

INTRODUCCION A LA POLITICA

por P I E R R E B O U T A N G

Pierre Boutang es uno de los escritores contemporáneos que con más sagacidad ha sabido explorar el mundo del pensamiento actual, muy particularmente en los dominios de la doctrina política. Colaborador asiduo de la revista "ECRITS", de Paris, ha publicado diversos trabajos, en los que, con juicio excepcional, expone la serie de inquietudes intelectuales que Europa tiene planteadas en esta era dramática de la post-guerra.

EL mundo actual no carece de teorías sobre el mejor modo de gobernar a los hombres y sobre el mejor tipo de sociedad imaginable. Tales teorías no aportan nada nuevo, puesto que todo se ha dicho ya...; pero permiten gobernar a los gobernantes. Los Estados no cuentan con el rendimiento de sus esfuerzos para obtener el consentimiento de los pueblos, ya que el arte de gobernar se ha perdido o es de imposible aplicación. Prefieren crear en sus víctimas el sentimiento de una superioridad que se desprende de la misma forma de su Gobierno. La democracia, malea-

ble en todo sentido, es particularmente favorable a este ejercicio; encajonada entre el concepto de libertad y el de justicia social, que se aplican cada vez menos, porque no hay medida que los determine, la «verdadera democracia» toma significaciones antitéticas cuando se desplaza de Norte a Sur o de Oriente a Occidente. En realidad, el conflicto insoluble de lo «formal» y de lo «real» no ha sido resuelto por la guerra. La existencia de la Rusia soviética ha renovado una «guerra» que no ha terminado con la destrucción de los fascismos. Cada teoría se presenta, por otra parte, como una práctica sometida a las leyes del poder. Salvo en los casos en que no representa nada, o no recubre alguna fuerza, es una máscara: la máscara de un determinado tipo de fuerza. Por otra parte, impide que se la juzgue por sus resultados actuales: la teoría americana de la democracia invoca el curso de la historia, y el «diablo» comunista sucede al «diablo» nazi para justificar un sistema que no libera ciertamente al mundo del hambre ni del miedo. Sin embargo, la teoría soviética de la democracia apela a las necesidades de la defensa contra un cerco capitalista para explicar la dictadura, el terror o la miseria en que sume a una parte de Europa.

Una dialéctica sin término sustituye al antiguo juicio histórico y político. Se nos prohíbe juzgar del estado de una experiencia cualquiera, porque el fin es menos visible que los medios destinados a desaparecer. Ahora bien: jamás la justificación de los medios por el fin ha estado tan extendida como hoy día. Incluso se ha visto recientemente a un filósofo justificar la tortura política por la humanidad del porvenir y definir la «traición» en función de la victoria militar: los «traidores» son aquellos que estaban situados en el bando que perdió. Pero su honor personal no se encuentra implicado en esta calificación, que no expresa más que el juego brutal de la historia...; por otra parte, «no existe el honor personal». Es cierto que para un Merleau-Ponty, por ejemplo, esta dialéctica del fin y los medios actúa sólo en una dirección, ya que este escritor no pone en duda la victoria del proletariado y el advenimiento del hombre, según Marx. ¿Cuándo? No lo sabe. El antiguo cinismo que juzgaba a los medios según los fines, tenía

por lo menos figura humana. Los fines que excusaban todo, tenían un cierto sentido en la vida de un hombre. En el, llamémosle sistema, de M. Merleau-Ponty es la idea del hombre liberado, en un porvenir indeterminado, lo que justifica todos los abusos de poder, todas las tiranías, todos los asesinatos en masa. Un partido o un Estado depositarios de este porvenir puede libremente, y con la aprobación de los intelectuales, aniquilar todas las reglas de la civilización y desafiar las leyes inmanentes. Hay aquí una «alienación» que se explica por la pérdida de toda medida del presente histórico. Con M. Merleau-Ponty no estamos lejos del Chigalev de Dostoievsky: «la libertad ilimitada (para mañana) por el despotismo ilimitado (para ahora y durante un tiempo indeterminado)».

* * *

Así, los «políticos» proclaman una especie de juicio de Dios sobre la historia (Dios es la victoria que termina con el desarrollo histórico). Los «moralistas» pronuncian su excomunión contra esta práctica en el nombre de «principios» que no tienen ni la fuerza espiritual de poner en relación con la realidad humana ni la fuerza material de hacerlos respetar por quienes los desprecian. Los «hipócritas», por fin, obran como los políticos, pero proclaman que su acción, como suya, está conforme con los principios universales de la ética. De día en día, cada vez son más numerosos los hombres que se encuentran implicados en la historia como en una aventura ajena a toda realidad. ¿Quién puede afirmar todavía que la democracia y el sufragio universal han hecho a los pueblos dueños de sus propios destinos? Pero sus mismos dirigentes, que se clasifican entre los «políticos» o los «hipócritas», no están menos ajenos, no son menos extraños al desarrollo de la historia. Como en el mito de la política de Platón, nos encontramos en la segunda fase: aquella en que la Providencia Divina ha abandonado el gobierno del planeta; pero no son los recuerdos de las medidas divinas los que guían a aquéllos, que, por un atroz absurdo, es preciso llamar todavía los «dirigentes». En este absurdo y en esta ignorancia, lo

absoluto es reivindicado por los Estados. Se encarcela y se mata como si se estuviera seguro de algo. Por lo menos, los fanatismos del siglo XVI, que indignaban a Montaigne, tenían por objeto a Dios. La ferocidad moderna es vacía y desesperada. Hemos visto en Francia que los reglamentos de los cuentas usurpaban las formas de la justicia, y en el mudo hemos visto juzgar a los generales vencidos en nombre de la moral internacional, como si el juicio de hecho, el juicio de la fuerza y de la victoria no hubiera hecho con anticipación sospechosa e inútil toda parodia jurídica. Únicamente Croce, entre todos los filósofos «liberales», ha osado protestar contra esta desviación de la justicia.

Mi propósito es encontrar una medida y una verdad en un orden en que el hombre escapa más y más al hombre. Esta medida no puede ser más que el hombre, y sobre este punto, el humanismo eterno, al que se refieren los «moralistas» más honrados, como Albert Camus, no yerran más que cuando rechazan la política, en lugar de asimilarla y transformarla. ¿Pero de qué hombre se trata? ¿Del hombre solo, asombrado ante lo que le rodea cuando se despierta repentinamente por la noche? Este hombre de la soledad, aislado ante Dios o ante la ausencia de Dios, resume toda su vida en un punto, reniega de los éxitos o de las pequeñas felicidades cotidianas, condena su existencia antes que juzgarla. ¿Cómo encontrará en sí mismo los caminos o puentes que le unen al mundo? La angustia no tiene solución, y este sentimiento, incluso cuando el hombre se enfrenta con Dios, no puede ser mantenido durante mucho tiempo, porque el fin del mundo no va a ocurrir inmediatamente. Es necesaria una mediación que haga pasar a esta soledad a la historia, y esta mediación es la comunidad viviente, transformada sin cesar, que es la Iglesia. Pero la Iglesia sabe que la preocupación del hombre solo no está nunca completamente dormida, ya que puede siempre y en todo caso ser despertada: «No preguntes por quién suena la campana. Suena por ti». Es preciso, pues, que la Iglesia reconozca un orden del mundo, una «forma terrestre», no por espíritu de compromiso, sino porque hay una parte en el hombre (que la Iglesia funda y consagra al consentir-

la), que se le escapa. Y debe escapársele para que la presencia terrestre del hombre tenga un sentido y para que no tenga necesidad de asumir positivamente esas formas concretas y múltiples que ella no puede determinar. La Iglesia mantiene únicamente un poder negativo, exactamente un poder de interdicción, allí donde el hombre arriesga su perdición en sus creaciones, puede enajenar su parte eterna y hacer imposible su relación con Dios. Esta autonomía de la política, cuando está conforme a esta idea, en relación con la Iglesia y con la fe, se encuentra perfectamente expresada en el «sacramento» más ambiguo de la antigua Francia: la consagración del Rey en Reims. El Rey recibía su soberanía y su independencia con respecto del que lo consagraba. La Iglesia reconocía la imposibilidad de deducir una conducta política de principios teológicos. Pero imponía al mismo tiempo al Rey ese principio regular de que no pudiera obrar contra el Decálogo o contra las leyes no escritas. Tal era la ambigüedad de la función real, que explica, por otra parte, ciertas dudas y ciertos fracasos de la Monarquía francesa: hubo un momento, en efecto, en que la Europa cristiana no existía, en que la idea de una política determinada positivamente por principios no religiosos, pero negativamente limitada por esos principios, no podía ser concebida más que por las conciencias escrupulosas, como la de Luis XVI. Para no fracasar en la historia era preciso renegar de las leyes no escritas. Un Bonaparte podía hacerlo. Luis XVI no podía.

* * *

Así, pues, el hombre, en general, no puede darnos una respuesta a nuestra pregunta: ¿Cuál es el tipo de hombre que debe medir el juicio político? Aquí se ve que es necesario un trabajo de análisis, comparable al de Kant, para una comprensión general del entendimiento político. Es cierto que para Kant el juicio político es un juicio reflexivo como cualquier otro (como el juicio estético, por ejemplo), que su principio no podía ser otro que la finalidad subjetiva. Ahora bien: yo creo que existe un privilegio

del juicio político que permite darle un fundamento real y una evidencia tan grande como la de la percepción. Este privilegio es que hace a la política tan interesante para el filósofo, porque el hecho, que es su fundamento, cuando se reconoce, permite al espíritu más sencillo medir su conocimiento y su ignorancia: la política es hoy el dominio de la mayéutica. El esclavo de Menon descubre las verdades geométricas, sin que Sócrates recurra a otra cosa más que a unas figuras inmediatamente dibujadas. Pero el esclavo moderno de las propagandas y de los partidos, cuando se le disuade de razonar o de opinar según principios extraños a la realidad política, cuando se le conduce al principio original y propio de la política, descubre las evidencias que están ocultas para los «moralistas» y para los «hipócritas».

Ya he indicado cuál es este principio y cómo se encuentra en la unión de la universalidad y de la singularidad empírica: el hombre nace en una comunidad que no ha elegido. Este acontecimiento, contingente y relativo, constituye para él un compromiso necesario y absoluto. Es decir, es solamente un análisis abstracto, externo a la situación del hombre nacido en una ciudad, lo que presenta este hecho como contingente y relativo. Este análisis «generalizador», que yace en el fondo de los «pacifismos» y los «internacionalismos» tiene muy poco poder en las circunstancias graves. La historia ya lo ha juzgado y condenado: jamás las comunidades políticas han sido tan fuertes, absolutas y exigentes que en este tiempo actual, en que se habla sin cesar del «Gobierno mundial». Nunca el hecho «nación» se ha impuesto más por sobre el hecho «clase». Una revolución internacionalista y derrotista en su principio se ha transformado en imperialismo autoritario, y una de las primeras gestiones de la ONU (que debía escapar, gracias a la experiencia, a los defectos de la antigua Sociedad de Naciones), ha tenido un resultado cómico: un pequeño país, como Albania, ha prohibido pura y simplemente la entrada en su territorio a la Comisión de Investigación, investida con toda la fuerza jurídica internacional... Pero este análisis, que denuncia como contingente y escandalosa la pertenencia a una comunidad histórica

particular, y que es desmentido por los hechos, no nos puede explicar el prestigio intelectual que todavía conserva un cierto internacionalismo. Pero la relatividad, la contingencia de la relación del hombre con su ciudad es una verdad, si consideramos al hombre solo ante Dios, al hombre religioso. La fuerza y la paradoja de esta relación residen precisamente en que en ella puede existir un absoluto de ese relativo, un absoluto que consagra la Iglesia cuando ordena dar al César lo que es del César. Hemos visto cómo este absoluto del relativo ha podido ser invocado para liquidar al adversario por los que habían negado constantemente su existencia: la traición no es ciertamente un concepto de razón abstracta. No tiene en cuenta las voluntades y las opiniones, por muy fundadas que ellas sean. Hay traición cuando un hombre rehúsa lo absoluto de la relación con la ciudad que es la suya, o sea cuando se coloca «au-dessus de la mêlée», o cuando se pone al servicio de una comunidad enemiga. Sean cuales fueren los progresos de la conciencia y de la dulcificación de las penas, no se ve cómo las comunidades terrestres podrían renunciar a castigar la traición con la pena de muerte. El hecho de que doctrinarios de la clase contra la nación y marxistas decididos utilicen la energía del sentimiento de traición prueba la fuerza del hecho primario sobre el que fundamentamos nuestra política. Es posible, por otra parte, que los dirigentes que han cubierto esta operación comunista de liquidación del adversario, bajo el pretexto de la «traición», tengan una inmensa responsabilidad: una mayéutica experimental era posible en el momento de la liberación: cuando los marxistas invocaban un sentimiento rebelde a toda ideología extraña a la voluntad y a la preferencia, era posible hacerlos prisioneros de ese absoluto que ellos mismos invocaban, denunciar su impostura, desenmascarar su falso nacionalismo que les daba parte de su influencia. Los cómplices de la impostura, a pesar de todas las razones que expondremos, están poco calificados para despertar al pueblo francés a la conciencia de las verdades que ellos mismos han ayudado a enmascarar.

* * *

Existe para el hombre un «presente» histórico, fundado en el análisis y que ninguna dialéctica puede reducir. Pero, a pesar de ello, del mismo modo que existe una dialéctica inevitable de la razón especulativa que testimonia una «enfermedad inmortal» en el hombre, así la dialéctica política (que también se puede llamar una sofística) se encarniza sin cesar con ese presente. Es preciso reabsorberlo a cualquier precio. En Francia, la dialéctica es utilizada por la retórica parlamentaria. Es exactamente un arte de la diversión. Nuestros oradores no son, como bajo la tercera República, tan acertados que nos olvidemos de ellos; así, el Sócrates de Menexeno; o de que nos creamos transportados a las islas de los bienaventurados. La realidad es ciertamente más lacerante: un abogado de secano, presidiendo el Gobierno de Francia, puede declarar que el pan de maíz es una delicadeza, mientras que los oradores marxistas hacen el elogio del pan negro de la independencia —no se cree ni a los unos ni a los otros—. Hay un presente.

Para la misma dialéctica tiene dos formas diferentes y opuestas. Los unos niegan el presente, a que los hombres se adhieren, y que no es el mismo para todas las comunidades históricas, reduciéndolo a «instantes» del mundo objetivamente determinables. El hombre se convierte en el sujeto económico, y gobernar consiste en valuar el instante inmediato para prever el instante proyecto. No hay espesor, no hay historia: valudad vuestras necesidades, ponedlas de acuerdo con las de la humanidad y no careceréis de felicidad. Esta ruina del presente de los demás no impide ciertamente al americano medio (y al Estado americano) tener conciencia del espesor de su propio presente; espesor que no se basa sólo en la técnica, y que es el fundamento de su pretensión natural a dirigir los asuntos mundiales.

Los otros, ya lo hemos visto a propósito de Calliclés «marxista», hacen desaparecer el presente por medio de una profecía intemporal, análoga en su forma a las profecías milenaristas. Debe llegar un momento a partir del cual el tiempo no existirá... en el sentido en que el tiempo es la historia de los conflictos de clase.

Entre tanto, todo está permitido para asegurar el triunfo de los «creyentes». Todo lo que pueda proporcionarnos una medida, estabilizar el presente, debe ser combatido por todos los medios. Es cierto que aquí todavía lo real se venga de la dialéctica, que se nos revela como hipocresía e impostura: un Estado tiene cuando menos el derecho a defenderse, en el presente, del hecho más «progresista», y la conducta de nuestros marxistas encuentra explicaciones concretas, sin que baste para determinarla la profecía de un fin de la alienación humana, y encuentra también su orientación en las voluntades de una comunidad perfectamente presente y particular.

* * *

Del mismo modo que el fundamento de una verdad y de los juicios sintéticos *a priori*, es, según Kant, una forma ambigua, el del espacio y el tiempo, que es a la vez idea, determinación y campo de determinaciones, lo mismo que el fundamento de la política, que determina un presente y un horizonte, participan de una doble naturaleza. Por una parte, este fundamento es homogéneo con la particularidad del hombre, con su calidad finita, con todo lo que la hace imprevisible y abigarrada. Por otra parte, por él, todos los contenidos particulares se transforman, se convierten en valores más directamente sensibles que todos los preceptos abstractos..., y ello porque expresa una vocación original del hombre y su necesidad de perfeccionarse en una ciudad, en una comunidad finita. Esta provincia, o esta nación, son las mías; yo no las he elegido; pero ese hecho no puede compararse a la presencia, aquí o allí, de una piedra o de un árbol. La historia refuta el pesimismo heideggeriano, y por ella el hombre no es «lanzado al mundo», sino que en él se reconoce y reencuentra su sentido por el cuidado que dispensa a los jardines, a las estaciones del año y a las ciudades mortales.

«Un sendero me conduce hacia la vida humana», dice Hölderlin. La historia no se reduce ni a la naturaleza física ni a los principios universales reconocidos en la soledad. En realidad, no exis-

te más que en tanto en cuanto toma profundidad en un sentimiento. El conjunto de estos sentimientos es lo que constituye el dominio político propiamente dicho, el horizonte presente del hombre. La pasión los turba, los destruye. Estos sentimientos pueden empobrecerse cuando el Estado se arroga como misión arrancarlos de los corazones y reducir al hombre a una razón abstracta, que no es más que la preocupación teológica del degradado. Pero siempre queda bastante, en una comunidad antigua como la nuestra, para que este despertar sea posible y para que un renacimiento histórico transmita su sentido a la vocación terrestre, a lo que en el hombre es mortal, pero no debe perderse.

* * *

Nuestro análisis permite distinguir fácilmente «el nacionalismo», que coincide con la conciencia de la finalidad histórica del hombre, de una concepción como la del idealismo fichteano en la expresión que le dieron los «Discursos a la nación alemana». Este extraño exceso de la naturaleza, que quiere hacer coincidir la naturaleza humana con la de Alemania, que pasa de un golpe (por medio de un juego de palabras: alemán-alle man) de la singularidad histórica a la universalidad, es completamente extraño al nacionalismo francés. Los contenidos singulares de las civilizaciones y de las naciones son irreducibles, y nadie puede pretender agotar la condición humana. No intentamos nosotros, basándonos en esta pretensión, medir nuestro amor por la ciudad en la que nos fué dado nacer. «Porque es ella, porque somos nosotros»: tal es la justificación que queremos dar. El mismo contenido se encuentra penetrado de esta ternura, y tenemos muchas cosas que decir, como Ulises en su isla de cabras, sobre el lugar de nuestro país en el mundo y en la historia. Esta «idea de Francia», de la que Charles Maurras no terminó su proyecto de diseñar su perfil, según lamentaba Albert Thibaudet, no sería otra cosa que el recuerdo de perfecciones inesperadas que pueden alcanzar realidades finitas. Esto no quiere decir, sin embargo, que ser francés sea ser

hombre. Pero todo hombre puede perfeccionarse (no como espíritu, sino justamente como hombre), sea cual sea su comunidad, si no falsea los sentimientos que le han sido concedidos, si conoce la dulce ambigüedad de una condición que no tiene parecido con ninguna otra, y cuya preferencia expresa, sin embargo, una ley original de su naturaleza, sin posibilidad de elección.

Antes de juzgar las formas de gobierno y las teorías políticas sobre la felicidad material que procuran a los hombres, necesitamos preguntarnos repetidas veces si tal experiencia, tal forma de democracia o de dictadura no destruye la misma esencia de la vida política, no hace inútil nuestra presencia terrestre. Antes de ser buena o mala, una sociedad debe hacer posible, desde luego, la perfección política del hombre. Debe reconocer lo que es al principio de su existencia y no equivocarse sobre su origen. Las leyes eternas que Antígona prefiere a la vida se ve que son leyes de piedad, que tienen una relación con el amor, que no juzga entre los hermanos según normas extrañas a la fraternidad esencial. Así, pues, una sociedad, si quiere tener en ella respeto a las interdicciones universales, debe fundamentarse positivamente sobre lo que es de su misma naturaleza y justificar la devoción y la pertenencia de sus miembros. Y esto se consigue, no por la voluntad ni por la opinión, sino por «el nacimiento».

