

LA RESPONSABILIDAD DEL FILOSOFO
EN EL MUNDO ACTUAL

GABRIEL MARCEL
PARIS

Texto de la conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona el 11 de noviembre de 1968. Traducción de Pedro Lluís FONT.

El original francés se ha incluido en el libro "Pour une sagesse tragique" (Ed. Plon, 1968) que aparecerá próximamente en castellano publicado por Ediciones Guadarrama. Madrid.

El debate que se ha proseguido, en condiciones por otra parte a veces bastante confusas, desde el final de la segunda guerra mundial alrededor de la idea de pensamiento comprometido no puede considerarse cerrado. Quizá se presente hoy incluso con mayor gravedad, particularmente en Francia, en un momento en el que uno siente la tentación de preguntarse si no es la existencia misma de la filosofía lo que está en cuestión. De suerte que —y eso es lo que espero poder mostrar— esta existencia sólo podrá ser reconocida si queda probado que implica una responsabilidad efectiva en el curso de la crisis sin precedente que se ha abierto para el hombre desde hace un cuarto de siglo.

El problema sobre el cual entiendo concentrar mi reflexión se descubre tan pronto como el espíritu se deja llevar a formularse las preguntas siguientes: ¿puedo estar seguro de que mis lectores o mis oyentes dan el mismo sentido que yo a la palabra filosofía? Más profundamente aún, ¿puedo afirmar que en mi propio pensamiento, en mí mismo, esta palabra está totalmente desprovista de ambigüedad?

Abordemos ante todo la primera de estas preguntas. La experiencia nos muestra de manera irrecusable que la palabra "filosofía" se toma en sentidos absolutamente distintos en la mayor parte del mundo anglosajón y en el área en que se ha ido imponiendo la fenomenología, siguiendo a HUSSERL y a SCHELER.

Sería evidentemente muy fácil mostrar que, si volvemos la mirada al pasado, encontraremos oposiciones en cierta medida comparables. A fines del siglo pasado, un neohegeliano de Inglaterra, por ejemplo, no hablaba el mismo lenguaje que su colega empirista formado en la escuela de los asociacionistas y de SPENCER. Es incontestable, aunque podría hacerse observar que el elemento de verdad contenido en el asociacionismo podía, después de todo, encontrar su sitio en una síntesis como la de BRADLEY. En cambio, pude constatar, por ejemplo, en el Congreso de Lima de 1951, hablando con Alfred AYER, delegado británico en ese Congreso, que cuando yo hablaba ante él de una filosofía de la reflexión —palabras que en Francia remiten a una tradición ciertamente venerable—, para él no correspondían ya exactamente a nada. Mucho más recientemente, conversando con estudiantes en Harvard, podía constatar que sus profesores de filosofía, o por lo menos la gran mayoría de ellos, les disuadían de buscar una relación entre, por una parte, el pensamiento casi exclusivamente analítico para uso

del cual entendían formarles, y, por otra, la vida, los problemas que la vida plantea a cada uno de nosotros y que parecían no ser a sus ojos más que un lugar de opciones facultativas y desligadas de toda referencia filosófica.

También aquí, naturalmente, se podrían evocar precedentes. Pero lo que da a la situación presente su carácter propio es, además, el hecho de que disciplinas que eran consideradas hasta principios de este siglo como parte integrante de la filosofía — la psicología y la sociología, claro, pero también la lógica — reivindican ahora, no digamos ya sólo una autonomía, sino una independencia radical.

En estas condiciones, la filosofía propiamente dicha corre desgraciadamente el riesgo de aparecer como un resto, casi podríamos decir como una simple "cuenta abierta", cuya persistencia no es, en definitiva, más que tolerada, habida cuenta de las tradiciones, por otra parte cada vez menos respetadas. Se encuentra bastante a menudo, en hombres reciamente instalados en la vida pero que recuerdan con cierta ternura el tiempo ya lejano de sus estudios, la idea de que la filosofía es una especie de juego intelectual, una gimnasia que da flexibilidad al espíritu, que es bueno haber practicado algún tiempo, pero sin hacerse ninguna ilusión sobre su verdadero alcance.

Por mi parte, yo respondería que, si la filosofía debiese reducirse a algo parecido, habría que desear su desaparición. Si no es sino un juego, no basta con decir que se sitúa fuera de la vida real y seriamente vivida, sino que, al mismo tiempo, corre el riesgo de aparecer como una impostura, puesto que siempre se ha presentado con pretensiones que pueden engañar a mentes juveniles, pero que, en dicha hipótesis, deberían ser consideradas como falaces. Por mi parte, yo no vacilaría en decir que la filosofía no tiene peso ni interés alguno si no tiene una resonancia en esta vida que es la nuestra y que está hoy tan amenazada en todos los planos. Pero hay que ir más lejos y decir que esta resonancia misma depende de la manera como la filosofía se sitúe con relación a la verdad.

Ahora bien, un filósofo patentado, un profesor de la Sorbona cuya autoridad es incontestable, declaraba hace unos años en un coloquio televisado destinado a jóvenes profesionales de la docencia que el término de verdad no tiene un sentido definido más que en las ciencias. Expresarse así es simplemente proclamar la dimisión de la filosofía. Podemos observar desde este momento que, entre los grandes filósofos del pasado, no hay probablemente uno solo que se hubiese negado a dar derecho de ciudadanía a la verdad en su pensamiento. Incluso un irracionalista como SCHOPENHAUER juzgaba sin duda alguna que había descubierto la verdad en el fondo de las cosas. La única excepción, probablemente más aparente que real, sería NIETZSCHE, en la medida en que su pensamiento parece en cierto modo afirmarse no sólo más allá del Bien y del Mal, sino incluso más allá de lo Verdadero y de lo Falso. Sin embargo, este pensamiento sólo puede juzgarse consistente si, a pesar de todo, reconoce que un cierto tipo de verdad — digamos, por ejemplo, la verdad científica — debe ser trascendida. Pero este trascender, ¿no desemboca inevitablemente en la instauración de una verdad superior, irreductible además a lo que habitualmente designamos con

este nombre? Imaginarse que se puede escapar a esta necesidad, ¿no es inevitablemente entrar por un camino que conduce al delirio? Uno puede pensar que, desde este punto de vista, la locura de NIETZSCHE no depende sólo de la observación médica, sino que presenta un sentido, que está vinculada en realidad a la violación de un entredicho.

Conviene, sin embargo, prever aquí una objeción prejudicial: "Cuando V. habla del filósofo, preguntará alguien, ¿apunta V. al filósofo en general o más bien a tal filósofo en particular con el que V. se siente con afinidad? Pero si es esta segunda interpretación la que hay que retener, ¿cómo puede V. escapar a la arbitrariedad? Y por otro lado, ¿tiene realmente algún sentido hablar del filósofo en general?" Hay que reconocer que la pregunta es pertinente y que es imposible dejarla sin respuesta. Naturalmente hay que especificar en primer lugar que se trata del filósofo *hoy*, es decir, en un cierto contexto, del que no se puede prescindir. Sin embargo, esta indicación es todavía evidentemente insuficiente. La pregunta importante a la que se trata de contestar es la de si, cuando yo hablo del filósofo, apunto a lo que podríamos llamar el filósofo *profesional*. Y ya estamos en la dificultad, pues es esta profesionalización lo que precisamente constituye problema: ¿es posible sin contradicción?

Cuando se habla de filósofo profesional, se piensa en el filósofo diplomado y, por lo tanto, habilitado para enseñar en centros oficiales (o similares); pero es difícil, por poco que se reflexione en ello, sustraerse a un sentimiento de incomodidad al concentrar la atención en la idea de un diploma de filosofía y en las condiciones en que un diploma tal puede ser expedido. Esta incomodidad va unida al sentimiento — tal vez bastante confuso en un principio — de una contradicción que se trata de hacer aflorar al nivel del pensamiento claro. Quien dice filósofo, ¿no evoca la idea de una investigación esencialmente libre, en la que está comprometido el que la emprende? ¿No es contradictorio imaginar una estampilla que sería conferida desde fuera, no digamos quizás a esta investigación, sino más bien a la persona que entiende consagrarse a ella, una estampilla que equivaldría a la proclamación de su validez? Pero, ¿es aplicable aquí la noción de validez? Validez, ¿en nombre de qué y a partir de qué? Y hay que ir más lejos: ¿de qué naturaleza puede ser la autoridad de los que expiden tales certificados? Porque la filosofía se distingue evidentemente de las ramas del saber especializado, a propósito de las cuales las cuestiones que acabo de agitar no se plantean. Un candidato a una cátedra de matemáticas o de historia puede ser considerado sin contradicción como alguien que ha pasado satisfactoriamente por unas pruebas establecidas por matemáticos o por historiadores, de suerte que personalidades cualificadas pueden legítimamente admitir y ulteriormente proclamar que este candidato está efectivamente en condiciones de transmitir a otros el saber que detenta.

Pero la reflexión se da cuenta de que la situación es muy distinta cuando es la enseñanza de la filosofía la que está en cuestión.

Se podrá, a la verdad, intentar introducir aquí una distinción entre el filósofo propiamente dicho, es decir, el filósofo investigador, y el filósofo docente, y decir que las pruebas al término de las cuales se procederá al

estampillado de que hablaba están destinadas a mostrar simplemente si el candidato posee un cierto bagaje y es capaz de transmitirlo. Se puede admitir esto, pero a condición de observar a continuación que esta noción de bagaje es aquí bastante equívoca y que una enseñanza filosófica que se reduce a dicha transmisión no corresponde en realidad de ningún modo a la exigencia a la que se supone satisfacer. En filosofía se trata mucho menos de enseñar que de ser un *despertador*, y la experiencia muestra igualmente sin duda que las pruebas oficialmente establecidas sólo rara e imperfectamente permiten discernir si el candidato posee esta cualidad esencial.

Hay que reconocer, pues, que hay algo esencialmente ambiguo en la noción misma de profesor de filosofía, y esto es hasta tal punto verdad que uno puede muy seriamente preguntarse si el acto que traducen las palabras *hacer profesión de* no es en cierto modo incompatible con lo que hay de más íntimo en su vocación. Es este término de vocación el que debemos acentuar cuando hablamos del filósofo, y hay que conceder que el sentido preciso de esta vocación no es fácil de definir, si la distinguimos, como conviene, de lo que puede ser la vocación de profesor en general: dejo, por otra parte, de lado la difícil cuestión de saber si la vocación de profesor propiamente dicha merece realmente este nombre y si es tan distinta como puede serlo, por ejemplo, la del médico, del sacerdote, o incluso del ingeniero.

Lo que hay que ver, creo yo, es que uno no emprende la tarea de filosofar exclusivamente para sí, es decir, para salir de un estado de incertidumbre o de turbación y así llegar a un cierto equilibrio del que uno pueda quedar satisfecho. Más bien todo ocurre como si uno entendiese cargar con la inquietud o la angustia de otros seres que no le son conocidos individualmente, pero con los que se siente ligado por una relación fraternal.

Es, a la verdad, incómodo, pero quizás inevitable, hablar de uno mismo en semejante contexto. Yo no dudaría en decir que mi vocación filosófica nació el día en que, en una calle del Parc Monceau — yo debía de tener entonces ocho años —, cuando alguien me dijo, respondiendo a mis preguntas, que no se podía saber con certeza si los seres humanos sobrevivían a su muerte o si estaban destinados a la extinción absoluta, yo exclamé: “más adelante intentaré ver con claridad el asunto”. Yo creo que sería cometer un grave error el no ver ahí más que una niñería: es absolutamente cierto que esta preocupación, hasta puedo decir esta obsesión, en mi caso como en el de UNAMUNO, aparece en filigrana a través de todo lo que he escrito, incluso y principalmente en mi obra dramática. Pero es evidente también que tenía la pretensión, bastante ingenua, lo confieso, de llegar un día a ver con mayor claridad, no sólo para mí, sino también para todos aquellos que yo me imaginaba poseídos por la misma angustia.

Me guardaré mucho de decir que esto pueda ser absolutamente generalizado. Es dudoso que se pueda encontrar en todos los filósofos la existencia de un problema determinado que se haya impuesto desde muy pronto a la atención interrogativa y ansiosa del futuro investigador. En cambio, puede sin duda afirmarse que siempre, en los orígenes de una investigación filosófica, ha habido una extrañeza, una cierta manera de no dar por con-

cedido, de no encontrar natural el dato que el futuro filósofo encontraba ante sí. Esto es probablemente demasiado evidente para que haya que insistir. Pero lo que es no menos claro—y vuelvo así a lo que he dicho antes—es que esta puesta en cuestión se presentaba invariablemente como tendida hacia una verdad a descubrir. Las palabras “una verdad” no son, por otra parte, exactamente las que aquí convienen: las verdades fragmentarias y aislables unas de otras son de la competencia de las ciencias y no de la filosofía; es, pues, más bien de *la verdad* de lo que siempre se trata, pero a partir del momento en que la reflexión ha alcanzado un cierto nivel, la puesta en cuestión tiene por objeto la verdad misma; quiero decir con eso que uno se ve conducido a preguntarse por la significación de esa palabra misma y, al mismo tiempo, por las condiciones y los límites dentro de los cuales puede ser satisfecha la aspiración a la verdad.

Quisiera intentar responder con la mayor precisión posible a la siguiente embarazosa pregunta: cuando yo, filósofo, hablo del filósofo, ¿es de mí mismo de quien hablo? Parece que una de dos: o bien es efectivamente de mí de quien hablo, y en este caso la especie de disfraz con que me arrebajo es ridícula; o bien admito que hay, por el contrario, una diferencia, pero en este caso no se ve cómo yo me sitúo con relación a ese filósofo que reconozco *no* ser. Parece haber aquí un dilema al que no puedo escapar. Creo que es, a pesar de todo, la segunda posición la que tengo que adoptar. No es de mí mismo de quien hablo. Pero en este caso debo reconocer que lo que se me pide—y, si se quiere, también lo que se me da—es ir con el pensamiento más allá de lo que he podido o puedo todavía realizar. Debo mantener, en resumen, presente en mi espíritu el pensamiento de la gran diversidad de filósofos entre los cuales he tenido que situarme, sin tener, por otra parte, la pretensión de igualarles.

Una de las dificultades que debo afrontar reside en el hecho de que sería vano esperar encontrar un común denominador a estos filósofos, o, por lo menos, que sería vano esperar que este denominador se redujese a algo puramente formal, a no ser que se trate de un compromiso personal con relación a la verdad o, más exactamente, con relación a una investigación centrada en la verdad.

Pero esto debo aplicarlo al tema que he intentado tratar aquí: cuando hablo de la responsabilidad del filósofo, ¿es de mí mismo, es de la mía de la que se trata? Temo que haya que responder a la vez sí y no. En la medida en que yo me sitúo entre los filósofos, no puedo en ningún modo excluirme de lo que voy a decir. Pero, al mismo tiempo, en la medida en que tengo conciencia de mi insuficiencia y de una especie de infidelidad probablemente inevitable a una vocación que supera mis propias posibilidades, puede que me vea conducido a afirmar lo que desgraciadamente sé que por mi parte no puedo cumplir totalmente. Hay, pues, un margen que no es probablemente posible reducir del todo. Reconocer este margen es, al mismo tiempo, reconocer hasta qué punto me están vedados un cierto orgullo, una cierta arrogancia.

Hay que añadir quizá todavía, en previsión de lo que deberé mostrar más adelante, lo siguiente: yo soy tal vez estructuralmente incapaz de

trazar una demarcación totalmente rigurosa entre lo que pienso como filósofo y lo que digo como no-filósofo, si bien tengo el deber de hacer todo lo posible para llegar a una conciencia más distinta, a un discernimiento más estricto sobre este punto.

Este largo preámbulo era, a mi parecer, necesario para indicar las condiciones en que se plantea el problema de la responsabilidad del filósofo, problema ciertamente oscuro, pero cuyos datos parece como si se hubiese complacido en embrollar un cierto existencialismo; es lo que tendremos ocasión de ver más adelante.

La primera cuestión que se plantea inevitablemente consiste en preguntarse *ante quién* es responsable el filósofo; y, suponiendo que no se pueda responder a esta pregunta, ¿guarda aquí un sentido precisable la palabra responsabilidad? Partiremos de un caso límite, que es el de un Estado totalitario, tanto si se trata de la Alemania nazi como de la Rusia soviética. Aquí la respuesta a la pregunta es, a la verdad, muy clara: el filósofo es responsable ante la sociedad, y más concretamente, en los dos ejemplos evocados, ante el partido único o ante los que son una emanación de él y que presumen de detentar la verdad, tanto si el nuevo Corán en la que se halla formulada se llama *El Capital* o *Mein Kampf*.

Pero no podemos dejar de observar al momento que "el filósofo" que se pone así a las órdenes de lo que puede llamarse el Soberano, contraviene por el hecho mismo a una condición de la investigación filosófica que debe tenerse por imprescindible: esta condición es la autonomía. No se puede vacilar en acusar de apostasía al filósofo que se pone al servicio de una pseudo-verdad declarada incondicional. Hay ahí una transposición de lo que ha podido ser, hace siglos, el dogmatismo teológico; pero esta transposición se opera en condiciones que la agravan notablemente, ya que este nuevo dogmatismo no puede tener la pretensión de apoyarse sobre nada que se parezca a una Revelación.

Pero, al acentuar la autonomía, considerada como la marca propia de la investigación filosófica, ¿no exoneramos por el hecho mismo al filósofo de todo lo que pueda aparecer como una responsabilidad? ¿No tendemos a acercarnos peligrosamente el caso del filósofo al del artista? Puesto que, en fin de cuentas, parece bastante difícil que un pintor o un compositor, en cuanto tales, puedan tener una responsabilidad. ¿De qué orden podría ser?

Una objeción se presenta naturalmente al espíritu: quien dice sociedad no dice necesariamente Estado totalitario. ¿No puede pensarse en una responsabilidad del filósofo ante la sociedad de los hombres, tomando este término en un sentido más amplio y, por lo tanto, más compatible con la libertad que debe presidir a toda reflexión digna de este nombre?

Pero hay que responder que la palabra "sociedad" es en sí misma muy vaga. La sociedad en general no existe. ¿De qué sociedad se trata? No puede tratarse más que de una sociedad definida, a la que de hecho pertenece el filósofo, por ejemplo como ciudadano, como miembro de una iglesia, etc. Pensemos en un caso preciso: ¿es responsable el filósofo ante la comunidad nacional? Esforcémonos en ver qué es lo que recubren estas palabras aparentemente claras. No tardaremos en descubrir que aquí la confusión es

política y mística. En cuanto a su significación profunda, esta significación sigue ciertamente siendo válida. Pero no estoy seguro de que deba mantenerse la terminología misma. Recuerdo la frase famosa: "La mística republicana, es cuando se moría por la República; la política republicana, es ahora cuando se vive de ella". Está fuera de duda que PÉGUY tuvo razón al denunciar la explotación política que se hizo luego del *affaire Dreyfus* por parte de los que intentaron utilizarlo como plataforma para sus ambiciones partisanas. Pero la palabra "mística" me parece aquí bastante inadecuada. Yo me pregunto si esta distinción no habría debido formularse más bien en un lenguaje distinto, tal vez blondeliano. En efecto, encontramos claramente aquí la oposición fecunda que intentó establecer entre pensamiento pensante y pensamiento pensado. La generosidad como tal está indiscutiblemente en el lado del pensamiento pensante. Pero es a partir del momento en que las ideas son objetivadas, reducidas a fórmulas utilizables como excitantes, cuando el pensamiento se pervierte y se torna demagógico.

Ahora bien, me parece claro — y vuelvo ahora a la línea general de esta exposición — que la generosidad debe ser como la marca de un pensamiento filosófico digno de este nombre. Lo que contribuye a enmascaramos esta verdad es que tenemos tendencia a ver en la generosidad aquella especie de efervescencia verbal y, naturalmente, sentimental, que es propia de los ideólogos. Ahora bien, la distinción entre la filosofía y la ideología debe ser salvaguardada a todo precio. La carencia que se observa tan a menudo en los ideólogos es carencia de un pensamiento regulador y crítico, cuyos preceptos el filósofo como tal debe observar indefectiblemente. Esto quiere decir que la generosidad debe permanecer unida con una cierta prudencia, esta prudencia que es una virtud como el coraje, según enseña la teología moral.

Con la reserva que he mencionado y cuya importancia no hay que exagerar, se puede, pues, todavía hoy, en 1968, dar razón a PÉGUY, cuando escribía en 1910: "Este precio, este valor propio del *affaire Dreyfus*, aparece todavía, aparece constantemente, por irritante que sea, por más que se haga...; tiene, en el buen sentido, en el sentido místico, una fuerza increíble de virtud, una virtud de virtud increíble. Y en el mal sentido, en el sentido político, tiene una fuerza, una virtud de vicio increíble".¹

Ésta es la razón por la que he creído deber mencionarla de manera tan expresa, tan insistente.

Pero, ¿puede decirse que una situación como aquélla es, siquiera en algún grado, característica de lo que he llamado el mundo actual? La respuesta aquí creo que debe ser matizada. Las condiciones en las que se desarrolló el *affaire Dreyfus* pueden parecer a primera vista como superadas o pasadas a la historia, por lo menos en las democracias occidentales. ¿No implican, en efecto, la existencia de una cierta casta militar hoy desacreditada? Pero me pregunto si no es ésa una manera bastante superficial de juzgar. En primer lugar, lo que vemos en más de un país muestra que con motivo, no sólo de un conflicto, sino simplemente de una amenaza, esta

1. Éd. La Pléiade, p. 535.

casta puede imponerse de nuevo. Pero sobre todo sería un gravísimo error pensar que semejante casta es la única que puede amenazar seriamente esos valores de justicia y de verdad, a los cuales el filósofo debe permanecer fundamentalmente adherido. Basta evocar lo que ha ocurrido en los países del Este en la era stalinista, y aun después en un grado menor, para comprender qué peligro constituye el triunfo de un partido, sea el que sea, cuando alcanza la hegemonía absoluta.

Escribí recientemente, en otro contexto, que la democracia debía sin duda hoy ser reconocida como el único modo posible de existencia de las sociedades, más acá de aventuras aberrantes que no pueden sino terminar mal, y que estamos aquí en lo irreversible, exactamente como en lo que se refiere al control ejercido por la ciencia o por las técnicas de ella derivadas sobre la existencia humana. Es esto una simple constatación, no es en ningún grado un juicio de valor, pues todo lo que hemos vivido y lo que estamos sin duda llamados a vivir todavía en nuestros diferentes países muestra hasta qué punto, bajo un régimen democrático, el equilibrio es precario, y esto por múltiples razones que no tengo por qué enumerar aquí: me limito a indicar, porque es a mi modo de ver uno de los factores más amenazadores, ese papel corruptor del dinero que PÉGUY — todavía él — había denunciado con tanta vehemencia. Pero la plutocracia difícilmente puede hoy confesarse tal; no puede dejar de recurrir a coartadas que no siempre son denunciadas como deberían serlo. Estas breves indicaciones tienen como única finalidad mostrar cómo debe ejercerse la vigilancia del filósofo, sin que por eso, naturalmente, tenga nunca derecho a ceder a las facilidades del espíritu partisano. Basta con decir que está obligado a caminar sobre una arista, como he dicho más arriba, y que, por el hecho mismo, está destinado a una cierta soledad. De esta soledad no creo que deba enorgullecerse. Es ésa otra tentación a la que tiene que resistir.

Pero estas observaciones no me parecen suficientes para responder a la pregunta central que he formulado al hablar de las responsabilidades del filósofo en el mundo actual.

Creo ver, por una parte, como he indicado ya al principio, que este mundo está cada vez menos dispuesto a aceptar, siquiera en principio, los avisos y las recomendaciones del filósofo, pero, por otra parte, que esta actitud sospechosa, e incluso en el fondo desdeñosa, recubre una ilusión fundamental, que el filósofo precisamente, y sólo él, tiene el deber de poner al desnudo. Quizá sea en esta obligación donde reside su responsabilidad esencial.

¿En qué consiste esta ilusión? Se reduce a imaginarse que este mundo lleva en sí mismo su propia justificación.

La idea y el término de "situación" han intervenido ya en el curso de esta exposición, pero conviene ahora recurrir a ella de manera mucho más amplia para intentar resolver el problema que nos ocupa. Dudo de que tenga sentido interrogarse sobre la responsabilidad del filósofo *urbi et orbi*, quiero decir en una perspectiva intemporal y destemporalizada. Un análisis de la responsabilidad en general permitiría mostrar que no puede ejercerse más que en la duración, más exactamente, en un contexto temporal.

Es, pues — hay que repetirlo —, en presencia de una situación actual donde debemos considerar la responsabilidad del filósofo: ¿cuál es esta situación?

Hay que decir, me parece, que es consecutiva a una cierta toma de poder del hombre. Seamos más precisos: se trata de una cierta crisis que ha intervenido en la historia de esta toma de poder, historia que ha comenzado con las primeras conquistas técnicas. Esta situación actual es evidentemente sin precedentes, pues implica la posibilidad para el hombre, a partir de las técnicas que ha conseguido poner a punto y por medio de ellas, de destruir su hábitat terrestre; resumiendo, de cometer un suicidio a escala de la especie. Sí, me parece que es al vislumbre de la idea de suicidio como conviene interpretar las espantosas posibilidades que han tomado cuerpo ante nuestros ojos desde 1945.

Sería, por otra parte, un grave error considerar esta situación exclusivamente desde el punto de vista de la ciencia ficción. Como me parece que ha visto muy claramente HEIDEGGER, este desarrollo mismo debe ponerse en relación con una evolución mucho más general, que interesa a la conciencia o a la subjetividad misma y que ha culminado en el “Dios ha muerto” de NIETZSCHE. Añadiré que, por mi parte, introduciría aquí otra referencia: la frase famosa que DOSTOIEVSKI colocó en boca de uno de sus personajes: “Si Dios no existe, todo está permitido”. El que desencadenase el proceso de una guerra atómica, cualesquiera que puedan ser las razones por las cuales intente justificar una iniciativa de este tipo, se haría culpable de un atentado, con el cual uno puede preguntarse si ningún crimen cometido en el curso de la historia puede compararse. Sería el acto de un hombre que demostraría *ipso facto* que no tiene ya respeto por nada de lo que el hombre hasta nuestros días ha mirado como venerable.

Pero es de temer que no haya que pararse ahí: ¿no podemos preguntarnos si todos los que, a su respectivo nivel, contribuyen a hacer posible tal iniciativa no se hacen, por anticipación, efectivamente cómplices, sean los que sean los argumentos a los que puedan intentar recurrir para justificarse? ¿No podemos pensar que estamos aquí en un orden en el que, éticamente hablando, la negativa incondicional es lo único aceptable?

Yo me inclinaría, en todo caso, a creer que la misión propia del filósofo, en presencia de una situación tan trágica y que determina el destino de la humanidad entera, podría muy bien ser precisamente la de articular esta condenación sin recurso; y desde este punto de vista, ¿no puede ser completamente satisfactoria la voluminosa obra consagrada por JASPERS a este terrible problema? Cómplice o no cómplice, yo me pregunto, no sin angustia, si no es ése el dilema ante el cual se encuentra situado el filósofo; ¿y no faltaría a su misión permaneciendo silencioso o cediendo a la tentación de lo que hay que llamar un cierto oportunismo?

Con toda honradez, me siento llevado, sin embargo, a introducir aquí una reserva o, más exactamente, un signo de interrogación. ¿No es caer en una cierta facilidad y conferirse a sí mismo, a poca costa, un certificado de pureza el enunciar tal condenación? ¿No es prescindir muy a la ligera de las condiciones históricas reales en las cuales se encuentra situado hoy lo que llamamos el mundo libre? ¿No es olvidar de manera inexcusable que, si Amé-

rica no hubiese poseído el arma nuclear, la Europa del Oeste habría sido probablemente sumergida por la marea soviética?

Lo que hay que concluir de ahí, me parece, es que la responsabilidad del filósofo en semejante caso se presenta bajo dos aspectos que es difícil conciliar.

Por una parte, es seguro que tiene que recordar incansablemente ciertos principios sobre los cuales es imposible transigir y tiene que aplicarlos con rigor sin ceder jamás a la tentación de juzgar de distinto modo según se trate de uno o de otro campo: deberá, por ejemplo, cualquiera que sea su nacionalidad, declarar que el bombardeo de Dresde fue un crimen de guerra, un delito colectivo imperdonable.

Pero, por otra parte, debe comprender que sus afirmaciones, para poder ser tomadas en consideración, deben tener un peso histórico, es decir, deben tener relación con un contexto histórico, ya que, si no se refieren a él, caen en el vacío.

Hay ahí para el filósofo —lo dije en Francfort en mi Discurso sobre la Paz en 1964— una contradicción hiriente y, añadiría, humillante. Pero tal vez, después de todo, es necesario que el filósofo se sienta humillado, puesto que es, sin duda, para él el único medio para ser inmunizado contra el pecado de orgullo.

Esta observación general me parece justa, pero habría que evitar que sirviese de escapatoria. No olvidemos que, después de todo, una responsabilidad digna de este nombre debe desembocar en una acción. Pero en este caso particular y tan angustioso, ¿qué forma puede tomar esta acción? Yo no creo que el filósofo tenga el deber, o ni siquiera tal vez el derecho, de participar en tal o cual manifestación ruidosa como aquellas en las que ha tomado parte un Russell en Inglaterra. Tampoco tiene tal vez para él gran interés el prodigar su firma al pie de llamamientos publicados en los periódicos. Me parece, en cambio, que el filósofo, tal como yo lo concibo, está obligado a mantener el contacto con el científico —es decir, en este caso, el físico y el biólogo— y, por otra parte, debe esforzarse —cosa seguramente mucho más difícil— por hacerse escuchar por los hombres que tienen la carga formidable de dirigir los asuntos públicos. Sólo a este nivel, a esta escala y en esta posición media que es la suya, es donde puede, a mi parecer, tomar útilmente la palabra, sin duda siempre ante grupos restringidos, por otra parte, y no ante muchedumbres reunidas en inmensas salas donde las pasiones se descargan eléctricamente.

Como decía también en mi discurso de Francfort, hay que contar con el tiempo y con una evolución que se opera ciertamente en los países del Este.² Recordemos que todo lo que es súbito es profundamente sospechoso y peligroso. El filósofo, cuidadoso de sus responsabilidades, debe colaborar con las fuerzas profundas de la vida, con un sentimiento, por otra parte, perpetuamente cultivado de su insuficiencia, de su debilidad. Que nunca

2. Por un lado los acontecimientos que se han desarrollado en Checoslovaquia durante la primavera parecen, sin duda, aportar una confirmación preciosa a las observaciones formuladas más arriba; pero, por otro, la intervención soviética del verano último muestra desgraciadamente que en Moscú nada ha cambiado en cuanto a lo esencial.

se permita tomarse a sí mismo por un oráculo: en este terreno el oracular cae inevitablemente en el charlatanismo. ¿Y qué hay más despreciable y más ridículo que un charlatán sin saberlo?

Pero hay que ir seguramente mucho más lejos; y esto es inevitable a partir del momento en que se ha tomado conciencia de lo que está en juego, que no es nada menos que la vida o la supervivencia de la humanidad. Pero hay que ser aquí más preciso: no se trata exclusivamente de la supervivencia física. Existen para el hombre muchas otras maneras de destruirse o, más exactamente, de deshumanizarse. También aquí se impone al filósofo una vigilancia indefectible. Es suficientemente claro, sin embargo, que no le basta con hacer guardia, como puede hacerse alrededor de un edificio público. Lo que importa sobre todo y lo que le incumbe a él solo es una toma de conciencia de lo que es el hombre en cuanto tal: me refiero aquí a la antropología filosófica tal como se encuentra en particular en Martin BUBER, precedido, por otra parte, en esta vía naturalmente por numerosos pensadores. Mas lo que aparece hoy de manera deslumbradora es que lo que debe ser considerado es el hombre en cuanto *vocación* y no, como ocurrió hasta una fecha relativamente reciente, como *naturalidad*. Se puede decir, a grandes rasgos, que el mérito del pensamiento existencial ha sido poner esto de manifiesto. Desgraciadamente, en ciertos casos precisos y que se han beneficiado de una publicidad poco de acuerdo con el estatuto de una filosofía digna de este nombre, este pensamiento ha dado en la confusión más funesta, no evitando un anarquismo radical más que para recaer en un dogmatismo que toma sus títulos, tal vez indebidamente, del marxismo. Son dos escollos entre los cuales el pensamiento existencial debe abrirse camino, en condiciones precarias e incluso peligrosas. La tarea del filósofo es, en efecto, a mi entender, mucho más difícil hoy que en cualquier momento del pasado. Con esto vuelvo, naturalmente, a las observaciones presentadas al comienzo de este estudio.

Estas dificultades encuentran una expresión o una ilustración por lo menos parcial en la objeción que no pueden dejar de suscitar las indicaciones que acabo de dar. "Cuando V. denuncia — dirá alguien — el proceso de deshumanización que está en curso, según su manera de ver, en el mundo de hoy, sobreentendiendo una cierta idea del hombre que le es propia y que pediría, por otra parte, ser explicitada; pero, ¿con qué derecho puede V. pretender que el filósofo (en general) debe hacer suya esta idea y criticar, a partir de tal presuposición, los valores nuevos que son o serán descubiertos por generaciones que precisamente se apartan de la concepción clásica que V. comparte?"

La pregunta es de la mayor importancia y no es lícito eludirla. Incluso diré que, esta objeción, el filósofo me parece obligado a hacerla suya, por lo menos provisionalmente; quiero decir que su pensamiento no puede permanecer vivo más que a condición de acoger, e incluso de fomentar, una *erística* cuya alma es esta objeción. Mas voy a tomar de nuevo, esta vez de manera muy general, la posición que he adoptado a propósito del problema de las armas atómicas.

Ciertamente, el filósofo debe rechazar en sí mismo el espíritu de faci-

lidad. Debe, pues, preguntarse si la idea del hombre y de los valores humanos que entiendo mantener no está viciada de pura subjetividad. Pero tendrá que responder—que responderse a sí mismo—que lo que aquí importa y lo único que puede justificar una afirmación o una decisión son los testimonios ejemplares consignados en la historia, testimonios que no son ciertamente sólo escritos, sino también, y quizá sobre todo, vidas: estos testimonios convergen todos hacia un universalismo que puede ser considerado bajo el ángulo racional o bajo el ángulo cristiano y, por otra parte, muy a menudo conjuntamente bajo el uno y el otro. Claro que esta palabra “universalismo” es demasiado abstracta, pero se trata del espíritu que tiende a promover entre los hombres la comprensión mutua y el respeto de los unos para con los otros, sin que, por otra parte, naturalmente, esto implique un igualitarismo a propósito del cual el pensamiento crítico, principalmente desde NIETZSCHE y SCHELER, ha mostrado que tiene su base en la confusión y el resentimiento. ¿Tiene realmente algún sentido decir que ese espíritu no corresponde más que a una exigencia subjetiva? No puede pretenderse más que jugando con las palabras. Y, por otra parte, la historia de la noción de subjetividad muestra con qué precauciones debe manejarse este concepto.

Además, pertenece como cosa propia al filósofo delimitar el campo en el cual la innovación es posible y la voluntad de innovación legítima.

Intenté ya mostrar hace tiempo que la voluntad de innovación en arte, por ejemplo, es siempre sospechosa y sin duda condenable. La innovación en arte es algo que se *encuentra* y que probablemente no se debe *buscar*; cosa distinta es lo que ocurre en el orden de la técnica, donde se trata de innovar para mejorar un rendimiento. Pero en el terreno ético la innovación no encuentra sin duda lugar alguno. Voy a tomar un ejemplo que me parece característico.

Probablemente no ha habido un innovador mayor que EINSTEIN en la historia de las ciencias. Pero cuando se le planteó, con la acuidad de todos conocida, un problema de conciencia—el de saber si no había sido culpable al dar a los hombres unos medios, unas armas, de las que corrían el peligro de hacer un uso criminal—, este problema se le planteó en términos que hay que llamar trans-históricos. Si la solución de este problema es posible, en nada será afectada por la novedad indudable de las teorías que han acareado las consecuencias que todos sabemos.

Podríamos decir, me parece—y con esto llego a las conclusiones de estos desarrollos sin duda demasiado sinuosos—, que la tarea o la vocación propia del filósofo consiste en preservar en sí mismo un equilibrio paradójico entre el espíritu de universalidad, en cuanto éste toma cuerpo en unos valores que deben ser reconocidos como inalterables, y su experiencia personal, de la que no tiene ni la posibilidad ni el derecho de prescindir, ya que es en función de ésta como puede constituirse su aportación individual. Ciertamente, la naturaleza de esta aportación es difícil de precisar, pero, antes de esforzarme en intentarlo, me interesa subrayar que esta aportación no es precisamente separable de la responsabilidad que incumbe al filósofo.

La palabra “aportación” es poco satisfactoria, porque parece designar

una cosa, cuando de lo que se trata es más bien de un *poner de manifiesto*: se trata, para el filósofo, mucho menos de demostrar que de mostrar; pero también aquí hay que ir con cuidado, pues no estamos aquí en el orden de las cosas, en el cual mostrar es designar lo que ya está ahí. Pero aquí, es decir, en lo que a bulto podemos llamar el campo de lo espiritual, mostrar es hacer madurar, es, por lo tanto, promover y transformar.

En un contexto totalmente distinto, he intentado recientemente precisar lo que yo llamaba una madurez existencial. La finalidad principal del filósofo me parece consistir, no sólo en fomentarla, sino en primer lugar en determinar sus condiciones. Tiene que distinguir, primeramente, para ello entre lo que está maduro y lo que está en vía de descomposición. No dejemos de observar que nos vemos así conducidos a dar cabida a la idea tradicional de perfección, pero abordándola desde el punto de vista y en la línea de la vida. La perfección, separada de la vida, no es sino un *eidólon*, ante el que el filósofo debe mostrarse desconfiado.

Volviendo todavía a la idea de responsabilidad, yo diría que quizá sea a la luz de esta idea de madurez existencial como mejor puede captarse su naturaleza. Vemos, en efecto, que la responsabilidad del filósofo para consigo mismo no puede disociarse sino por abstracción de su responsabilidad para con los otros hombres: nunca ni en ningún caso le está permitido desolidarizarse de ellos, otorgándose no sé qué estatuto privilegiado. Un filósofo digno de este nombre no puede, a mi juicio, desenvolverse, y ni siquiera definirse, si no es bajo el signo de la fraternidad.