resolverlo ilusoriamente. Ya se aceptó que en el inicio de la investigación yace la subjetividad del historiador, pues es a partir de *sus* preguntas, de *sus* intereses, de *su* filosofía, que decide estudiar tal o cual tema y de qué manera. También ya quedó claro que, después de ese momento, debe atenerse lo más posible a los hechos, regresando la objetividad a la investigación científica. Sin embargo, aquella queda nuevamente limitada porque los resultados que se alcancen son sobre una realidad parcial, sin olvidar que, aun cuando se lograran establecer relaciones causales, éstas siempre serán probabilísticas, y una parte de la explicación total. Ante ese panorama, Aron propone que el individuo, cuando toma una decisión sobre su actuar, individual o colectivo, abre de nueva cuenta una puerta por la que se avizora de nuevo el absoluto; ese momento saca al individuo del marasmo a veces inexpugnable de la historia y lo coloca en un lugar privilegiado.

De igual manera, Aron jamás postula un fin inmanente de la historia; no hay ningún dato, ninguna evidencia o indicio que le sugiera que la historia contiene en sí el germen de su propio desarrollo. Pero eso no le impide esperar –estamos en el plano del ser y no del deber ser– o suponer –no de manera lógica– que hay una tendencia que lleva a la humanidad hacia la realización de la Razón, en sentido kantiano. Con todo lo crítico que Aron fue del positivismo a ultranza, y a pesar de los funestos presagios en el horizonte a la hora de escribir la

Introducción a la filosofía de la historia, Aron no se abandonó al sinsentido o a la desesperanza. Su familiaridad con Kant se lo impedía, además de una inclinación natural hacia la moderación. Por eso es que sus argumentos filosóficos sirvieron tan bien para combatir con igual fuerza el positivismo dominante en sus años de estudiante y el nihilismo que permearía en la investigación histórica en los años sesenta y setenta.

En resumen, consideramos que la estructura y el desarrollo de la tesis contribuyen a una revalorización de la tentativa de Aron por resolver los asuntos que Weber dejó inconclusos. En efecto, sería muy reduccionista ver en Aron a un traductor o intérprete de Weber y otros pensadores alemanes para un público francés. En muchas ocasiones, Aron redondea o expresa mejor ideas y argumentos que en los demás están implícitos o apenas insinuados. Gracias a su potencia creadora y reflexiva, Aron elaboró una filosofía de la historia cerrada, en el sentido de completa, que no dejó ningún tema sustantivo sin tratar. Sólo el drama histórico de la Segunda Guerra Mundial y sus secuelas impidieron que Aron aterrizara esa concepción en un método de estudio y análisis para las ciencias sociales.

Críticas y deficiencias

La deficiencia más importante del texto, y de la que se derivan varias fallas, es la falta de preparación del autor en temas filosóficos. Concebido en un primer momento como el estudio de los análisis políticos de Aron sobre tres momentos de la vida política francesa, el proyecto se instaló pronto en el estudio de la filosofía de la historia. En la primera lectura de la *Introducción a la filosofía de la historia*, el autor de la tesis descubría por primera vez no sólo las ideas de Aron sobre la causalidad o los límites de la objetividad, sino conceptos y categorías para analizar el lugar del hombre en la historia. Desde luego, eso limitó la comprensión de muchos textos –que el autor intentó subsanar con reiteradas lecturas del

mismo texto y literatura secundaria–, así como el alcance de los análisis y del cruce de los temas.

Ello explica también que en varios momentos del texto se tenga la impresión de que el autor dice más, o de manera distinta, de lo que realmente podría explicar. Esa sensación de un lenguaje “prestado” obedece a que, en ocasiones, el autor encontraba muy difícil decir con sus propias palabras el significado de una idea o de un concepto. En aras de la claridad, prefirió inspirarse en otros (Aron o algún experto) para exponer sus argumentos. Al autor le quedó muy claro en una etapa temprana de la escritura que, ante la falta de poder conceptual aceptable –ya no digamos remotamente cercano al de Weber o Aron–, lo recomendable era ampararse en el mayor conocimiento de otros autores, con la esperanza de que al reformular sus expresiones, se desarrollará poco a poco en el autor de la tesis la capacidad para decir las cosas con su propio vocabulario y estilo.

De ahí también otra crítica al texto que es la rigidez de la exposición en varias partes, sin olvidar cierta aridez en la exposición de varias ideas y conceptos. En nuestro descargo diremos que no hay muchas maneras de hacer medianamente entretenida la explicación de las antinomias del conocimiento, o de la causalidad en Durkheim. No obstante, reconocemos que podrían haberse intentado más recursos para entrelazar mejor la exposición de distintos temas e incluso buscar ejemplos más cercanos a la esfera de estudio de la política.

Pendientes

Agotar un tema, por muy acotado que sea, es tarea casi imposible. Siempre hay elementos que quedan fuera y hasta el último momento uno se interroga sobre si incluir algunas líneas sobre tal o cual debate que de pronto parece esencial. En el caso del estudio de la filosofía de la

historia de Aron, destacamos algunos caminos por los que habría que transitar para tener un panorama más completo sobre la filosofía de la historia de Aron.

El más importante es contrastar –mejor dicho, completar– lo aquí expuesto con los trabajos –pocos, es cierto, pero esenciales– que Aron dedicó a la reflexión histórica después de la Segunda Guerra Mundial. Los dos más importantes son *Dimensiones de la conciencia histórica*,¹⁰ recopilación de estudios redactados entre 1946 y 1961 que, sin aspirar a ser la continuación del programa anunciado al final de la *Introducción a la filosofía de la historia* –una teoría de las ciencias sociales y una teoría más concreta de las interpretaciones históricas–, sacan a la luz ciertos vínculos entre los problemas del saber histórico y los de la existencia en la historia.

El otro libro es *Lecciones sobre la historia*,¹¹ obra póstuma que reúne dos cursos impartidos por Aron en el Collège de France entre 1972 y 1974. La novedad de los mismos es que, a las ideas ya conocidas de Dilthey y Weber, incorpora el aporte de la filosofía analítica de la historia –abrumadoramente anglosajona–, en especial las ideas de Arthur C. Danto y Morton White. Asimismo, establece un diálogo entre ambas tradiciones, en apariencia antagónicas, la primera preocupada por el problema de la objetividad en la historia; la segunda, centrada en el lenguaje del historiador, la narración y el relato.

Una segunda vía para completar el estudio es analizar, a la luz de los conceptos y categorías más importantes sobre filosofía de la historia, el marxismo vulgar, es decir, la ideología que animó al comunismo europeo durante la segunda parte del siglo XX. Si aquí nos

¹⁰ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, París, Plon, 1961 [hay traducción al español: *Dimensiones de la conciencia histórica*, trad. David Huerta y Paloma Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 (Colección Popular, 222)].

¹¹ Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire. Cours du Collège de France*, ed. e introd. Sylvie Mesure, París, Éditions de Fallois, 1989 [hay traducción al español: *Lecciones sobre la historia. Cursos del Collège de France*, 2a. ed., pról. Soledad Loaeza, ed. e introd. Sylvie Mesure, México, Fondo de Cultura Económica, 2001].

limitamos a examinar el marxismo en tanto filosofía de la historia, el siguiente paso es usar el mismo esquema para desmontar los argumentos de las “religiones seculares”. Ello con la intención de estimar si Aron, al pasar del ámbito teórico al análisis de coyuntura, mantuvo sus presupuestos filosóficos y si echó mano de su andamiaje filosófico para elaborar sus críticas.

La última línea de investigación que señalaremos aquí es el intento, por demás útil, de traducir las ideas filosóficas de Aron en un esquema de análisis político y de políticas públicas. En el resto de los trabajos de Aron hay desperdigados indicios y elementos para empezar la tarea, pero para que llegue a buen puerto, habrá que extraer de los textos filosóficos un conjunto de principios que logren alcanzar eso que siempre se quedó como un pendiente pospuesto en la obra de Aron.

Los resultados serían de gran ayuda para el analista político y para el estudioso de las políticas públicas pues, si bien Aron nunca manifestó interés alguno por crear escuela o formar discípulos de su pensamiento, no por ello es menos fructífero su método de análisis y su acercamiento a temas políticos, sociales y económicos.

Aprendizaje

Terminemos estas conclusiones indicando el aprendizaje derivado de la elaboración de esta tesis. Lo más importante es que, a pesar de todas las dificultades y carencias del trabajo, ya referidas líneas arriba, la experiencia intelectual fue muy enriquecedora y formadora. La vida y la obra de Aron son un ejemplo de honestidad intelectual, de amor por la libertad, de compromiso inquebrantable con las convicciones propias y con la esencia del trabajo intelectual –pensar, analizar y explicar–. La magnitud del compromiso de Aron con la lucidez y el predominio de la razón se diluye ante la desaparición del mundo polarizado de la Guerra Fría. No obstante, más de uno habría cedido en sus convicciones con tal de salir del

ostracismo en el que Aron vivió muchos años en el medio intelectual francés, resultado de su posición crítica frente al comunismo.

La capacidad de análisis, la potencia conceptual, la exposición ordenada, la construcción casi perfecta de un argumento, el estilo –elegante y claro– y la aspiración a conocer más y mejor, han dejado una marca permanente en el pensamiento y el espíritu del autor de esta tesis. Su altura intelectual, su rectitud moral y su concepción de la existencia son un ejemplo a seguir, desde luego, no mediante una copia acrítica e inevitablemente deslucida –algo que Aron, además, habría reprobado sin duda–, sino como modelos o tipos ideales a los que aspirar desde nuestras condiciones y siempre con la idea de inspirarse en sus principios de análisis para estudiar la propia realidad.

Aun cuando muchos de los trabajos de Aron han perdido buena parte de su actualidad y vigencia por estudiar fenómenos ya desaparecidos o muy lejanos, su obra es de esas con las que hay que mantener contacto siempre, pues en cada lectura aportan elementos distintos. Su obra constituye un arsenal inestimable para combatir el fanatismo de cualquier signo, atenerse a lo que es –por muy dolorosa que sea la realidad o por muy seductor que sea el canto de las sirenas–, ir siempre más allá de la crítica y obligarse a pensar qué haría uno en lugar del funcionario o del actor político.

El honor más alto para esta tesis sería, además de conseguir que el lector mantuviera el interés lo suficiente como para llegar hasta estas instancias, motivarlo o animarlo a que lea una obra de Aron, cualquiera, y se deje maravillado por una inteligencia tan fina y un espíritu extraordinariamente claro. No será un ejercicio en vano; alguna parte de su entendimiento o de su conocimiento estará más iluminada, por poco que sea. Es el beneficio del contacto con los grandes espíritus. Raymond Aron es uno de ellos.

BIBLIOGRAFÍA

A. Obras de Raymond Aron

En este apartado se citan todas las obras de Raymond Aron que fueron consultadas para la realización de esta tesis. En primer lugar se indica la edición que en efecto fue utilizada, mientras que entre corchetes aparece la información sobre la primera edición. Por economía de espacio y para evitar la fatiga en la lectura, se omite el nombre de Aron antes de cada obra.

Para una relación completa de todas las obras de Aron, consúltense tres fuentes invaluable: Robert Colquhoun, *Raymond Aron*, vol. 1, *The Philosopher in History: 1905-1955*, Londres, SAGE, 1986, pp. 501-519; Robert Colquhoun, *Raymond Aron*, vol. 2, *The Sociologist in Society: 1955-1983*, Londres, SAGE, 1986, pp. 615-644; y en el sitio de internet <http://raymond-aron.ehess.fr/> puede encontrarse la relación más completa y actualizada de las obras de Aron (de vez en vez aparecen textos inéditos), además de que algunos de los textos están en línea. El sitio presenta la gran ventaja de que indica las traducciones realizadas hasta ahora de los libros de Aron.

De la condition historique du sociologue, París, Gallimard, 1971.

(ed.), *La démocratie à l'épreuve du xx^e siècle. Colloques de Berlin*, París, Calmann-Lévy, 1960 (*Liberté de l'esprit*).

Dimensions de la conscience historique, París, Plon, 1961.

Les étapes de la pensée sociologique, París, Gallimard, 1967.

(dir.), *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour de Arnold Toynbee*, París/La Haya, Mouton and Co., 1961.

Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique, nueva edición revisada y anotada por Sylvie Mesure, París, Gallimard, 1986 [1938].

Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution, París, Fallois, 1997.

Mémoires, París, Julliard, 1983.

L'opium des intellectuels, introd. Nicolas Baverez, París, Hachette Littératures, 2002

[Calmann-Lévy, 1955] (*Pluriel Philosophie*).

Paix et Guerre entre les nations, París, Calmann-Lévy, 1962.

La sociología alemana contemporánea, 2a. ed., trad. Carlos A. Fayard, Buenos Aires,

Paidós, 1965 [1953] (*Biblioteca del hombre contemporáneo*, 142).

La Sociologie allemande contemporaine, París, PUF, 1950 [Alcan, 1935].

Le spectateur engagé, París, Fallois, 2004 [Julliard, 1981].

B. Obras sobre Raymond Aron

En este apartado se citan todas las obras sobre Raymond Aron que fueron consultadas para la realización de esta tesis. En primer lugar se indica la edición que en efecto fue utilizada, mientras que entre corchetes aparece la información sobre la primera edición, para su mejor ubicación cronológica.

Para una relación muy completa de las obras que se han escrito sobre Aron, hay tres fuentes invaluable: Robert Colquhoun, *Raymond Aron*, vol. 1, *The Philosopher in History: 1905-1955*, Londres, SAGE, 1986, pp. 519-525; Robert Colquhoun, *Raymond Aron*, vol. 2, *The Sociologist in Society: 1955-1983*, Londres, SAGE, 1986, pp. 644-656; y en el sitio de internet <http://raymond-aron.ehess.fr/> puede encontrarse la relación más completa y actualizada de lo que se ha escrito sobre Aron (incluyendo la celebración de coloquios o conferencias).

Anderson, Brian C., *Raymond Aron: The Recovery of the Political*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1997 (*20th Century Political Thinkers*).

Audier, Serge, *Raymond Aron. La démocratie conflictuelle*, París, Michalon, 2004 (*Le bien commun*).

- Audier, Serge, Marc Olivier Baruch y Perrine Simon-Nahum, *Raymond Aron, philosophe dans l'histoire: "Armer la sagesse"*, París, Éditions de Fallois, 2008.
- Bachelier, Christian, *Raymond Aron*, París, CulturesFrance Éditions, 2006 (*Auteurs*).
- Bachelier, Christian y Élisabeth Dutartre (eds.), *Raymond Aron et la liberté politique. Actes du colloque international de Budapest tenu les 6 et 7 octobre 2000*, París, Éditions de Fallois, 2002.
- Barilier, Étienne, *Les petits camarades. Essai sur Jean-Paul Sartre et Raymond Aron*, París, Julliard/L'Âge d'Homme, 1987.
- Baverez, Nicolas, *Raymond Aron*, Lyon, La Manufacture, 1986 (*Qui suis-je?*, 9).
- Baverez, Nicolas, "Raymond Aron 1905-1983", *Cités*, 3 (2000), pp. 251-258.
- Baverez, Nicolas, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, 2a. ed., París, Flammarion, 2005 [1993] (*Grandes Biographies*).
- Benain, Aline, "L'itinéraire juif de Raymond Aron: hasard, déchirement et dialectique de l'appartenance", *Pardès*, 11 (1990), pp. 161-177.
- Brombert, Victor, "Raymond Aron and the French Intellectuals", *Yale French Studies*, 16 (1955), pp. 13-23.
- Campbell, Stuart L., "The Four Paretos of Raymond Aron", *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, núm. 2, 1986, pp. 287-298.
- Chabanis, Christian, "Un philosophe libéral de l'histoire: Raymond Aron", en *Dieu existe-t-il? Non répondent...*, París, Fayard, 1973, pp. 137-164.
- Chamboredon, Jean-Claude (ed.), *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, París, Éditions Rue d'Ulm, 1999.
- Châton, Gwendal, "Aron, Raymond", en Vincent Bourdeau y Roberto Merrill (dirs.), *Dictionnaire de théorie politique*, 2007, disponible en <http://www.dicopo.fr/spip.php?article84>

- Colquhoun, Robert, *Raymond Aron*, vol. 1, *The Philosopher in History: 1905-1955*, Londres, SAGE, 1986.
- Colquhoun, Robert, *Raymond Aron*, vol. 2, *The Sociologist in Society: 1955-1983*, Londres, SAGE, 1986.
- Craiutu, Aurelian, "Loving Liberty and Democracy Well: Reflections on Raymond Aron", Trabajo presentado en la Reunión Anual de la Midwest Political Science Association, Chicago, 3-6 de abril de 2003.
- Hassner, Pierre, "Dimensions de la conscience historique" (reseña), *Revue Française de Science Politique*, vol. 13, núm. 1, 1963, pp. 197-201.
- Hassner, Pierre, "Raymond Aron and the History of the Twentieth Century", *International Studies Quarterly*, vol. 29, núm. 1, 1985, pp. 29-37.
- Hoffmann, Stanley, "Raymond Aron and the Theory of International Relations", *International Studies Quarterly*, vol. 29, núm. 1, 1985, pp. 13-27.
- Kerkvliet, Benedict J., "A Critique of Raymond Aron's Theory of War and Prescriptions", *International Studies Quarterly*, vol. 12, núm. 4, 1968, 419-442.
- Kolodziej, Edward A., "Raymond Aron: A Critical Retrospective and Prospective", *International Studies Quarterly*, vol. 29, núm. 1, 1985, pp. 5-11.
- Luterbacher, Urs, "The Frustrated Commentator: An Evaluation of the Work of Raymond Aron", *International Studies Quarterly*, vol. 29, núm. 1, 1985, pp. 39-49.
- Mahoney, Daniel J., *The Liberal Political Science of Raymond Aron: A Critical Introduction*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1992.
- Manent, Pierre, "Raymond Aron éducateur", *Commentaire*, 28-29 (1985), pp. 155-168.
- Melvin, Richter, "Raymond Aron as Political Theorist", *Political Theory*, vol. 12, núm. 2, 1984, pp. 147-151.

- Mesure, Sylvie, *Raymond Aron et la raison historique*, París, Vrin, 1984 (*Problèmes et controverses*).
- Pierce, Roy, "Liberalism and Democracy in the Thought of Raymond Aron", *The Journal of Politics*, vol. 25, núm. 1, 1963, pp. 14-35.
- Rollet, Jacques, "Raymond Aron et la théorie du politique", *Pouvoirs*, 73 (1995), pp. 159-175.
- Simon, Perrine, "Raymond Aron dans l'histoire du siècle", *Vingtième Siècle*, vol. 9, núm. 9, 1986, pp. 124-126.
- Sirinelli, Jean-François, "Raymond Aron avant Raymond Aron (1923-1993)", *Vingtième Siècle*, vol. 2, núm. 2, 1984, pp. 15-30.
- Sirinelli, Jean-François, *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, París, Hachette, 1999 [Fayard, 1995].
- Strong, Tracy B., "History and Choices: The Foundations of the Political Thought of Raymond Aron", *History and Theory*, vol. 11, núm. 2, 1972, pp. 179-192.
- Thomson, David, "The Three Worlds of Raymond Aron", *International Affairs*, vol. 39, núm. 1, 1963, pp. 49-58.
- Werner, Eric, *La pensée politique et morale de Raymond Aron*, Tesis, París, Instituto de Estudios Políticos, 1964.
- Whiteside, Kerry H., "Perspectivism and Historical Objectivity: Maurice Merleau-Ponty's Covert Debate with Raymond Aron", *History and Theory*, vol. 25, núm. 2, 1986, pp. 132-151.

C. Temas afines

C.1. Sobre filosofía, historia y filosofía de la historia

Ankersmit, Frank R., “Historicism: An Attempt at Synthesis”, *History and Theory*, vol. 34, núm. 3, 1995, pp. 143-161.

Antoni, Carlo, *Lo storicismo*, Turín, Edizioni Radio Italiana, 1957.

Antoni, Carlo, *From History to Sociology. The Transition in German Historical Thinking*, trad. Hayden White, intr. Benedetto Croce, Detroit, Wayne State University Press, 1959.

Bergstraesser, Arnold, “Wilhelm Dilthey and Max Weber: An Empirical Approach to Historical Synthesis”, *Ethics*, vol. 57, núm. 2, 1947, pp. 92-110.

Beyer, Christian, “Edmund Husserl”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, invierno de 2011, disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/husserl/>

Boyer, Alain, *L'explication en histoire*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992 (*Opuscule*, 8).

Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie allemande*, París, Payot, 1921.

Bulhof, Ilse N., “Structure and Change in Wilhelm Dilthey’s Philosophy of History”, *History and Theory*, vol. 15, núm. 1, 1976, pp. 21-32.

Burns, Robert M. y Hugh Rayment-Pickard (eds.), *Philosophies of History. From Enlightenment to Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 2000.

Cassirer, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE. 2003 [1948] (*Breviarios*, 201).

Cristin, Renato, *Fenomenología de la historicidad: el problema de la historia en Dilthey y Husserl*, Madrid, Akal, 2000.

- Châtelet, François (dir.), *La philosophie*, tomo 3, *De Kant à Hegel*, Verviers, Marabout, 1979 (*Marabout Université*, 313).
- Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, edición Hans-Ulrich Lessing, trad. y pról. Carlos Moya Espí, Barcelona, Península, 1986 (*Historia, ciencia, sociedad*, 200).
- Ferry, Luc, *Filosofía política II. El sistema de las filosofías de la historia*, trad. Félix Blanco, México, FCE, 1997 (*Política y derecho*).
- Frohman, Larry, “Neo-Stoicism and the Transition to Modernity in Wilhelm Dilthey’s Philosophy of History”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, núm. 2, 1995, pp. 263-287.
- Günther, Horst, *Le temps de l’histoire: Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l’histoire de saint Augustin à Pétrarque de Dante à Rousseau*, trad. Olivier Mannoni, introd. Jean Starobinski, París, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 1995.
- Gurvitch, Georges, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, trad. P. Almela y Vives, Buenos Aires, Losada, 1939.
- Hirschberger, Johannes, *Breve historia de la filosofía*, trad. Alejandro Ros, Barcelona, Herder, 1993.
- Holborn, Hajo, “Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 11, núm. 1, 1950, pp. 93-118.
- Hussain, Nadeem J. Z. y Lydia Patton, “Friedrich Albert Lange”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, otoño de 2012, apartado 4 (“Neo-Kantianism”), disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/friedrich-lange/>
- Iggers, Georg G., “The Decline of the Classical National Tradition of German Historiography”, *History and Theory*, vol. 6, núm. 3, 1967, pp. 382-412.

- Iggers, Georg G., "Historicism: The History and Meaning of the Term", *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, núm. 1, 1995, pp. 129-152.
- Iggers, Georg G., *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*, trad. Clemens Bieg, intr. Fernando Sánchez Marcos, Barcelona, Idea, 1998.
- Iggers, Georg G., *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*, trad., ed. y presentación de Iván Jaksic, Santiago de Chile, FCE, 2012.
- Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, México, FCE, 1978.
- Jaffro, Laurent (coord.), *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, París, PUF, 2000.
- Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, 2a. ed., edición y estudio preliminar Roberto Rodríguez Aramayo, trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994 (*Clásicos del Pensamiento*, 36).
- Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, 2a. ed., pról. y trad. Eugenio Ímaz, México, FCE, 1979 (*Colección Popular*, 147).
- Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, trad. Francisco Rivera Pastor, Madrid, Espasa Calpe, 1979
- Kant, Immanuel, *Œuvres philosophiques*, vol. 2, *Dès Prolégomènes aux écrits de 1791*, ed. Ferdinand Alquié, París, Gallimard, 1985 (*Bibliothèque de la Pléiade*, 317).
- Kant, Immanuel, *Teoría y práctica*, 2a. ed., edición y estudio preliminar Roberto Rodríguez Aramayo, trad. Juan Miguel Palacios *et. al.*, Madrid, Tecnos, 1993 (*Clásicos del Pensamiento*, 24).
- Kant, Immanuel, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, trad. y ed. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2007 (*Humanidades*, H4427).

- Kelley, Donald R., *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment*, New Haven, Yale University Press, 1991.
- Kelley, Donald R., *Faces of History. Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998.
- Kelley, Donald R., *Fortunes of History. Historical Inquiry from Herder to Huizinga*, New Haven, Yale University Press, 2003.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, 5a. ed., edición Raymond Queneau, París, Gallimard, 1947 (*Nouvelle Revue Française*).
- Lacroix, Jean, *Kant et le kantisme*, 3a. ed., París, PUF, 1969 (*Que sais-je?*, 1213).
- Lee, Dwight E. y Robert N. Beck, "The Meaning of 'Historicism'", *The American Historical Review*, vol. 59, núm. 3, 1954, pp. 568-577.
- Loader, Colin T., "German Historicism and Its Crisis", *The Journal of Modern History*, vol. 48, núm. 3, 1976, pp. 85-119.
- Liebert, Arthur, "Contemporary German Philosophy", *The Philosophical Review*, vol. 44, núm. 1, 1935, pp. 24-45.
- Löwith, Karl, *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, trad. David E. Green, Nueva York, Doubleday Anchor Books, 1964.
- Lukács, György, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1959; Barcelona, Grijalbo, 1976.
- Liotard, Jean-François, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, París, Éditions Galilée, 1986.
- Liotard, Jean-François, *La phénoménologie*, 8a. ed., París, PUF, 1976 (*Que sais-je?*, 625).

- Marrou, Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, 7a. ed., París, Seuil, 1975 (*Points Histoire*, 21).
- Masur, Gerhard, “Wilhelm Dilthey and the History of Ideas”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 13, núm. 1, 1952, pp. 94-107.
- Mesure, Sylvie, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, París, PUF, 1990.
- Meyerhoff, Hans (ed.), *The Philosophy of History in our Time. An Anthology*, Nueva York, Doubleday Anchor Books, 1959.
- Morgan, George A., “Wilhelm Dilthey”, *The Philosophical Review*, vol. 42, núm. 4, 1933, pp. 351-380.
- Muglioni, Jean-Michel, *La philosophie de l'histoire de Kant. Qu'est-ce que l'homme?*, París, PUF, 1993 (*Questions*).
- Palazón Mayoral, María Rosa, *Filosofía de la historia*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona/UNAM, 1990.
- Philonenko, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, París, Vrin, 1986.
- Rickman, H. P., “The Reaction Against Positivism and Dilthey's Concept of Understanding”, *The British Journal of Sociology*, vol. 11, núm. 4, 1960, pp. 307-318.
- Rossi, Pietro, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Turín, Giulio Einaudi, 1956 (*Studi e ricerche*, 4).
- Rossi, Pietro, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milán, Lerici, 1960 (*Saggi*, 8).
- Rundell, John F., *Origins of Modernity. The Origins of Modern Social Theory From Kant to Hegel to Marx*, Cambridge, Polity Press, 1987.

- Smith, David Woodruff, "Phenomenology", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, otoño de 2011, disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/phenomenology/>
- Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, 2a. reimpression, trad. Leticia García Urriza *et al.*, México, FCE, 2000.
- Suter, Jean-François, *Philosophie et histoire chez Wilhelm Dilthey*, Basilea, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1960.
- Touchard, Jean, *Histoire des idées politiques*, tomo 2, *Du XVIIIe siècle à nos jours*, 2a. ed., París, PUF, 2005.
- Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil, 1971.
- Walsh, William H., *An Introduction to Philosophy of History*, 5a. reimpression revisada, Londres, Hutchinson, 1958.
- Weber, Max, *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, trad. y ed. Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2009.
- Willey, Thomas E., *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press, 1978.
- Williams, Howard (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- Williams, Thomas, "Saint Anselm", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, primavera de 2011, disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/anselm/>
- Yovel, Yirmiahu, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

C.2. Sobre historia de Francia

Agulhon, Maurice, *La République*, tomo 1, *L'élan fondateur et la grande blessure (1880-1932)*, París, Hachette, 1990 (*Pluriel*, 8602).

Agulhon, Maurice, *La République*, tomo II, *Nouveaux drames et nouveaux espoirs (1932 à nos jours)*, París, Hachette, 1990 (*Pluriel*, 8603).

Bernard, Philippe, *Nouvelle histoire de la France contemporaine*, vol. 12, *La fin d'un monde (1914-1929)*, París, Seuil, 1975.

Berstein, Serge, *La France des années 30*, París, Armand Colin, 1988 (*Cursus*).

----- y Pierre Milza, *Histoire de la France au XX^e siècle*, tomo 1, *1900-1930*, Bruselas, Editions Complexe, 1990.

----- y Pierre Milza, *Histoire de la France au XX^e siècle*, tomo II, *1930-1945*, Bruselas, Editions Complexe, 1991.

C.3. Sobre los intelectuales

Judt, Tony, *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956*, Berkeley, University of California Press, 1992.

Lévy, Bernard-Henri, *Les aventures de la liberté. Une histoire subjective des intellectuels*, París, Grasset, 1991.

Leymarie, Michel, *Les intellectuels et la politique en France*, París, PUF, 2001 (*Que sais-je?*, 3584).

Ory, Pascal y Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*, París, Perrin, 2004 [Armand Colin, 1987] (*Tempus*, 73).

Sirinelli, Jean-François, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, París, Fayard, 1988.

Sirinelli, Jean-François, *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XX^e siècle*, París, Gallimard, 1996 [Fayard, 1990] (*Folio histoire*, 72).

Winock, Michel, *Le siècle des intellectuels*, 2a. ed., París, Seuil, 1999 (*Points*, 613).

D. Obras generales

Alponte, Juan María, *Retrato de una familia babélica. Cultura y pensamiento revolucionario en el siglo XX*, México, UNAM, 1998.

Behnegar, Nasser, *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

Delpech, Thérèse, *L'ensauvagement. Le retour de la barbarie au XXI^e siècle*, París, Grasset, 2005.

Eco, Umberto, *Cómo se hace una tesis*, 4a. reimp., trad. Lucía Baranda y Alberto Clavería Ibáñez, Barcelona, Gedisa, 2003 (*Herramientas universitarias*, 7).

Frisby, David, *The Alienated Mind: The Sociology of Knowledge in Germany 1918-1933*, 2a. ed., Londres, Routledge, 1992.

Frisby, David, *Georg Simmel*, 1a reimp., trad. José Andrés Pérez Carballo, México, FCE, 1993 [1990] (*Breviarios*, 512).

Gil Villegas Montiel, Francisco. *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, El Colegio de México/FCE, 1996.

Hobsbawm, Eric, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Londres, Abacus, 2003 [1994].

Loader, Colin, *The Intellectual Development of Karl Mannheim*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Lukes, Steven, *Émile Durkheim. His Life and Work*, Nueva York, Harper and Row, 1972.

Soustelle, Jacques, *Les Quatre Soleils. Souvenirs et réflexions d'un ethnologue au Mexique*, París, Plon, 1967 (*Terre humaine*).

Weber, Max, *Conceptos sociológicos fundamentales*, trad. y ed. Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2006.