# EL FILOSOFO ANTE EL MUNDO DE HOY

POR

GABRIEL MARCEL

En todos los tiempos se ha hecho notar el carácter escabroso o aventurado que presenta la situación del filósofo en el mundo. Parece como si no estuviera tan profundamente enraizado como el común de los hombres, aunque tampoco le sea posible desligarse del mundo a la manera del contemplativo puro, perdido en una soledad eremítica.

De otro lado esta situación tiene por contrapartida, o por complemento, el hecho de que el mundo, o bien no reconoce al filósofo y tiende a tratarle como un personaje grotesco y un tanto absurdo, o bien al contrario, una vez aceptado, no cesa hasta haberle comprometido y hasta, diría yo, desnaturalizado.

Estas observaciones tan generales no tienen, por otra parte, más que un carácter liminar y apenas contribuyen, todavía, a aclarar nuestro camino. Mi propósito no es permanecer en el dominio de las abstracciones; quisiera, por el contrario, aplicarme, si no a resolver, por lo menos a plantear, en términos tan claros como me sea posible, algunas cuestiones difíciles e irritantes que se refieren al mundo actual, al mundo

de 1950, este mundo en que nos vemos forzados a vivir aun cuando en tantos aspectos nos subleve, este mundo al que no tenemos el derecho de volver la espalda pura y simplemente; y si intentamos hacerlo, nos hacemos culpables de una verdadera deserción.

No dejemos de observar, ante todo, que la idea del filósofo, si nos referimos a la Antigüedad, ha sufrido en los modernos, y sobre todo en los contemporáneos, una verdadera degradación, y esto en la medida en que la noción misma de SAGESSE, de SOPHIA, ha perdido, si no su contenido, al menos su venerabilidad original. El filósofo en el siglo XIX se ha reducido, en la gran mayoría de los casos, a profesor de filosofía, con escándalo de los espíritus más lúcidos y más libres de su tiempo: un Schopenhauer o un Nietzsche, por ejemplo. El profesor de filosofía es, con bastante frecuencia, un especialista intoxicado en cierto grado por su propia especialidad, que *despacha* (recitándolo ante los estudiantes o a veces ante un público más extenso) su sistema, si por casualidad lo tiene, o más frecuentemente una decocción de sistema o, en fin, lo que es seguramente menos comprometido: una historia de los sistemas que han precedido al suyo. Conviene, por otra parte, agregar—y esta observación tiene más importancia de lo que se podría pensar superficialmente—que en ciertos países, y particularmente en Francia, el profesor de filosofía sucumbe literalmente frente a tareas profesionales que no tienen nada de específicamente filosóficas, por razón del número enorme de estudiantes que es menester preparar a examen y examinar. Se puede afirmar que, en estas condiciones, un profesor que siga siendo filósofo, quiero decir, que conserve su capacidad de meditación o, más profundamente aún, que salvaguarde una cierta virginidad de espíritu, no puede lograrlo sino a costa de un esfuerzo literalmente heroico y a condición de llevar una vida casi ascética. Pero este ascetismo, en sí mismo admirable, inevitablemente se paga. El filósofo se expone, en efecto, a separarse en alguna manera de la vida y a sustituirla

por su propio dominio de pensamiento, especie de jardín cerrado y bien cuidado cuyos arbustos escamonda cuidadosamente. Se concederá que esta horticultura entraña una cierta libertad; pero esta libertad ¿es completamente diferente de la que han conocido y saboreado ciertos prisioneros?

Por otra parte, es claro que allí donde la filosofía se concibe de esta manera, sus posibilidades de irradiación son muy reducidas. El filósofo se limita a administrar un cierto patrimonio del que tiene, podría decirse, el usufructo; pero se expone, en muchos casos, a considerar a los que uno se ve obligado a llamar sus competidores, si no con hostilidad, por lo menos con desconfianza. Es verdad que hay, todavía, nobles excepciones. Pero el peligro esta ahí, y no debe ser subestimado. De aquí el sentimiento de molestia y hasta de inquietud que se experimenta al considerar a estos *filósofos propietarios* y la manera como conciben su actividad. De una parte no se puede dejar de admirar su seriedad, su honradez profunda y su desinterés, porque no hay nada menos rentable que la filosofía entendida de este modo, y si aquí se puede hablar de concurrencia no es ciertamente en sentido mercantil. Pero, de otra parte, ¿cómo no recelar del carácter confinado y abstruso de semejantes investigaciones? Es menester, sin embargo, añadir en seguida que el filósofo que, a la inversa, busca vastas audiencias, se multiplica en la prensa y la radio y, me atrevo a decir, hace el papel de «métomentodo», si bien se preserva de los escollos que he señalado, se expone, en cambio, a traicionar de la manera más grave su vocación fundamental. Las profundas intuiciones de Platón sobre la adulación, sobre la KOLAKEIA, conservan toda su actualidad. Lo notable, por otra parte, es que en nuestros días esta adulación se presenta ordinariamente bajo los rasgos del desafío o de la provocación. Por un fenómeno de masoquismo mental cuyas causas sería menester descubrir, un número cada vez mayor de individuos sienten la necesidad de que se les violente, no digamos en sus convicciones, palabra demasiado

grande, pero sí en sus hábitos. Un filósofo bien conocido y que es superfluo mencionar declaraba a los periodistas suizos, en el mismo campo de aviación donde acababa de aterrizar y habían salido a recibirle: *¡Señores: Dios ha muerto!* He aquí un ejemplo bien significativo del halago-provocación a que me refiero, y voy a detenerme un momento en él. Dejemos a un lado el juicio último que se deba emitir sobre la afirmación trágica y profética de Nietzsche. Lo que no puede estar más claro es que desde el momento en que esta afirmación es trompeteada ante los periodistas y propuesta como en grandes titulares de periódico, se degrada, y no solamente hasta el punto de vaciarse de toda significación, sino porque se convierte en su más risible parodia. Hay una diferencia existencial entre el gemido o el sollozo nietzscheano y esta especie de declaración que uno se siente tentado a llamar publicitaria porque, evidentemente, está destinada a causar sensación: *¡Señores: anuncio a ustedes, entérense bien, que Dios ha sido liquidado!*

Pero al mismo tiempo es menester reconocer, no sin profunda angustia, que por todos lados llegan invitaciones a un comportamiento como éste. Desde el momento en que el filósofo consiente en entregarse a la publicidad de los *impresarios*, se niega como filósofo. Es, además, muy natural que el interés publicitario se presente aquí cada vez más ostensiblemente como voluntad de escándalo. Agreguemos que en el pensador que quiere ser ante todo antiburgués, esta voluntad de escándalo aparecerá como revolucionaria. El esfuerzo de ciertas gentes por resucitar la obra ilegible y rigurosamente infame del marqués de Sade es muy característico. Pero observemos que el revolucionario auténtico estará en pleno derecho de recordar que una cierta mentalidad antiburguesa y de LITTÉRATEUR puede no ser más que un fenómeno burgués.

Verdaderamente, basta considerar disposiciones de espíritu y manifestaciones como estas que acabamos de ver para volverse con simpatía y respeto acrecentados hacia el filósofo

asceta. Nos queda, empero, un malestar cuya naturaleza es menester precisar.

Se ha reeditado ahora en Francia la tesis de Maurice Blondel *L'Action*, que dió lugar no hace todavía mucho a tantos errores y que permanece como uno de los grandes libros especulativos franceses. He aquí que acaban también de reaparecer unas admirables lecciones de Jules Lagneau—que fué maestro de Alain y de otros muchos y que sigue siendo una figura ejemplar de filósofo puro—. Si nos transportamos a la época en que estas lecciones fueron pronunciadas, la época en que apareció *L'Action*, comprobamos que era aquél un mundo en paz sobre el que no pesaban las atroces amenazas que conocemos. En este mundo en paz, la actitud adoptada por estos filósofos, vueltos con todo su ser a la investigación más profunda y auténtica, no solamente estaba plenamente justificada, sino que era la única que hubiera podido llamarse auténticamente filosófica. Pero me parece que las cosas han cambiado y que el filósofo está hoy obligado a tomar posición respecto a la aflicción de un mundo cuya destrucción integral no es ya, de ninguna manera, inconcebible. En cuanto a mí, tengo la convicción de que nos encontramos en una situación sin precedentes, que definiría, brevemente, diciendo que el suicidio se ha hecho posible a la escala de la Humanidad entera. Es imposible pensar hasta el final esta situación sin darse cuenta de que cada uno de nosotros está, casi en todo momento, en presencia de una opción radical y que con lo que piensa, con lo que hace, con lo que es, contribuye a aumentar o, al contrario, a reducir las probabilidades de ese suicidio colectivo. Pero evidentemente sólo en el plano de la reflexión filosófica puede ser elucidada la naturaleza esencial de esta opción. Observaré, además, que aquí surge todavía otra tentación en la cual el filósofo cae, de hecho, muy frecuentemente. Es el peligro que consiste en tomar posición, por otra parte, más bien sobre el papel que en la realidad, y lo más a menudo mediante firmas de manifiestos, sobre cuestiones de

las que posee el más superficial conocimiento, un conocimiento de oídas que es, de verdad, ignorancia pura. Tomaré aquí un ejemplo, el de una petición reciente, firmada por un cierto número de intelectuales que solicitaban que la Asamblea de las Naciones Unidas admitiese en su seno al Gobierno de la China comunista. Eso equivalía a no ver que aquí se planteaba, ante todo, una cuestión de oportunidad sobre la cual los firmantes no estaban, de ningún modo, en condiciones de pronunciarse.

Se podrían citar otros muchos ejemplos del mismo orden. El error consiste casi siempre en deducir precipitadamente, en este o aquel caso concreto, de unos principios generales formulados de manera enteramente abstracta, esta o aquella consecuencia determinada. Pero aparte de que esos principios son a veces ilegítimamente formulados como absolutos, ocurre con la mayor frecuencia que el caso concreto es demasiado mal conocido en su realidad y en sus aplicaciones para que semejante inferencia sea legítima. La extraordinaria imprudencia con que algunos intelectuales han reclamado entre nosotros la evacuación inmediata de Indochina nos sirve de ejemplo. Partían de la idea de que el colonialismo es contrario a su noción general de los derechos del hombre. Pero, aparte de que la idea de colonialismo es demasiado sumaria y que no se puede negar que una acción colonizadora pueda en ciertos aspectos ser bienhechora para los mismos colonizados, la cuestión estaba en saber, de una parte, si esta evacuación era posible, y de otra, si no habría tenido por consecuencia el abandono de la población indígena a la acción terrorista de bandas puestas al servicio del imperialismo soviético. Todos los aspectos de una situación semejante son de una complejidad casi inextricable, y, por tanto, formular imperativos dictados por la ignorancia, o en muchos casos por el sectarismo, es traicionar las exigencias imprescriptibles de un pensamiento recto.

El primer deber del filósofo es tener idea de los límites de su saber y reconocer que hay dominios donde su incom-

petencia es absoluta. Digamos, en otro lenguaje, que debe estar permanentemente en guardia contra una pretensión incompatible con su verdadera vocación. Proudhon decía: *Los intelectuales son ligeros*, y esto es, ¡ay!, terriblemente verdad, por la razón profunda de que el intelectual no tiene que entendérselas con una realidad resistente como el obrero o el campesino, sino que trabaja con palabras, y el papel todo lo aguanta. El filósofo debe tener conciencia continuamente de este peligro. Proudhon añadía que el pueblo es serio. Esto quizá no sea ya hoy tan verdadero como en su tiempo, por obra de la prensa y la radio, que son casi inevitablemente corruptoras. El pueblo no permanece serio más que a condición de seguir siendo él mismo, y es menester reconocer que esto es cada vez más raro, a causa de un cierto aburguesamiento cuyas consecuencias son, en ciertos aspectos, funestas. En ciertos aspectos, digo, porque desde otro punto de vista este aburguesamiento es deseable en tanto que corresponde a un mejoramiento de las condiciones de existencia. Estamos aquí en presencia de una especie de antinomia trágica que no se ve cómo poder superar.

¿Se me objetará que negar al filósofo el derecho de tomar posición frente a situaciones políticas concretas es en el fondo una manera hipócrita de invitarle a no comprometerse, a quedarse en el plano de las afirmaciones de principio? No es tal mi pensamiento. Citaré dos ejemplos que harán ver más claramente lo que quiero decir. No vacilo en afirmar que en un país donde una minoría es perseguida por razones raciales o religiosas, el filósofo está obligado a comprometerse a fondo, cualesquiera que sean los riesgos que pueda acarrearle tal protesta. El silencio en un caso semejante es verdaderamente una complicidad. Pero es que aquí nadie puede pretender que el perseguidor pueda saber más sobre el asunto que el filósofo. Incluso lo contrario es justamente la verdad. El antisemita no sabe sobre los judíos más de lo que sabe quien combate el antisemitismo. En realidad no es de saber de lo

que se trata aquí, sino de los prejuicios que el filósofo está obligado a combatir. Añadamos que el principio interviene aquí directamente en su sublime irreductibilidad.

He aquí otro ejemplo: yo he estimado que el filósofo estaba obligado a protestar contra la manera como ha sido practicada la depuración por hombres que, con frecuencia abusivamente, pretendían encarnar la Resistencia, y esto en un momento en el que, por haber terminado la guerra, esta palabra perdía toda significación. Que era inadmisible constituir jurisdicciones de excepción, conceder a las víctimas, animadas por el espíritu de venganza, el derecho de juzgar: esto el filósofo estaba obligado a proclamarlo con todas sus fuerzas. También aquí el principio aparecía con una cegadora evidencia.

Pero es bien visible que los dos ejemplos que acabo de citar presentan un carácter común. Es el fanatismo el que está aquí en juego. Efectivamente—y esto lo digo sin sombra de vacilación—, el primer deber del filósofo en el mundo de hoy es combatir el fanatismo bajo cualquier forma que se presente.

Jules Lagneau, al que hice antes alusión, se expresaba así sobre el fanatismo:

> *Al determinar nuestro pensamiento, al exponerlo en fórmulas precisas, debemos poner cuidado de no encerrarnos nosotros mismos dentro de ellas. Tendremos en cuenta que la servidumbre de las palabras está en la raíz misma del fanatismo y que si éste destruye la libertad es porque procede de una servidumbre. Tendremos en cuenta que las ideas no tienen vida más que si el espíritu se la conserva juzgándolas siempre, es decir, manteniéndose sobre ellas, y que cesan de ser buenas e incluso de ser ideas cuando dejan de ser el sólido asiento y la expresión en acto de la libertad interior. El fanatismo nos será, pues, extraño; es el enemigo, y nosotros no nos pasaremos al enemigo; es el mal, y nosotros no lo sembraremos; sólo sembraremos lo que queremos recolectar... Obraremos con calma y constancia en derredor nuestro, mostrando en la vida de cada día el espíritu que nos anima y oponiéndolo a todo espíritu que no sea puramente razonable y puramente generoso. Pero, en cambio, simpatizaremos activamente con cuanto se haga en cualquier partido, en cualquier iglesia, según este espíritu, sin temer el acrecentamiento de fuerzas que podrá resultar de ello para ese partido, para esa iglesia. Poco nos importa por quién vienen al mundo la verdad y la salvación.*

Estas líneas memorables han sido extraídas de las *Simples Notes pour un Programme d'Union et l'Action*, que fueron redactadas en 1892 y debían constituir la Carta de la *Union pour l'Action Morale*. Esta, al principio del siglo, cambió de nombre; tomó el de *Union pour la Vérité* y su carácter se fué alterando poco a poco, pero de manera apreciable, bajo influencias políticas.

Pero lo que importa aquí es la visión perfectamente clara del filósofo, uno de los más puros, sin duda, que han vivido en nuestro tiempo. Esta visión se impone hoy a la atención y al respeto de los hombres de buena voluntad. Y no me aparto de mi tema porque el filósofo se niega si no se afirma previamente como hombre de buena voluntad. Tomo aquí esta palabra, no en el sentido un poco indeciso que le da Jules Romains, sino en la acepción evangélica, en tanto que la buena voluntad se confunde con el amor metódico de la paz, y no pienso aquí únicamente en la paz entre los pueblos, sino tanto, por lo menos, como en ella, en la que reina en la ciudad interior que yo formo conmigo mismo y con mi prójimo.

Los acontecimientos han confirmado, más allá de todo cuanto se podía esperar, la idea profunda de Lagneau según la cual la servidumbre de las palabras está en la raíz misma del fanatismo. Y diré que la primera misión del filósofo en este mundo o ante este mundo es la de rechazar esta servidumbre. Según lo ha visto entre nosotros con una claridad extrema Brice Parain, el problema del lenguaje es en sí un problema metafísico; y esto mismo es lo que proclama Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* cuando declara que el lenguaje es la morada del ser, lo que equivale a conferirle un cierto valor sagrado. Sin embargo, en lo que concierne a Heidegger, observaré que él mismo se expone a menoscabar este valor en cuanto que hace violencia al lenguaje y no vacila en forjar vocablos que muy dudosamente llegarán nunca a recibir la pátina del uso y el tiempo. Por mi parte creo, con Bergson, que, por el contrario, es esencial evitar los neologismos; pienso que es

necesario no solamente volver a las palabras más sencillas, sino también revalorizarlas haciendo desaparecer la especie de suciedad de que están recubiertas por la impropiedad en el hablar.

En esta dirección se mueve, por otra parte, el Platón de los *Diálogos*. Pero es claro que la reflexión sobre el sentido de las palabras debe ser orientada precisamente, como quería Platón, hacia la aprehensión de lo que los filósofos tradicionales llamaban las esencias. En este punto es poco todo cuanto se proteste contra un existencialismo caricatural que pretende rebajar la esencia y no concederle sino un estatuto subalterno. Lo que no quiere decir que las esencias no hayan de ser repensadas a partir de una filosofía que afirma el primado de una subjetividad o más exactamente de una intersubjetividad cuyos derechos ha desconocido casi siempre el pensamiento escolástico.

Sin embargo, otorgando al filósofo que debe volverse hacia las esencia, ¿no le invitamos a tomar un camino que conduce fuera de este mundo y sólo puede desembocar en algún reino meramente inteligible? La filosofía así concebida, ¿no se expone a convertirse en evasión? En otros términos, ¿no semeja esto una recaída en lo que decíamos más arriba?

Estamos aquí en un terreno difícil y movedizo y convendría lograr plantear esta cuestión en términos tan precisos como nos sea posible. La palabra evasión no será verosímilmente aceptada por nadie; pero ¿no se trataría de una negativa que el filósofo habría de oponer a un mundo de desorden y de crisis, en donde el espíritu no puede ya elegir domicilio?

Pero ¿qué debemos entender por la palabra negativa? La reflexión muestra que hay aquí una noción peligrosamente equívoca. Se podría imaginar una negativa en el dominio de la acción, que se traduciría, por ejemplo, por la repulsa de las técnicas. Se puede concebir un gandhismo filosófico. Pero el filósofo ¿debe crearse verdaderamente un marco de existencia lo más extraño que pueda a las condiciones de la vida moder-

na? Sería temerario e incluso absurdo pretenderlo así. Por otra parte, en el límite sería menester admitir que está obligado a llevar la vida de un eremita o de un «guru» de la India. Pero una vida así implica una vocación particular de esencia mística que ciertamente no está permitido confundir con la del filósofo. Volveré al final sobre este punto.

¿Se deberá decir entonces que la negativa de que se trata es puramente teórica, como, por ejemplo, la que traduce una filosofía del absurdo del tipo que Albert Camus ha tratado de definir en su mito de Sísifo? Estamos aquí en el nudo mismo de la cuestión que he querido abordar. Pero importa, sin duda, reconocer que esta cuestión debe ser subdividida: el primer punto consiste en preguntarse si el filósofo está calificado o no para dictar un veredicto de absurdidad sobre el mundo. La segunda cuestión es la de saber, una vez admitida la legitimidad de ese veredicto, qué consecuencias acarrea en el orden de la acción.

Conviene ante todo hacer notar que se trata aquí de la absurdidad del mundo tomado en su realidad global y no solamente de este mundo histórico nuestro, del que, a primera vista, se siente uno tentado a hacer responsables a los hombres mismos. Para una conciencia como la de Camus, el sufrimiento inmerecido, por ejemplo, el de los niños o, sin duda, el accidente considerado en su gratuidad, no permiten admitir a una conciencia honrada que este mundo sea la obra de Dios o, simplemente, que sea inteligible en el pleno sentido de esta palabra. Se puede añadir—me parece—que, vistos desde semejante perspectiva, los horrores de que somos testigos no pueden tener sus raíces sino en un cierto fondo último, irracional, de las cosas. Una posición como ésta, de cualquier manera que se la juzgue en el plano metafísico, presenta un mérito desde el punto de vista moral: es honrada, es la de un hombre que no quiere dejarse engañar y que rehusa con todo su ser a confundir lo que desea con lo que es. Es esta probidad la que ha asegurado el éxito de un libro como *La Peste*.

Pero añadiré en seguida que esta posición es al mismo tiempo extremadamente ingenua: es la de un hombre que no se ha elevado a lo que acostumbro llamar la reflexión segunda. Hay una cuestión fundamental que Camus no parece haberse planteado: ¿qué autoridad puedo yo tener para dictar este veredicto sobre el mundo? Una de dos: o bien yo mismo no pertenezco al mundo en cuestión, pero entonces ¿no tengo fundamento para pensar que me es impenetrable y que no estoy capacitado para apreciarle?, o bien, al contrario, formo parte realmente de él, pero en este caso mi esencia es la suya, y si él es absurdo, yo lo soy también. Esto es muy posible que se me conceda. Pero esta concesión es destructora, pues, en efecto, otra vez, una de dos: o bien soy absurdo en mi realidad última, y en este caso mis juicios son también absurdos, se niegan a sí mismos, es decir, no les puedo conceder ningún valor..., o bien es necesario admitir que soy doble, que hay en mí un aspecto de no-absurdidad; pero este aspecto ¿cómo es posible? No puedo reconocer su existencia sin instaurar un dualismo que viene a abrir brecha, de alguna manera, en mi afirmación inicial.

Esto mismo podría mostrarse de otro modo. No tiene sentido el afirmar que este mundo es absurdo más que si lo confronto con un cierto ideal de orden y de racionalidad con el cual compruebo que no está conforme; pero este ideal ¿cómo está presente a mi conciencia, de dónde lo he podido sacar?

Todo esto lleva a decir que si reflexiono soy inevitablemente conducido a sustituir la filosofía del absurdo, sea por un gnosticismo que postula la realidad de una caída, sea por un puro y simple maniqueísmo. En presencia de estas posibilidades, ¿cuál puede o debe ser la actitud del filósofo en cuanto tal? Insisto sobre estas últimas palabras: no hay que hacer intervenir ahora la fe que pueda asistir al filósofo si es DE OTRO LADO, por ejemplo, católico. El problema que nos ocupa no presenta una significación más que si consideramos bien al

filósofo no creyente, bien, por lo menos, al filósofo que hace abstracción de su propia creencia.

Antes de aplicarme a dar un rudimento de respuesta a esta cuestión quizá no sea inútil considerar el segundo problema que antes planteaba. Suponiendo que el filósofo tenga derecho a dictar sobre el mundo un veredicto de absurdidad, ¿qué consecuencias prácticas acarrea en el dominio de la acción? Me parece claro que nos encontramos aquí en una indeterminación casi completa. Se puede imaginar, por una parte, un filósofo cínico, que verá en el mundo condenado un objeto de irrisión, a menos que no se aparte de él simplemente con desdén y no procure hacerse la vida lo más agradable que pueda. Se puede imaginar también un hombre que, por un resto de generosidad, se esfuerce ante cada caso particular en denunciar la injusticia y el abuso o en luchar contra las plagas naturales, sin hacerse, por otra parte, grandes ilusiones sobre el alcance de los resultados que pueda obtener. Quizá se sienta uno inclinado, en principio, a considerar esta segunda actitud menos lógica que la primera. Porque ¿qué es en definitiva esta generosidad? ¿De dónde emana? ¿Cómo intentar justificarla en un mundo entregado al absurdo? Se vuelve a encontrar aquí, forzosamente, el dualismo en el que hace un instante desembocábamos. Pero del otro lado, la primera actitud, la actitud del cínico, pese a su superficial coherencia, implica la negación de lo que se ha entendido siempre por filosofía; no digamos simplemente que es un suicidio: es el grado más bajo del suicidio.

Esto nos vuelve a traer, por un rodeo, a la cuestión fundamental: ¿qué actitud debe adoptar el filósofo, en cuanto tal, frente a las tentaciones de la gnosis y del maniqueísmo, tentaciones que—es preciso reconocerlo—actualmente amenazan convertirse en irresistibles para un número creciente de individuos? Y adviértase que esto puede ocurrir, pese a las apariencias, incluso en un mundo de sumisión soviética. Me han hablado últimamente de una secta nacida en Rusia, hace

algunos meses, en el fondo de una lejana comarca campesina. Bajo no sé qué influencia, sus habitantes han descubierto que debían sacrificarlo todo en aras de una purificación interior, al término de la cual serían arrancados de este mundo y levantados hasta el tercer cielo. Habían prohibido a sus hijos ir a la escuela porque todo cuanto en ella se enseña viene del demonio. Las autoridades, puestas sobre aviso, intervinieron, intentando, sin éxito, inculcar a estos campesinos los fundamentos del catecismo materialista. Todo terminó en deportaciones. Pero esta llama mística parecía tender a propagarse peligrosamente por los alrededores. Tal hecho, al que será dedicado próximamente un libro, no solamente ilustra las dificultades con las que, necesariamente han de tropezar quienes pretenden insensatamente extirpar toda religión del pueblo ruso. Se puede pensar que un racionalismo tan vulgar, tan contrario a las aspiraciones profundas del alma humana, está destinado a provocar, más pronto o más tarde, reacciones parecidas incluso en los pueblos más «evolucionados».

Esto no ha sido una digresión más que aparentemente: no creo equivocarme si digo que este mundo devastado constituye un terreno cada vez más favorable para el desarrollo y resurgimiento de un dualismo que la filosofía moderna—pienso principalmente en el idealismo alemán—había pretendido exorcizar. Desde el punto de vista filosófico, ¿conviene ver aquí una simple tentación? Usar de esta palabra como acabo de hacerlo es ya tomar posición, es sobrentender que el filósofo consciente de sus responsabilidades no puede sino rechazar este dualismo. No obstante, pongamos atención. Es evidente que para un cristianismo ortodoxo este dualismo—se afirme o no bajo especies expresamente maniqueas—debe ser rechazado. Pero tal vez no se tiene derecho a suponer *a priori* la conformidad entre la exigencia filosófica considerada en sí misma y la afirmación cristiana en cuanto tal. Quiero decir sencillamente que, aun cuando—como personalmente creo—

esta conformidad exista, no puede ser postulada. Por otra parte, conviene también ponerse en guardia frente al hecho de que, si el dualismo en cuestión es incompatible con una idea orgánica o, más exactamente, académica de la filosofía como sistema, esta idea tampoco puede ya ser admitida sin examen, como lo ha sido durante tanto tiempo, y precisamente por los filósofos de tipo profesoral, de los que he hablado anteriormente.

Una vez hechas estas observaciones previas, abordo el fondo mismo de la cuestión. Recordemos, ante todo, que hoy no puede haber filosofía sin un análisis fenomenológico de la situación fundamental del hombre. Esto lo han visto, más claramente sin duda que sus predecesores, los mejores entre los pensadores alemanes contemporáneos, Scheler en primer término, pero también Jaspers y Heidegger. Y me interesa mencionar, asimismo, una obra reciente que todavía no he podido leer despacio, pero que me parece de una importancia considerable. Me refiero al libro de Hans Zehrer *Der Mensch in Dieser Welt*.

Aparece hoy como fuera de duda que lo propio del hombre, en tanto que vive simplemente su vida sin esforzarse en pensarla, es estar en situación, y que la esencia del filósofo, cuyo propósito es pensar la vida y su vida, es reconocer esta situación y explorarla en cuanto le sea posible, sin que, por otra parte, pueda nunca alcanzar el conocimiento exhaustivo al que se presta, en cambio, lo que es objeto de ciencia. La idea misma de semejante conocimiento es contradictoria, sin duda por la razón de que reconocer es cosa distinta que conocer.

En esta perspectiva es fácil de comprender que el filósofo está a la vez en el mundo y fuera del mundo y que esta dualidad paradójica va envuelta en su condición misma; y esto no sólo vale para el filósofo patentado, sino para cualquiera que se esfuerce por adoptar una actitud filosófica.

Ciertamente ha habido épocas en las que esta dualidad no

ha sido tan clara y dolorosamente sentida como puede serlo hoy; y añadiré que tiende a obliterarse en la conciencia del filósofo profesor, en el que su sistema propende a sustituir al mundo y a la vida.

Pero cuanto más presente esté esta dualidad en la conciencia, más claramente deberá reconocerse la imposibilidad de adherirse a una filosofía propiamente panteísta. El panteísmo implica, en efecto, una noción que podemos llamar abusiva de la idea de totalidad. En último análisis, no hay totalidad sin un pensamiento que la constituya, y esta constitución no se opera más que a favor de una detención voluntaria en una cierta progresión. Cuando un filósofo neohegeliano, como Bradley en Inglaterra, pone un absoluto que comprende en sí mismo, no sin transformarlas, todas las apariencias de las que la conciencia finita permanece prisionera, me parece que desconoce el hecho capital de que el acto de inclusión no puede ser sino parcial, que queda siempre ligado a una marcha del pensamiento, de manera que no sabemos lo que decimos cuando hablamos de una inclusión absoluta. Pero no puede haber panteísmo sin la idea de una inclusión absoluta, es decir, sin un paso al límite que la reflexión no puede dejar de juzgar ilegítimo. Esto es lo que vió probablemente William James en su período pluralista; pero el pluralismo, me parece, no es más que una etapa en un camino que se interna en regiones mucho más difíciles de explorar. Es vano imaginar que el pensamiento pueda detenerse en la categoría de los varios. Inevitablemente la convierte en totalidad y el mismo problema insoluble se nos plantea de nuevo. La verdad parece más bien ser que tenemos que liberarnos de todas estas categorías de cantidad y de lo cuantificable. Corresponde a la imaginación metafísica proceder aquí a una renovación de las categorías fundamentales.

Tal vez me haga entender mejor expresándome de la manera siguiente: yo no puedo poner una totalidad absoluta sin colocarme, en cierto modo subrepticiamente, es decir, de ma-

nera enmascarada, en el lugar de esta totalidad; pero si reconozco claramente mi situación de ser finito, comprenderé que soy uno ENTRE otros o CON otros. Entre nosotros se constituye entonces algo que sobrepasa las relaciones propiamente dichas, una SUPRA-RELACIÓN que no está en mi poder transformar en una especie de objeto ideal del que podría disponer como se dispone de una fórmula. Pero esto, que es enteramente verdad de mí y de mis prójimos, es todavía infinitamente más verdadero si, por el camino que sea, me elevo a la idea de Dios o, más exactamente, si he reconocido su presencia.

En lo que concierne al maniqueísmo, la cuestión se plantea en términos bastante diferentes. Sin duda no sería falso recordar que nuestra situación exige la aceptación de lo que yo llamaría un cierto maniqueísmo práctico; quiero decir con ello—y esto es quizá más perceptible en nuestra época que en ninguna otra—que, en tanto seres morales, cada uno de nosotros debe reconocer la irreducible oposición del bien y del mal, cada uno de nosotros debe optar por aquél contra éste. Pero este maniqueísmo práctico que dice relación, a la manera como el bien y el mal se presentan a la conciencia militante, no puede ser transformado sin abuso en un maniqueísmo teórico o metafísico que trata el bien y el mal como los principios de realidades iguales que se disputan el imperio de los hombres. Por otra parte, cuando digo que es ésta una operación ilegítima, debe entenderse que me sitúo en el punto de vista del filósofo, no en el del creyente que se atiene a la decisión de un concilio que, hace más de quince siglos, proclamó ya el carácter herético de la doctrina maniquea; quiero decir solamente que el maniqueísmo, en tanto que doctrina metafísica, implica el desconocimiento de la experiencia humana tomada en su cima. Lo mejor será, creo, tomar un ejemplo concreto.

Es a todas luces evidente que el médico que lucha contra la enfermedad y contra la muerte no tiene por qué in-

terrogarse sobre la esencia metafísica de éstas. De acuerdo con su vocación, las considera como irreductiblemente malas, y por ende las combate con todos los medios de que dispone. Pero no es menos claro que el enfermo—y pienso particularmente en los enfermos incurables—puede llegar a considerar su mal según otra perspectiva, sin que eso le impida, por otra parte, confiarse a un médico que se esfuerza en curarle. Este mal de que está atacado podrá aparecérsele, si no constantemente, al menos en ciertos momentos privilegiados, como un camino y no solamente como un obstáculo. Yo diría que el filósofo, en presencia del mal que no está solamente ante él, sino también en él, puede adoptar una actitud análoga a la de este enfermo que, mediante una verdadera conversión —y no tomo esta palabra en una acepción específicamente religiosa—, ha llegado a dominar en cierto modo su mal, a reducirle a una posición subordinada. Añadamos aún que el filósofo no se reconoce ni la posibilidad ni el derecho de tratar el mal como una substancia tenebrosa y opaca que estaría dotada de una existencia intrínseca. Esto no quiere decir que acepte minimizarlo, a la manera de Leibniz, por ejemplo, diciendo que no es más que un bien menor o la ausencia de bien. El mal es a sus ojos un misterio, pero esta palabra no tiene una significación vaga, como se podría creer. Quiere decir muy precisamente esto: en ningún sentido puede ser el mal asimilado a un vicio de funcionamiento que sería posible remediar por los medios apropiados, sino que la expresión «mal radical», de la que se han servido Kant y Schelling, corresponde a una realidad profunda; lo cual, a su vez, quiere decir que si soy enteramente sincero debo reconocer que el mal no está solamente ante mí, sino también en mí, me cerca y en cierto modo me inviste. Pero en otro sentido estoy obligado a afirmar que el mal está, desde ahora y para siempre, vencido o más bien anulado; es como si no fuese, y esto es exactamente lo que el maniqueísmo no quiere admitir. ¿Por qué tenemos que enunciar esta última afirmación? ¿Es en

nombre de una cierta fe religiosa? Ya he dicho que el filósofo, en cuanto tal, no puede infeudarse a una iglesia, cualquiera que ésta sea. ¿Debemos entonces recurrir a la noción de valor? ¿Deberemos declarar que el filósofo no puede dejar de poner ciertos valores como absolutos? Ciertamente es éste un lenguaje que desde hace medio siglo ha prevalecido en numerosas escuelas filosóficas. Debo, sin embargo, confesar—y aquí coincido otra vez, creo, con el autor de *Sein und Zeit*—que este lenguaje personalmente cada vez me satisface menos. No se habla de valor, decía yo, aquí mismo, hace dos años, más que allí donde se está en presencia de una devaluación previa; quiero decir que el término de valor tiene, en el fondo, una función compensadora y que sólo se utiliza cuando una cierta realidad substancial ha llegado verdaderamente a perderse. Lo que hoy se califica como valor es lo que aun no hace mucho se llamaba modos de ser o perfecciones. La filosofía de los valores se me aparece personalmente como una tentativa, verosímilmente abortada, para recuperar en palabras lo que realmente se ha perdido en los espíritus.

Cuando al comienzo de esta conferencia hablaba de una opción decisiva, a lo que apuntaba es a la elección entre ser y no ser. Pues hoy hemos de reconocer que el no ser puede ser preferido, que puede simular el rostro mismo del ser y que es este enmascaramiento el que el filósofo está obligado a denunciar expresamente. Es bastante fácil comprender que no puedo denunciarle sin afirmar la trascendencia del ser y que esta afirmación lleva consigo la contrapartida que he dicho, a saber: que el mal, en último análisis, puede y debe ser negado. Del disfraz a que acabo de aludir no voy a proponer más que un ejemplo, y es el de la especie de canonización de la historia, a la que proceden hoy no sólo los marxistas de estricta observancia, sino todos aquellos que de cerca o de lejos se hipnotizan con el pensamiento hegeliano mismo o, al menos, con sus interpretaciones vulgarizadas, que se han difundido tanto actualmente. Es menester ver en qué se

ha convertido hoy la fórmula famosa y, por otra parte, a mi juicio, infinitamente criticable: *Weltgeschichte ist Weltgericht.* Se estampillan de la manera más ingenua ciertos modos de existencia o de organización y se declara que están de acuerdo con el sentido de la historia; y al revés, por ejemplo, una política monárquica o dominada por una cierta idea de la aristocracia es declarada retrógrada y contraria a ese sentido, como si, por una parte, estuviésemos verdaderamente en condiciones de pronunciarnos sobre el porvenir y, sobre todo, como si, por otra parte, estuviésemos autorizados para afirmar que lo que venga será inevitablemente lo mejor. Este optimismo es evidentemente la transposición, a nivel de un modo de pensar completamente rudimentario, de una idea en su origen mística, la del pleroma o la de la parusia. Pero, situados en una perspectiva verdaderamente escatológica, ¿qué nos impide creer que al final de los tiempos solamente una minoría perseguida encarnará en su vida y en su pensamiento la verdad de Cristo? ¿Y que este final llegue cuando prevalezca de la manera más ostentativa y tiránica una tecnocracia aparentemente triunfante, pero destinada a hundirse y pulverizarse bajo el empuje del Espíritu? Pero entendámonos: yo no quiero decir que esta perspectiva escatológica—que en tanto que creyente estaría bastante bien dispuesto a hacer mía—deba o pueda ser la del filósofo. Pero éste está obligado a tomarla en consideración y a oponerla (como posible e incluso, tal vez, conforme a las exigencias de la fe) a un optimismo que arraiga no en la razón, sino en el prejuicio.

Me parece necesario, en la coyuntura presente, precisar la posición del filósofo frente a esta escatología en la que nos sentimos tentados a abismarnos: el filósofo, lo afirmo categóricamente, no ha de mudarse en profeta. Pero la noción misma de pensamiento profético es equívoca, pues el profeta puede situarse en planos muy diferentes. Hay el profeta auténtico, cuya autenticidad, por otra parte, sólo por la Iglesia puede ser reconocida bajo unas condiciones que no es éste el

lugar de precisar, y aparece como investido de una autoridad y una misión sobrenatural. Por el profeta auténtico el filósofo no puede dejar de tener simpatía, pero es preciso agregar al mismo tiempo que esta simpatía está siempre angustiada, por la razón profunda de que la profecía es del orden del relámpago que surge, si se permite la expresión, transversalmente en relación con los caminos sinuosos y penosos que sigue, a tientas, el filósofo. La abreviación profética asusta al filósofo a causa del riesgo infinito que supone, pero al mismo tiempo comprende la razón positiva y hasta la necesidad de ese riesgo. Pero existe también el falso profeta, que pretende permanecer al nivel de la experiencia y fundar sus profecías en la ciencia, sea ésta la biología, la economía o la sociología. Ciertamente puede ser hombre de buena fe; pero el filósofo no deja por eso de estar obligado a denunciar incansablemente la ilegitimidad de sus pretensiones. Esta denuncia no debe tomar la forma de la invectiva. Una filosofía digna de este nombre no puede ser panfletaria. Debe ser siempre crítica, y un pensamiento crítico digno de este nombre implica siempre la preocupación de la equidad, preocupación enteramente extraña a los libelistas. Supone, por otra parte, un cierto valor, porque está condenada a verse difamada por el fanático y por el falso profeta, que, en fin de cuentas, está siempre expuesto a fanatizarse.

Se sigue de todo esto que la situación del filósofo en presencia del mundo de hoy aparece, verdaderamente, como la más peligrosa y la más expuesta de todas. No quiero decir solamente que puede esperar tener que expiar su audacia en el fondo de algún calabozo soviético o de otro régimen. El peligro es también, y ante todo, interior. Es para el filósofo una tentación difícil de vencer la de huir no diré que a la ciencia —porque la ciencia, allí donde es practicada en su verdad, conserva todo su valor—, sino a una pretendida ciencia tal como el psicoanálisis cuando éste se emancipa y pretende poseer la clave de la realidad espiritual. Pero no es esto todo:

cediendo a lo que un pensador contemporáneo llama «la nostalgia del ser», el filósofo puede derivar hacia la mística; es lo que yo llamaría la evasión hacia arriba, evasión, sin embargo. Sobre este punto yo mismo no estoy seguro de haberme expresado en mis libros con la suficiente claridad o incluso de no haber caído, en ciertos momentos, en esta última tentación. Aun reconociendo que el místico accede muy verosímilmente a regiones impenetrables para el filósofo, éste debe mantener, sin levantar la voz, sin demostraciones ostentosas, la necesidad del modo de pensamiento e incluso de existencia que es el suyo. Porque podría acontecer que este modo específico de pensamiento y de existencia estuviese ligado a la salvaguardia de lo que hasta nuestros días se ha denominado con la palabra hoy casi desacreditada de civilización. Tengo la convicción profunda, y es con esta afirmación con la que quiero terminar, de que la suerte de la filosofía y la suerte de la civilización están directa e íntimamente ligadas. Incluso se podría decir que entre el mundo de las técnicas y el de la espiritualidad pura la mediación del filósofo es cada vez más indispensable. De otro modo las técnicas amenazarían invadir un dominio que debe permanecer inviolado; pero de otro lado, y por una especie de peligrosa reacción, los espirituales puros se exponen a hacer recaer sobre las técnicas una condena de hecho, tal vez inoperante, pero que amenaza, con todo, hundir los espíritus en la más temible confusión. La confusión. He aquí, sin duda, el mayor mal de nuestro tiempo. Yo he dicho en mis *Gifford Lectures* que vivimos en un mundo que parece construído sobre la negativa a reflexionar. Corresponde al filósofo, y quizá a él solo, luchar contra esta confusión, sin presunción ciertamente, sin ilusión, pero con el sentimiento de que es éste un deber imprescriptible del que no se puede sustraer sin traicionar su auténtica misión.

Gabriel Marcel
21, Rue de Tournon
PARIS