



# Colección Esprit

*Director*

Andrés Simón Lorda

*Consejo editorial*

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,  
Graciano González R.-Arnaiz, José María Vegas,  
Jesús M<sup>a</sup> Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno (†),  
Francesc Torralba, Josep M. Esquirol,  
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado.

*Director editorial*

J. Manuel Caparrós

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,  
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión  
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,  
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,  
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Título original: *Les hommes contre l'humain.*

© 1951, Herederos de Gabriel Marcel

© 2001, Jesús María Ayuso Díez (traducción).

© 2001, CAPARRÓS EDITORES, S. L.

Zurbano, 73 - 2º int. • 28010 Madrid

Tel.: 91 420 03 06 • Fax: 91 420 14 51

Correo electrónico: caparros.codice@flashnet.es

<http://www.caparros-codice.com>

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L. (Madrid)

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-87943-83-7

Depósito Legal: M-XXXXX-2000

Impreso en España • Printed in Spain

## Colección Esprit

41

Con la colaboración de la  
Fundación Emmanuel Mounier  
y de la Fundació Blanquerna



*Gabriel Marcel*

**Los hombres contra lo humano**

Prefacio de Paul Ricœur  
Traducción de Jesús María Ayuso Díez

CAPARRÓS EDITORES



## Índice

Prefacio de Paul Ricœur . . . . .	11
<i>De una lucidez inquieta</i>	

Prefacio del autor . . . . .	17
<i>El universal contra las masas</i>	

### Primera parte

I. ¿Qué es un hombre libre? . . . . .	27
II. Las libertades perdidas . . . . .	35
III. Las técnicas de envilecimiento . . . . .	41
IV. Técnica y pecado . . . . .	65

### Segunda parte

I. El filósofo ante el mundo de hoy . . . . .	83
II. La conciencia fanatizada . . . . .	103
III. El espíritu de abstracción, factor de guerra . . . . .	117
IV. La crisis de los valores en el mundo actual . . . . .	125
V. Degradación de la idea de servicio y despersonalización de las relaciones humanas . . . . .	145

## Tercera parte

I. Pesimismo y conciencia escatológica . . . . .	159
II. El hombre contra la Historia . . . . .	171
III. Reintegrar el honor . . . . .	185
Conclusión . . . . .	191
<i>El universal contra las masas (II)</i>	



*A mi amigo  
Max Picard  
y en memoria de mi padre,  
quien fue un hombre libre  
y, hace medio siglo,  
vio venir  
estos tiempos horribles\**

\* Esta dedicatoria, presente en la edición de 1951, ha desaparecido en la de 1991.



## *Prefacio de Paul Ricœur*

### De una lucidez inquieta

Los artículos reunidos en 1951 bajo el título *Los hombres contra lo humano* se sitúan en el punto en el que las preocupaciones ligadas a la inmediata postguerra confluyen con una meditación que, durante largo tiempo, había hallado en *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (1933) su primer equilibrio, y que se había ido desarrollando en las obras mayores de los años precedentes: *Être et Avoir* (1935)\*, *Du refus à l'invocation* (1940), *Homo Viator* (1944), antes de haberla puesto en orden en las *Gifford Lectures*, pronunciadas en Aberdeen entre 1949 y 1950 y publicadas en francés en 1951 bajo el título *Le Mystère de l'Être*. Si tampoco omitimos la decena de piezas de teatro ya publicadas —y cuyo carácter prospectivo y premonitorio con respecto a la obra propiamente filosófica es patente—, puede decirse que la obra de 1951 ocupa un lugar privilegiado, tanto desde el punto de vista cronológico como desde el de los géneros de escritura y de la propia temática de la obra marceliana.

El tono de la obra oscila entre la lucidez alarmada y el repudio de la desesperanza. Al respecto, nos equivocariamos, y mucho, si tan sólo re-  
tuviéramos los temas de lamento, incluso de protesta y denuncia, por no hablar de las páginas en las que el autor parece ceder a la anticipación de la catástrofe. Si así lo hiciéramos, estaríamos descuidando las advertencias más frecuentemente repetidas a lo largo de la obra, las dirigidas contra la pretensión del filósofo de encarnar al profeta: el profeta, se afirma, es requerido por una palabra que no es la suya; y, lo que es más, goza de un don de visionario fuera de lo común. El filósofo Gabriel Marcel no reivindica para sí ni esa autoridad ni ese don. Su única arma, repite, es la reflexión, esa “reflexión segunda” que repasa las razones articuladas por una primera reflexión a menudo fascinada por todas las

\* *Ser y Tener*, tr. esp. de Ana M<sup>a</sup> Sánchez, Caparrós Editores, Madrid, 1991. [N. del T.].

fuerzas que operan a favor de la muerte. Y el único campo de exploración de esa reflexión segunda son los síntomas dispersos en los sucesos del tiempo presente al que el propio filósofo sabe que pertenece. Si el filósofo prolonga hacia el futuro unas líneas de fuerza que discierne en el presente, lo hace en la medida en que la anticipación misma forma parte de lo que Nietzsche denominaba, en la segunda *Intempestiva*, “la fuerza del presente”. No estamos aquí escuchando, pues, a un profeta; estamos leyendo a un filósofo. No dejaremos de resaltar, en este punto, que ese filósofo es un filósofo cristiano y que, en su fe, es donde encuentra los motivos para no desesperar. Lo cual es verdad. Pero hay que añadir enseguida que, cuando el cristiano toma el relevo del filósofo, es un cristiano que pretende ser aconfesional, un cristiano prevenido contra el fanatismo religioso, un cristiano que, sobre todo, pone sus motivos para esperar al servicio de las razones para resistir que el filósofo formula en la reflexión segunda y que él opone a las incitaciones para desesperar que su sola lucidez le sugiere.

Hay pues que prestar tanta atención a ese vínculo entre motivo cristiano para esperar y razones filosóficas para resistir, como al primero que he nombrado entre lucidez alarmada y repudio de la desesperanza.

¿Qué es lo que alarma a Gabriel Marcel? Con la distancia de varios decenios y siendo muy prudentes, se puede establecer una jerarquía entre, por un lado, temores o, mejor dicho, tormentos que cabe considerar circunstanciados, por lo muy ligados que están a los trastornos de la postguerra, y, por el otro, amenazas que Gabriel Marcel no tiene dificultades en enlazar con lo que se podría llamar las tendencias fuertes del siglo. Al primer grupo pertenecen, en orden disperso, la anticipación angustiada de una destrucción de la humanidad por el arma atómica, el temor de una bolchevización brutal o solapada de la Europa occidental, un fortalecimiento de la tiranía burocrática y tecnocrática. Me gustaría poner aparte las vivas protestas contra los excesos y los crímenes de la depuración. Sobre ello, hay que decir dos cosas: primero, que en aquel momento se necesitaba bastante coraje para romper un silencio que hoy ya no tenemos razones para seguir prolongando; a continuación, que esta denuncia es la de un hombre que jamás aceptó la capitulación del reinado de Vichy, su vergonzosa política antisemita y sus convocatorias a la autoflagelación —que muestran precisamente la complicidad con

las fuerzas de la deserción y de la desesperanza. Con semejante ánimo ecuánime hay que recibir una frase como la siguiente: “No hay ninguna duda de que la mentira de Vichy le ha abierto el camino a las mentiras de la Resistencia” (p. 39). No aislaremos esta frase de la que la sigue de cerca y que une la declaración de una época muy determinada con el fondo filosófico marceliano: “... la mentira, proceda de donde proceda, siempre juega a favor de la servidumbre” (*ibid.*).

Abordamos lo esencial de los reproches que Gabriel Marcel dirige a nuestra época considerada en su larga duración con la denuncia repetida del espíritu de abstracción cuyos estragos discierne tanto en la especulación como en la práctica de las ideologías. Entre espíritu de abstracción y fanatismo, el vínculo es tanto más tenaz cuanto más disimulado. Claro que es fácil de discernir y desenmascarar en los regímenes totalitarios, si bien Gabriel Marcel está por delante de muchos diagnósticos de la época, en la cual el parentesco entre comunismo estalinista y nazismo o fascismo era ferozmente negado. Lo dicho de las “técnicas de envilecimiento” recuerda a David Rousset y a Hannah Arendt: esas técnicas pretenden, más allá del sufrimiento infligido, despojar a las víctimas del respeto y del control de sí mismas. Ahora bien, es ese mismo núcleo duro de la persona el que intentan reducir y disolver algunas fuerzas destructoras que operan en nuestras democracias pacíficas, fuerzas para cuya malignidad el totalitarismo sirve de revelador y amplificador.

Con ello, nos adentramos en el proceso de la burocracia y de la tecnocracia, cuya orientación sistemáticamente reductora Gabriel Marcel denuncia, al caer bajo la medida cuantitativa del rendimiento y de la eficacia todas las actividades del individuo, desde el trabajo al ocio y a la creación artística. Al respecto, Gabriel Marcel se cuida mucho de incoarle un proceso global a la técnica, so pena de ceder, por su parte, a ese espíritu de abstracción que rige en toda la gama de los procedimientos reductores, desde las técnicas de envilecimiento hasta las formas solapadas de opresión burocrática, pasando por la propaganda de Estado y de partido, de los medios de comunicación de masas.

Dos son los temas que merecen especial atención, en la medida en que concentran la teoría y la práctica y, así, unen los temas más circunstanciales con los temas más permanentes del pensamiento marceliano.

El primero de esos temas concierne a la denuncia tenaz de las filosofías dogmáticas de la historia en el plano especulativo y su corolario obligado, el recurso al “sentido de la historia” por parte de los políticos, los ideólogos y los demagogos. El vicio de estas filosofías es el mismo que el que induce al pensador a hacer un balance global del bien y del mal, ya sea para justificar la creencia en el progreso, ya sea para ofrecer una solución tranquilizadora al enigma del mal. El efecto político de esta arrogante pretensión de señalar el sentido de la historia es desastroso: en nombre de la historia se cercena grupos enteros de seres humanos de la escena histórica y, a los individuos tomados de uno en uno, se les priva de la responsabilidad de juzgar. Pero Gabriel Marcel lleva el proceso más lejos aun, hasta alcanzar a la historia como tal, acusada de pactar con el espíritu de abstracción. Aquí es el Péguy de *Clio* el que se deja oír, al denunciar en la historia una manera de olvidar a fuerza de neutralizar el pasado, de enterrarlo bajo la documentación. El vínculo con las técnicas de envilecimiento parece lejano; sin embargo, no es inexistente, a partir del momento en que la sutil falta de respeto hacia el hombre tiende a reducirlo a desperdicio destinado a ser desechado y archivado.

El segundo tema es más sorprendente. Concierne a la filosofía de los valores. En la obra se distingue una orientación scheleriana que apunta a rehabilitar la idea de valor, en contra de la transvaloración nietzscheana y de la crítica sartreana de la mala fe; la tesis es fuerte cuando se apoya en la crítica del resentimiento que procede de Nietzsche a través de Scheler, cosa que no hay que olvidar. Incluso se lee una vez que nuestros contemporáneos necesitarían una cura de platonismo. No obstante, esa orientación no es la única ni, sin duda, la más significativa en cuanto a las convicciones profundas de Gabriel Marcel: “no se habla de valor más que allí donde se asiste a una previa devaluación; quiero decir que el término ‘valor’ posee, en el fondo, una función compensatoria y que se utiliza donde una realidad sustantiva se ha perdido verdaderamente. Lo que hoy se califica como valor es lo que hace poco se denominaba modos del ser o perfecciones. Personalmente, me parece que la filosofía de los valores es una tentativa verosímilmente abortada por recuperar en las palabras lo que realmente se ha perdido en los espíritus” (p. 98). Y más adelante: “Me inclinaría a formular la aserción, paradó-

jica sin duda, de que la instauración de la idea de valor en filosofía, idea que podemos considerar poco menos que ajena a los grandes metafísicos del pasado, es como el signo de una suerte de devaluación fundamental que afecta a la realidad misma” (p. 129).

Estas últimas líneas permiten comprender sobre qué base se propone Gabriel Marcel fundar lo que, más arriba, denominé las razones filosóficas para resistir a la desesperanza, esas razones que la esperanza cristiana de alguna manera viene a irrigar y a dinamizar. En efecto, nada está más lejos de la espiritualidad marceliana que un fideísmo irracional. No habrá pues de extrañarnos el hallar en la escritura de quien rechaza que se le considere existencialista cristiano el elogio del gran racionalismo. Incluso vemos que el autor se acusa “de haber estado tentado en el pasado por sustituir las categorías tradicionales que se organizan en torno a la noción de verdad por las categorías trágicas como las de compromiso, apuesta, riesgo” (p. 61). A propósito de lo cual evoca el “prodigioso envilecimiento de la discusión, de las mismas bases de la discusión, del que cada día nos aporta los más desoladores testimonios” (p. 63). Es cierto que el núcleo filosófico de la obra sigue siendo la famosa distinción entre misterio y problema. Pero en los años 50, Gabriel Marcel está cada vez más preocupado por evitar que esa distinción se convierta en un eslogan, según el cual la palabra “misterio” sería pegada como un cartel que dijera “prohibido tocar”, “prohibido pensar”. Respecto a esto, la distinción conserva su alcance filosófico tan sólo si va emparejada con la reflexión segunda, que ejerce su vigilancia digamos que a contracorriente de la tendencia reductora de la reflexión primera. En el momento en el que el filósofo se declara “forzado a tomar una posición con respecto al desamparo de un mundo cuya destrucción ya no tiene nada de inconcebible” (p. 86), le interesa mucho precisar que “la naturaleza esencial de esa opción [entre el suicidio y el sobresalto] no puede dilucidarse más que por la reflexión filosófica” (p. 86). A su vez, esta dilucidación no es posible sin el “análisis de carácter esencialmente fenomenológico sobre la situación fundamental del hombre” (p. 95) que aproxima la reflexión segunda a la meditación de un Scheler, de un Landsberg, de un Jaspers, de un Heidegger. Pero la reflexión marceliana debe sin duda su tonalidad propia al pacto secreto que la mantiene solidaria de una suerte de piedad reverencial por las fuerzas

con las que la vida resiste a la muerte. Aquí, la lucidez alarmada que ve cómo, con formas indefinidamente variadas, se generalizan las técnicas de envilecimiento, y la protesta conjunta del filósofo y del cristiano se unen en lo que, en otro lugar, Gabriel Marcel habría denominado intuición ciega y que la reflexión segunda eleva al rango de aforismo: “lo que está envilecido es la noción misma de vida, y lo demás viene por añadidura” (p. 55).



## *Prefacio del autor*

### El universal contra las masas

**D**esearía comenzar disipando un error que me parece grave y que he podido constatar repetidas veces en hombres que, sin embargo, han entrado realmente en contacto con mi pensamiento filosófico y que incluso han reconocido a menudo haber hallado en él sustento para su propia reflexión: muchos se han imaginado que las posiciones adoptadas por mí frente a la realidad política y social no estaban en realidad ligadas al cuerpo de lo que yo preferiría llamar mi doctrina. Dan la impresión de haber juzgado que se podía practicar un verdadero corte entre lo que, muy erróneamente, han creído que eran compartimentos distintos de mi obra. Pero declaro aquí, con toda la rotundidad posible, que esa operación es ilícita y que, por el contrario, existe un vínculo irrompible entre esas secciones disociadas de manera arbitraria. Éste es, a lo que me parece, el modo como podemos darnos cuenta de ello:

Mi obra filosófica, considerada en su aspecto dinámico, se presenta toda ella como una lucha tenaz y sin descanso contra el espíritu de abstracción. Desde mis primeras investigaciones, desde los escritos inéditos de 1911-1912<sup>1</sup>, opuse un mentís contra toda filosofía que quedaba prisionera de las abstracciones —¿Influenciado por Bergson? No me atrevería a afirmarlo de forma absoluta, pero es posible—. Esto explica en gran medida la atracción que sobre mí ejerció durante mucho tiempo el hegelianismo —ya que, a pesar de las apariencias, Hegel realizó un admirable esfuerzo por salvaguardar la primacía de lo concreto, subrayando con la mayor energía que éste no puede confundirse en ningún caso con lo inmediato<sup>2</sup>. Y, desde luego, también por sus disposiciones

1. Algunos han sido publicados con el título de *Fragments philosophiques*, introd. de Lionel A. Blain, Nauwelaerts, Paris-Louvain 1961. [Las notas que van acompañadas de asterisco (\*) corresponden a las notas escritas por Gabriel Marcel en la primera edición. Las que no lo llevan, como ésta, son de Jeanne Parain-Vial para esta edición.]

2. Inmediato, en el sentido idealista del término.

fundamentales se explica la severidad que siempre he manifestado hacia una pseudofilosofía como la de Julien Benda<sup>3</sup>, quien jamás ha vislumbrado esta exigencia.

Y en ello reside una de las fuentes de la desconfianza que nunca ha dejado de inspirarme, si no la democracia misma, sí al menos cierta ideología que pretende justificarla filosóficamente. En ningún momento de mi vida la Revolución francesa me ha inspirado nada que se parezca a la admiración o siquiera al apego, y ello porque, desde muy pronto, discerní los estragos de cierto fanatismo igualitario. Es verdad que, en este caso, intervino sin lugar a dudas otro sentimiento, y ello desde muy pronto, en la época en que, no sé muy bien por qué, mis padres me obligaban a leer la árida *Histoire de la Révolution française* de Mignet: el horror innato a la violencia, al desorden, a la crueldad. Era mucho menos sensible a los evidentes abusos que se habían perpetuado hasta 1789 que a los crímenes del Terror. En consecuencia, es obvio que he llegado a una apreciación más equitativa o, en todo caso, más matizada. Pero los sentimientos que entonces experimentaba al pensar en las masacres de Septiembre o en cualquier otro crimen colectivo no son, en último análisis, esencialmente diferentes de los que, en época reciente, despertaron en mí el nazismo o el estalinismo o, por lo demás, las ignominias de cierta depuración<sup>4</sup>.

¿Y cómo poner en duda que una tan honda disposición esté en el origen de todo mi desarrollo filosófico? ¿Nos preguntaremos si hay alguna conexión comprensible entre el horror de la abstracción y el de la violencia colectiva? Responderé que esta conexión existe con toda seguridad, pero que, durante largo tiempo, la he dado por sobreentendida, y sólo en fecha relativamente reciente se ha vuelto explícita: como veremos en el presente volumen, el espíritu de abstracción es de esencia pa-

3. Julien Benda (1867-1956), descendiente de una familia judía de Bélgica, nació en París. École Centrale, en 1888. Polemista, se implica en el debate público a propósito del caso Dreyfus. Frente al "intuicionismo" de Bergson, pretende representar al intelectualismo. Hostil a la filosofía alemana, publica en 1927 *Les sentiments de Critias*, un violento ataque contra Alemania. Hostil al nacionalismo y convencido de la necesidad de construir Europa: *Discours à la nation européenne* (1933). Véase en *Être et Avoir* la polémica con Benda [ *Ser y Tener*, tr. esp. de Ana M<sup>a</sup> Sánchez, Caparrós Editores, col. Esprit, Madrid, 1991, pp. 64 ss. (N. del T.)]

4. Gabriel Marcel, quien admiraba al General De Gaulle y la Resistencia, se sintió muy pronto indignado por lo que él llama "cierta depuración". Cf. nota 33.

sional y, a la inversa, la pasión destila lo abstracto. Puedo sin vacilación decir que el movimiento de mi pensamiento siempre ha estado dirigido por un amor apasionado por la música, por la armonía y por la paz. Y desde muy temprano, aunque lo cierto es que sin elaborarlo al principio conceptualmente, me he percatado de que es imposible fundar la paz en abstracciones. Tal es, dicho sea entre paréntesis, la razón profunda del fracaso de la SDN y de todas las pretenciosas organizaciones que se le parecen. Por lo demás, puede que la especie de preferencia de que gozó para mí el cristianismo, incluso durante el largo periodo en que no consideraba en modo alguno adherirme a él confesionalmente, se explique por el convencimiento invencible de que, *con tal de que siguiera fiel a sí mismo*, podría ser el único auténticamente pacificador.

Se me objetará: “Pero eso los cristianos de izquierdas lo piensan igual que usted. ¿Y no puede pensarse que un cristianismo de derechas seguirá siendo siempre conformista, que su esencia es tratar con contemplaciones a los poderosos o incluso apoyarse en ellos?” Responderé que ese cristianismo de derechas siempre me ha parecido en efecto muy sospechoso —nunca he dejado de pensar que corre gravemente el riesgo de comprometer de la manera más funesta el auténtico mensaje de Cristo, y me siento muy tentado de hacer más algunas palabras de mi Pascal Laumière en los últimos actos de *Rome n’est plus en Rome*<sup>5</sup>. Sólo que, de inmediato, añadiría que la gente de derechas no es, con mucho, la única que tiene el monopolio del conformismo; existe un conformismo de izquierdas, existen poderosos de izquierdas, bienpensantes de izquierdas, tal como, antes de la última guerra, les decía yo a los Embajadores, con gran escándalo de Jacques y Raissa Maritain. Más aun, hay que añadir que ese conformismo de izquierdas ha de ser denunciado por lo menos tan despiadadamente como el otro, no sólo porque —y permítaseme la expresión— tiene el viento a favor, sino porque además entra en flagrante contradicción con los principios que pretende defender. Por otra parte —ni siquiera habría que decirlo—, no cabe de ninguna mane-

5. *Rome n’est plus dans Rome*, acto IV, Pascal (con violencia): “Pero, Padre, entre nosotros existe un espantoso malentendido. Yo no he optado contra la libertad. Ni tampoco contra la verdad... y, a mi entender, ambas se confunden.”; y acto V, Pascal: “Voy a decirle algo del todo singular... ese clericalismo insolente, pagano, porque es un insulto a Cristo me acerca a él como lo haría la persecución. Verdaderamente es otra persecución”.

ra dejar que el conformismo de derechas, con todo cuanto comporta demasiado a menudo de ceguera y de inconsciente crueldad, se beneficie de la reprobación con la que debe cargar el conformismo de izquierdas. Incluso hay que reconocer que en algunos países de Europa y América, el clericalismo, con los odiosos compromisos que comporta, tiende a adoptar un carácter cada vez más ofensivo para una conciencia auténticamente cristiana. Lo propio de un pensamiento honesto es ser bilateral y prohibirse en toda circunstancia apuntar — mediante una operación espiritualmente fraudulenta — en el haber de los unos lo que inscribe en el débito de los otros. Estoy pensando, por ejemplo, en quienes, por sentir horror ante el mundo soviético, se inclinan a testimoniarle al nazismo alguna complacencia retrospectiva. Es una aberración, y una aberración criminal. Por lo demás, ¿cómo no sacar a la luz la ilusión óptica en virtud de la cual minimizamos el peligro pasado, simplemente porque ha pasado o, más bien, porque lo estimamos pasado? ¿Lo está en realidad? ¿Acaso no puede reaparecer con un aspecto apenas modificado? En este asunto, hemos de volver a aprender a expresarnos en un lenguaje categórico y a denunciar los daños de cierto relativismo que, como mostraremos sin esfuerzo, es en el fondo egocéntrico. Lo que condeno es lo que me molesta, y ello por cuanto esa molestia sigue siendo efectiva. Pero, sin más tardar, destacaré — y es en el fondo uno de los temas esenciales de este libro — que cierta dogmática de la historia tiene consecuencias no menos desastrosas. ¿No es Simone de Beauvoir quien, hace unos años, escribió que no se podía juzgar muy severamente los crímenes de derecho común, mientras que, por contra, los crímenes políticos son inexpiables<sup>6</sup>? Una afirmación así, a poco que la pensemos, nos coloca al borde del abismo; sólo cabe comprenderla realmente si ponemos al desnudo la filosofía dogmática de la historia supuesta en ella. Si el crimen político es un pecado mayor es porque va contra el sentido de la historia y porque, ni que decir tiene, éste se sobreentiende que lo conocemos. A la fórmula ya bastante extraña: “Nadie puede desconocer la ley”, hay que añadir en lo sucesivo esta otra: “Nadie puede desconocer el sentido de la historia”. Por el contrario, el crimen de derecho común

6. ¿Sabía Gabriel Marcel, cuando escribía este texto, que la constitución soviética sólo condenaba a muerte los crímenes políticos?

no afecta a la historia, se mantiene al margen —si así puede decirse—, y es por tanto esencialmente venial. Por otra parte, es bien sabido que, para cierta clase de literatos filósofos, aquellos a los que llamamos criminales resultan ser con frecuencia eminentemente simpáticos: el caso de Jean Genêt y sus personajes es al respecto enteramente significativo. El burgués que practica las asquerosas virtudes de su clase retrógrada, ¿no relumbra menos que tal ladrón pederasta que tiene el coraje de pasar al acto, cuando el otro quizá se queda en veleidades inconfesadas? En una obra en la que estoy pensando en este momento, nos encontraremos con que una joven “a la última” le dice a su marido, justo cuando éste se dispone a recibir con todas las atenciones debidas a un émulo del Sr. Jean Genêt: “Dime, Jo, ¿puedes jurarme que, en presencia de Jacques Framboise que sale de prisión, no sientes nada parecido a un sentimiento de superioridad?”. Y, como Jo, estupefacto, calla: “Respóndeme, Jo. El porvenir de nuestras relaciones depende de tu respuesta”. Y discretamente añade ella que más bien debería sentirse un poco avergonzado de carecer de antecedentes penales. Si me permito este paréntesis algo bufo es para sacar a la luz el estado de inversión generalizada en el que cierta “elite” literaria, internacional por lo demás, tiende a instalarse hoy. Y aquí volvemos a toparnos de nuevo con el bien-pensar. Será juzgado como malpensado quien siga admitiendo que el robo es en sí un acto reprobable. Y, por descontado, en arte, en todas las artes, destacaremos la misma idea preconcebida, las mismas aberraciones. Nuestra época nos ofrece el espectáculo de una verdadera coherencia en el absurdo. Ahora bien, por esta misma coherencia —y hay que declararlo sin sombra de vacilación— es como ese absurdo llega a ser de forma muy positiva el mal<sup>7</sup>.

Diría que este volumen está sostenido por una meditación sobre el mal que no ha alcanzado aún sino posiciones muy generales, de las que estoy lejos de sentirme satisfecho. El mal es un misterio, no es nada que se deje asimilar a una falta o incluso a un defecto. Estaría tentado de decir *grosso modo* que quienes al respecto tienen razón son los gnósticos,

7. Aberraciones, coherencia en el absurdo, inversión generalizada de la elite... Al lector del año 2000 le costará representarse el estado de los espíritus en los años posteriores a la guerra. No obstante, todos los días vemos, en el orden ético, las secuelas de ese terrorismo intelectual.

de Jacob Boehme a Schelling y a Berdiaev, y en modo alguno los filósofos racionantes, extraviados también aquí por el espíritu de abstracción.

Es preciso además que esta palabra, “misterio”, no sea un simple rótulo colocado a la entrada de un camino. Creo que, de todas las reflexiones que siguen, se concluye que el misterio se corresponde con lo que de buena gana denominaría lo meta-técnico. ¿Qué entender por esto sino la esfera inquebrantable a la que jamás tendrán acceso las técnicas? Lo que con toda seguridad podemos afirmar es que nunca será posible construir una máquina capaz de *interrogarse* acerca de sus condiciones de posibilidad y los límites de su eficacia. Aquí es donde aparece la íntima conexión entre reflexión y misterio<sup>8</sup> que está en el origen de toda mi obra. Sólo una cosa, estamos obligados a constatar que cuanto más progresan las técnicas más atrás queda la reflexión —y no creo que pueda haber en ello nada fortuito. No estoy diciendo, por lo demás, que esta conexión sea, hablando con propiedad, fatal; pero lo que sí parece cierto es que el progreso y sobre todo la difusión de las técnicas tienden a crear una atmósfera espiritual, o más bien antiespiritual, lo menos favorable posible para el ejercicio de la reflexión; y esta observación nos prepara para comprender por qué hoy día el universal sólo se puede afirmar fuera de las masas y contra ellas.

*El universal contra las masas*: tal es, sin lugar a dudas, el verdadero título de esta obra. Pero, ¿qué es el universal? ¿Qué hay que entender por ello? Es obvio que no una verdad abstracta que se reduciría a fórmulas transmisibles destinadas a ser después puestas mecánicamente en circulación. El universal es el espíritu — y el espíritu es amor. En este punto, como en tantos otros, tenemos que volver a Platón, y en modo alguno, desde luego, a la literalidad de una filosofía que, por otra parte, ha llegado hasta nosotros casi exclusivamente en su aspecto exotérico; sino al mensaje esencial que todavía hoy nos aporta. Entre amor e inteligencia no puede haber auténtico divorcio. Este divorcio sólo se consuma cuando la inteligencia se degrada y, si se me consiente la expresión, se cerebraliza, y, por supuesto, cuando el amor queda reducido al apetito

8. Cf. *Positions et approches du Mystère ontologique*, in *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*, Paris, J.-M. Place, 1977. Ver también en *Être et Avoir, passim*.

carnal. Pero hay que decirlo con toda la energía posible: donde el amor, por un lado, y la inteligencia, por otro, son realzados a su expresión más alta, es imposible que no se encuentren; no estamos hablando de identidad, pues únicamente puede haber identidad entre abstracciones, y la inteligencia y el amor son lo más concreto que hay en el mundo, cosa que, en alguna medida, todos los grandes pensadores han reconocido o presentado. Pero precisamente las masas sólo existen y se desarrollan (según leyes en el fondo puramente mecánicas) más acá del plano en el que son posibles la inteligencia y el amor. ¿Por qué es así? Porque las masas son lo humano degradado; son un estado degradado de lo humano. No queramos persuadirnos de que es posible una educación de las masas: esto es una contradicción en los términos. Sólo es educable el individuo o, más exactamente, la persona<sup>9</sup>. Fuera de ahí, sólo hay lugar para el amaestramiento. Digamos más bien que hemos de instaurar un régimen que sustraiga al mayor número posible de seres humanos de ese estado de envilecimiento o de alienación. Éste se traduce en el hecho de que las masas son esencialmente —digo bien, *esencialmente*— fanatizables; la propaganda ejerce sobre ellas una acción electrizante; mantiene en ellas no la vida, sino la apariencia de vida, tal como se manifiesta, de forma particular, en los tumultos y en las revoluciones. Y, aunque ignoro si alguna vez se ha llegado a discernir esta necesidad en su principio, resulta, por lo demás, del todo normal que, en dichas ocasiones, sea lo más vil de la población lo que, invariablemente, aflora y dirige los acontecimientos. La cristalización se efectúa verdaderamente en lo más bajo. Ni que decir tiene que esto no permite afirmar que las revoluciones, aunque malas en sí mismas, lo sean sin contrapartida alguna; se las puede comparar con ciertas crisis patológicas susceptibles de producirse en el desarrollo de un organismo y que parece que son en alguna me-

9. Gabriel Marcel define al individuo como el “se” impersonal en estado parcelario. “Lo característico de la persona consiste, por el contrario, en afrontar directamente una situación dada y —añadiría— en implicarse efectivamente.” “La divisa del hombre no es *sum* [soy], sino *sursum* [sobre-soy, asciendo]” (*Homo Viator*, p. 32) [Leemos aquí: “Más bien, considerando las cosas no ya desde fuera, sino, en cambio, desde dentro, desde el punto de vista de la persona misma, no parece que, con rigor, pueda decir de sí misma: soy. Se capta menos como ser que como voluntad de rebasar lo que en conjunto es y no es, una actualidad en la que, a decir verdad, se siente comprometida o implicada, pero que no la satisface: que no se halla a la medida de la aspiración con la que se identifica. Su divisa no es *sum*, sino *sursum*” (N. del T.)].

dida necesarias para asegurar peligrosamente su crecimiento apartándolo del entumecimiento y de la muerte.

En la conclusión de esta obra, tendré que indicar algunas de las conclusiones positivas a las que debe llevarnos esta reflexión sobre el antagonismo entre el universal y las masas.

G. M.  
1951



## Primera parte



## ¿Qué es un hombre libre?

No parece que una cuestión como ésta: “¿Qué es un hombre libre?”, pueda resultar fructífera si la discutimos de forma abstracta, es decir, sin referirnos a situaciones históricas, consideradas, claro está, con la mayor amplitud; dado que, además, lo propio del hombre es estar en situación<sup>10</sup>; esto es lo que, sin duda, cierto humanismo abstracto corre siempre el riesgo de olvidar. De lo que se trata es, pues, de que nos preguntemos no qué sea un hombre libre “en sí”, en su esencia, lo que quizá carezca de sentido, sino cómo puede concebirse y atestiguar esa libertad en la situación histórica que es la nuestra y que hemos de afrontar *hic et nunc*.

A la afirmación proferida por Nietzsche: Dios ha muerto, ha venido a hacerle eco hoy, cerca de tres cuartos de siglo después, otra afirmación menos proferida que murmurada con angustia: el hombre agoniza<sup>11</sup>. Entendámonos: esta afirmación está desprovista de todo alcance profético; en modo alguno podemos, en el plano de la conciencia reflexiva, pronunciarnos sobre el acontecimiento próximo; incluso hemos de reconocer nuestra ignorancia y, en cierto modo, felicitarnos por ella, pues sólo esta ignorancia permite esa suerte de apuesta perpetua sin la cual la acción como tal se halla radicalmente inhibida. Decir que el hombre agoniza únicamente significa que se encuentra no ante un acontecimiento exterior como la aniquilación de nuestro planeta, que podría ser la consecuencia de un cataclismo sideral, por ejemplo, sino en presencia de las posibilidades de destrucción completa de sí mismo que hoy aparecen como residiendo en él a partir del momento en que hace mal

10. “Ser-en-situación”, expresión tomada de Jaspers para designar lo que Gabriel Marcel había denominado “encarnación” o “ser-en-el-mundo”, y que estudiará a propósito de la noción más general de intersubjetividad.

11. Basta con pensar en las filosofías de la muerte del hombre, Michel Foucault, Gilles Deleuze...

uso, un uso impío, de las potencias que lo constituyen. Podemos pensar tanto en el arma atómica como en las técnicas de envilecimiento<sup>12</sup> tal como han sido puestas en práctica en todos los Estados totalitarios sin excepción. No hay duda de que entre estas y aquella existe una correlación secreta que la reflexión tendría precisamente la misión de descubrir.

La relación que puede existir entre esas afirmaciones: Dios ha muerto, el hombre agoniza, no sólo es compleja, sino profundamente equívoca. Podemos en efecto preguntarnos si el grito nietzscheano no presupone una situación concreta, ella misma unida a un tipo de abuso previo del que los hombres se habían hecho ya culpables. Hay que reconocer, sin duda, que esa relación es concreta o existencial, y no lógica; quiero decir que es imposible evidentemente mediante análisis extraer de la afirmación nietzscheana esa otra afirmación que, por otra parte, Nietzsche habría quizá suscrito, al menos en la última o penúltima etapa de su vida consciente, pero probablemente sin haber podido discernir todos los armónicos que hoy percibimos. Es extraño, pero podemos preguntarnos si no es a partir de la segunda afirmación como es posible poner en entredicho la primera y volver a encontrar al Dios vivo. Como se verá, hacia esta conclusión se orienta todo el desarrollo siguiente.

Ahora bien, lo que ante todo hemos de preguntarnos es en qué se convierte la libertad en un mundo en el que el hombre, tras haber alcanzado cierto grado de conciencia, se ve forzado a reconocer que empieza a agonizar.

La verdad es que cabe plantear una objeción previa. ¿No sería conveniente decir que la cuestión: “¿Qué es un hombre libre?” no es susceptible de recibir una solución positiva más que en un país libre?

Sin embargo, la misma noción de país libre o de pueblo libre resulta ser, una vez analizada, mucho menos nítida de lo que, de entrada, estaríamos tentados de pensar. Pondré dos ejemplos: Suiza, que, como consecuencia de un chantaje, se vio en la necesidad de hacer trabajar sus fábricas en beneficio de la Alemania hitleriana, ¿seguía siendo un país libre? Suecia, que, acabadas las hostilidades, se vio en la obligación de

12. Cf. *infra* capítulo III.

sellar con la Rusia soviética un tratado de comercio de los más onerosos y que la yugulaba económicamente, ¿no reconocía —con los hechos, si no con las palabras— que ya no era un país libre? Si la libertad de un pueblo o de un país se define como independencia absoluta, ¿no es evidente que no puede existir en un mundo como el nuestro, no sólo debido a las solidaridades económicas inevitables, sino más aun a causa del lugar que en el mismo detenta el chantaje en todos los escalones?

Siguiendo esta línea de pensamiento, llegaríamos a reconocer que el propio individuo, esté en el país en el que esté, se encuentra no sólo dependiente, sino incluso, en gran número de casos, forzado a realizar actos que su conciencia desapruueba (basta con pensar en el reclutamiento y en sus consecuencias para darse cuenta). Lo más que se puede decir es que, en un país en el que se reconoce lo que, de manera muy general, se denomina derechos de la persona humana, subsiste cierto número de garantías; pero hay que añadir enseguida que son cada vez menos numerosas y que, a menos que se produzca un giro del discurrir de las cosas bastante improbable actualmente, están llamadas a seguir reduciéndose más y más. Es pues contrario a la realidad admitir que, en lo que denominamos *grosso modo* países libres, los hombres disfrutaban aún, no ya de una independencia absoluta, algo sin duda inconcebible salvo para anarquistas doctrinarios, sino incluso del poder de ajustar su conducta a las exigencias de su conciencia.

Lo que ahora importa es extremar el planteamiento y preguntarse en qué se convierte la libertad del individuo, entendida en su sentido más íntimo, en un país totalitario. Aquí es donde, creo, vamos a vernos en la necesidad de constatar algo de importancia excepcional: que el estoicismo, entendido no tanto como doctrina cuanto como actitud espiritual, se encuentra hoy no digamos que refutado, pero sí propiamente desarraigado.

Esta venerable actitud implicaba la distinción que, con tanto rigor, formularon un Epicteto, un Séneca, un Marco Aurelio: la distinción entre las cosas que dependen y las que no dependen de nosotros. El pensamiento estoico, en la medida en que no ha sido formulado sólo de forma abstracta, sino vivido con un coraje indomable, y precisamente bajo regímenes de opresión, implicaba la creencia en un fuero íntimo en el que el individuo hallaba un refugio inviolado, inviolable, contra todas

las intrusiones del poder. No hay estoicismo sin la creencia en una soberanía interior inalienable, en una absoluta posesión de sí por sí mismo.

Ahora bien, lo peculiar de las técnicas de envilecimiento, a las que aludí poco antes, consiste precisamente en que ponen al individuo en una situación tal que pierde contacto consigo mismo, que está literalmente fuera de sí, y ello hasta el punto de poder renegar sinceramente de actos en los que sin embargo se había volcado todo él, hasta llegar a acusarse sinceramente de otros actos que realmente no cometió. No voy a calificar aquí esa sinceridad, sinceridad arrancada y artificial. Me limitaré a subrayar que esas técnicas de envilecimiento, que desde hace años se han perfeccionado hasta un extremo casi inimaginable\*, habían sido utilizadas en épocas muy anteriores. Muy recientemente se ha afirmado que, durante el proceso de los Templarios bajo Felipe IV el Hermoso, se habían obtenido retractaciones por procedimientos que no debieron limitarse a la tortura física puesto que ulteriormente, durante una segunda y última abjuración, los acusados, recuperada su conciencia inicial, declaraban haberse acusado *sinceramente* de actos que *no habían cometido*. Esta sinceridad no parece que pueda producirse mediante la tortura física únicamente. Sólo son capaces de provocarla los execrables procedimientos de manipulaciones psicológicas a los que se ha recurrido desde hace algún tiempo en tantos países de latitudes tan dispares.

Y, en esas condiciones, la situación que cada uno de nosotros se ve forzado a afrontar es exactamente la siguiente: cada uno de nosotros — insisto en ello —, si no quiere mentirse a sí mismo o pecar de injustificable presunción, debe admitir que existen medios concretos susceptibles de ser activados mañana contra él y de despojarle de esa soberanía o, dicho menos ambiciosamente, de ese autocontrol que, en otras épocas, habría podido considerar con todo fundamento como inquebrantable, como inviolable. No digamos, con los estoicos, que al menos conserva la posibilidad benéfica del suicidio: esto ha dejado de ser exacto, dado que puede ser puesto en una situación en la que *ya ni siquiera desee* matarse, en la que el suicidio le parezca un recurso *ilegítimo*, en la que se

\* Cf. capítulo III.

vea como forzado no sólo a padecer, sino a apetecer el castigo del que son merecedoras faltas que se imputará a sí mismo *sin haberlas cometido*.

¿Objetaremos que es peligroso, hasta culpable, admitir estas terro-ríficas posibilidades? Reconozco que, si nos situamos en el terreno de la pedagogía, quizá convenga dejarlas en la sombra. Pero no hay duda de que no es igual para espíritus que han alcanzado un grado superior de reflexión y a los que incumbe una positiva responsabilidad.

Tenemos que reconocer que un pensamiento materialista se revela capaz de crear, gracias a las técnicas que monta y perfecciona, un mundo que verifica cada vez más completamente sus postulados. Quiero decir con esto que un ser humano que ha padecido cierto tipo de manipulación parece reducirse cada vez más a no ser sino una cosa, digamos que una cosa psíquica, justiciable por las teorías que ha formulado una psicología en esencia materialista. Pero esta proposición es, con toda evidencia, ambigua. De ningún modo puede significar que esa psicología materialista, cualquiera que sea el poder de transformación reductora del que esté dotada, llegue a revelarnos la realidad en sí misma. Tan sólo pone de relieve el hecho —que no resulta sorprendente para una filosofía del ser en situación— de que el hombre depende en gran medida de la idea que se forja de sí mismo, y que esta idea no puede ser degradada sin ser al mismo tiempo degradante. En ello reside otra razón más y verosímilmente la más grave, la más imperiosa de todas, para condenar radicalmente dicho pensamiento materialista. Al respecto, señalaré que, en nuestros días, ha alcanzado una cohesión y una virulencia que estaba lejos de presentar en el siglo XIX, en el que era corriente ver hombres que, creyéndose imbuidos de principios materialistas, se mostraban en la vida tan escrupulosos como los kantianos.

Puede parecer que me aparto de la cuestión planteada al principio. De hecho, no hay tal, pues es de la mayor importancia reconocer, a pesar de lo que hayan podido pensar hombres incapaces de lograr la menor coherencia en sus ideas, que una concepción materialista consecuente es radicalmente incompatible con la idea de un hombre libre; o, más exactamente, en una sociedad gobernada por tales principios, la libertad se transmuta en su contrario, pasa a ser únicamente la más engañosa de las enseñanzas.

A decir verdad, incluso en ese tipo de sociedad cabe imaginar teóricamente una posibilidad de que el hombre conserve un mínimo de independencia, pero, como veremos enseguida, esta posibilidad se desvanece, implica contradicción: pues consistiría en volverse, si puede así decirse, lo bastante insignificante como para no atraer sobre sí la atención del poder. Pero, ¿no es evidente que esta voluntad de insignificancia, suponiendo que pudiera salir bien, implica una especie de suicidio? El mero hecho de llevar un diario íntimo puede concebirse como un crimen merecedor de la pena capital; y, después de todo, no vemos por qué habría de ser imposible poner a punto detectores que informaran a la policía de los pensamientos o de los sentimientos de un individuo cualquiera\*. Por este lado, no es concebible ninguna salida.

Pero, entonces, si nos volvemos plenamente conscientes de la situación que, de un día para otro, puede llegar a ser la nuestra de resultas de un abuso de autoridad o de un pronunciamiento militar, ¿qué nos queda? Aun a riesgo de descontentar, incluso de escandalizar, a quienes se acogen a una concepción positivista, diré sin vacilar que, en este terreno, todos los caminos me parecen bloqueados. El único recurso es trascendente; pero ¿qué quiere decir esto? Hemos ante una palabra de la que extrañamente se ha abusado desde hace algunos años. Quiero decir *in concreto* que la única oportunidad que nos queda es apelar, no diré que a una potencia, pero sí a un orden del espíritu que es también el de la gracia, y, mientras quede tiempo todavía, es decir, antes de que se haya producido la temida alienación, proclamar que repudiamos de antemano los actos o las palabras que se puedan obtener de nosotros por medio de cualquier coacción. Afirmamos solemnemente que estamos más allá de esos actos o de esas palabras. Sin duda se nos replicará que nos concedemos una satisfacción muy platónica. Pero eso equivaldría a desconocer el pensamiento que intento formular. Hemos de proclamar que no pertenecemos enteramente a ese mundo de cosas al que se pretende asimilarnos, en el que se intenta afanosamente encarcelarnos. De forma muy concreta, hemos de proclamar que esta vida, a propósito de la cual se ha vuelto posible hacer la gesticulante y repelente parodia de todo lo que reverenciamos, puede no ser en realidad más que un sector insig-

\* Cf. el 1984 de George Orwell.



nificante de un desarrollo que prosigue más allá de lo visible. En otro lenguaje, esto quiere decir que *las filosofías de la inmanencia han visto cumplido su tiempo*, que hoy han revelado su profunda irrealidad o, lo que es infinitamente más grave, su complicidad con idolatrías que nos vemos obligados a denunciar sin piedad: idolatría de la raza, idolatría de la clase. Añadiré además que incluso religiones auténticas en su fundamento pueden igualmente degradarse, degenerar también ellas en idolatrías, allí donde la voluntad de poder alcanza a corromperlas, como es de lamentar que sucede casi invariablemente siempre que una Iglesia se halla dotada de poder temporal.

Nos encaminamos así hacia conclusiones que me parecen muy positivas; las formularé del siguiente modo: un hombre sólo puede ser libre o seguir siéndolo en la medida en que permanezca vinculado a lo trascendente, sea cual sea por lo demás la forma particular que pueda presentar este vínculo; pues es demasiado evidente que no se reduce necesariamente a tipos de plegaria homologados y canónicos. En particular, diría que, en el caso del verdadero artista<sup>13</sup>, a condición de que no ceda a las innúmeras tentaciones a las que hoy está expuesto: tentación de sorprender, de innovar a cualquier precio, de encerrarse en un mundo privado que comunique lo menos posible con las formas eternas, etc., digo que el artista verdadero experimenta de la manera más auténtica y más profunda esa relación con lo trascendente. Pero nada sería más falso y peligroso que fundar sobre esta observación un esteticismo cualquiera. Hemos de reconocer que existen modos de creación ajenos al orden estético y que están al alcance de todos; y es como creador, por humilde que sea el plano en que dicha creación culmine, como cualquier hombre puede reconocerse libre. No obstante, habría que mostrar que la creación, entendida en este sentido tan general, implica siempre apertura al otro, lo que, en mis *Gifford Lectures*, he llamado intersubjetividad,

13. Gabriel Marcel ha hablado de esencia primeramente a propósito de la música: “En lo que a mí respecta, pienso que el gran músico es aquel que libera esencias” (ver *Gabriel Marcel et la musique*, Paris, Aubier, 1981 y *Testament philosophique in Gabriel Marcel et les injustices de ce temps*, Paris, Aubier, 1984: “En mi pensamiento, las esencias son las modalidades de la luz que, para hablar como San Juan, alumbraba a todo hombre que viene a este mundo, pero conviene añadir enseguida que se trata de una luz que es alegría de ser luz, y, si nos ponemos a extraer las implicaciones de dicha fórmula, nos percataremos de que supone una multiplicidad indefinida de seres que ella misma suscita no sólo para alumbrarlos, sino para que a su vez lleguen a ser iluminadores”.

sea ésta concebida como *ágape* o como *philia*: creo que, llevadas al límite, ambas nociones acaban convergiendo. Pero hay que destacar con toda la energía posible que las sociedades que parten de postulados materialistas, con independencia del lugar que le dejen a cierta exaltación colectiva y, en el fondo, puramente animal, pecan radicalmente contra la intersubjetividad, la excluyen por principio, y porque la excluyen extirpan hasta las propias raíces de toda posible libertad.

Cabe concebir —y esto no es tan siquiera una mera hipótesis, sino un hecho— que, en un país sojuzgado por una potencia totalitaria, tal individuo se vea en la obligación, no ya sólo para vivir, sino para evitarle a su familia una indigencia absoluta, incluida la deportación, de aceptar por ejemplo un empleo en la policía, cosa que corre el riesgo de forzarle a realizar actos que repugnen a su conciencia. ¿Sería una solución el rechazo puro y simple? Podemos ponerlo en duda, en vista de las consecuencias que acarrea para los inocentes. Pero puede suceder que el individuo, al aceptar ese puesto, adopte para consigo mismo un compromiso sagrado, el de poner la parcela de poder que así ostentaría al servicio de los mismos en cuyo perseguidor se le ha encargado convertirse. Este juramento, con el poder creador correspondiente, constituye un ejemplo concreto del recurso a lo trascendente que evoqué más arriba. Resulta, por otra parte, evidente que no hay nada en esto que quepa generalizar. El formalismo<sup>14</sup>, tomado con todo rigor, apenas es admisible desde el momento en que nos hemos percatado de lo que cada individuo concreto, con la situación también ella concreta a la que tiene que hacer frente, tiene de único, de inconmensurable con respecto a cualquier otro ser y a cualquiera otra situación. Y justamente es a partir de esta toma de conciencia como se puede apelar a la creación a la que cada uno de nosotros está obligado a responder a su manera, si es que no quiere convertirse en cómplice de lo que nuestra Simone Weil designaba como la “gran bestia”<sup>15</sup>. Apenas quedan circunstancias en el mundo actual en las que no debemos preguntarnos si, por nuestra elección, por nuestra opción concreta, no nos volvemos culpables de esa complicidad.

14. Alusión a la moral kantiana, contra la que siempre reaccionó Gabriel Marcel.

15. Simone Weil (1909-1943) tomó este término de Platón, en quien representa a la Sociedad (cf. *República* VI, 493 a b c.). Tenemos en Bergson algo equivalente, la “sociedad cerrada”.

## II

### Las libertades perdidas

No podremos razonablemente pensar que alguna vez vayamos a recobrar las libertades perdidas, y no de las menos preciosas. Seamos más precisos: los partidos en el poder que, con razón o sin ella, se imaginan estar conduciendo a nuestro país por la vía del “progreso” estiman que muchas de esas libertades perdidas, en la medida en que comportaban abusos, en que tenían como contrapartida desigualdades injustificables, deben ser abandonadas definitivamente, puesto que respondían a un estadio de organización (o, más bien, de desorganización) felizmente superado. Desde este punto de vista, la mayoría de las limitaciones, de las obligaciones de cualquier orden con las que tropezamos cuando queremos, por ejemplo, disponer de nuestros bienes o constituir tal agrupación, etc. serán consideradas en las mismas esferas como expresiones negativas exclusivamente para nosotros, para nuestro egoísmo, pero en realidad positivas, de un progreso social al que se sabrá cómo forzarnos a plegarnos, si por un casual no estamos de humor para colaborar de buen grado.

Aquí se impone una primera observación: en el fondo, intervienen en este dominio dos tipos de consideraciones totalmente distintos y cuya compatibilidad no está en modo alguno garantizada.

Por una parte, la consideración de la igualdad: las libertades ilícitas de las que se entiende que se nos priva son consideradas como privilegios intolerables que se trata de reducir y finalmente suprimir, hasta que la situación de cada uno llegue a ser tan similar a la del vecino como sea posible.

Por otra parte, la consideración de la organización: esas libertades son, en este caso, contempladas menos por sí mismas que por sus efectos, que corren el riesgo de ser anárquicos y, en consecuencia, perjudiciales para cierta organización racional que se pretende instaurar.

Pero salta a la vista que nos es absolutamente imposible pronunciar-nos *a priori* sobre el grado de igualdad o de desigualdad que comporte o, más exactamente, pueda tolerar una organización social óptima o, en

un lenguaje más preciso, que pueda permitir el mejor rendimiento en un dominio de producción determinado. Es bastante sabido que en la Rusia soviética la desigualdad de los salarios rebasa hoy todo lo que se ve en otros lugares, y es manifiesto que ha crecido de manera tan considerable justamente en nombre de la organización y del rendimiento. Ahora bien, entre nosotros seguimos fingiendo que vivimos según el postulado de que igualdad y rendimiento van parejos; sólo que ya nadie se lo cree, y es por razones tácticas fácilmente discernibles por lo que esta mentira se perpetúa hoy día.

Entretanto, está claro que a la larga lo que acabará prevaleciendo forzosamente será la consideración de la organización y del rendimiento, aun cuando ello no pueda producirse más que tras una crisis sangrienta. Pues un país que, durante demasiado tiempo, se desinteresara por el rendimiento terminaría fatalmente reducido a una condición servil por parte de aquellos que le han sacrificado todo — lo de menos es que esta servidumbre se efectúe por medios pacíficos o no: en última instancia, la diferencia entre unos y otros acaba desvaneciéndose.

Pero hay que insistir en que, en esta hora, esa nefasta ambigüedad no ha sido realmente disipada, y que la preocupación de nivelar por abajo, es decir, la forma más baja de igualar, a la vez que la más fácil, se consagra en todas las disposiciones legales que gravan nuestra existencia cotidiana.

La igualdad así instituida tiene como resultado, si no como objetivo, enmascararles a sus beneficiarios el régimen de opresión burocrática al que se les condena.

Digo beneficiarios: pero, en verdad, ¿dónde está el beneficio? Perteneció al orden de la imaginación y de la afectividad más vil: consiste en la satisfacción que tengo la oportunidad de sentir al constatar, cuando se me somete a obligaciones o a vejaciones o simplemente si me encuentro en la indigencia, que mi vecino está en las mismas. Bien negativa es esta satisfacción, se dirá. Quizá no tan negativa como se pretende: en efecto — Nietzsche y Scheler lo han visto con maravillosa lucidez — es el cumplimiento de un deseo que se halla a la base del resentimiento. Es la forma más degradada, la más pervertida que pueda afectar al interés de un hombre para con su prójimo, es el sustituto lamentable e invertido de la *caritas* evangélica.

Será preciso hacer ver que, al presente, ese resentimiento se despliega a la par que la burocratización creciente del mundo, es decir, que se multiplican actividades parasitarias y puramente funcionales que no sólo no son creadoras, sino que de hecho están destinadas a entorpecer, a paralizar toda posible creación. Es inevitable que sea así desde el momento en que las actividades de control tienden a predominar sobre las actividades que se trata de controlar. De esta manera, se constituye el ámbito de elección del resentimiento; y ello por una razón muy simple: al burócrata le es imposible, cada vez más, interesarse por lo que hace, es decir, por un trabajo tan abstracto, tan despersonalizado como es posible, en el que el individuo no puede aspirar a imprimir su propia marca. ¿Cómo evitar que, a la larga, la ley del trabajo burocrático acabe siendo la de hacer lo menos posible, justo lo suficiente como para no llamar la atención, como para no correr el riesgo de perder el puesto, es decir, el sueldo? Como consecuencia, la mirada tenderá a fijarse de soslayo en el otro, en quien estaremos dispuestos a ver apenas algo más que una amenaza, como en el mundo de Sartre: el otro es para mí aquel cuyos ojos se le van tras mi empleo o, más sutilmente, aquel que me daña íntimamente porque obtiene un puesto mejor retribuido que el mío. Se desencadena aquí una lógica inexorable, a la que cabe concebir que algunos individuos puedan resistirse, pero sólo en la medida en que estén todavía habitados por la gracia o irradiados por alguno de sus efluvios. Pienso que nunca será excesiva la fuerza con que lo digamos: la bondad en particular es inconcebible sin la gracia. Por ende, es inconcebible que ese resentimiento destructor no tienda a generalizarse como una enfermedad infecciosa: es una septicemia moral. El único desenlace natural que un proceso así comporta es la catástrofe económica o militar; llega un momento en el que una sociedad cuyo tejido se ha alterado insensiblemente deja por completo de ser viable; se hunde.

Es demasiado evidente que, en esa catástrofe, la libertad no podría salir ganando: todo lo que se puede decir es que la red de apariencias, en la que las conciencias desearían seguir dejándose engañar, se desgarraría de arriba abajo, y que la situación aparece con toda su verdad. Pero, suponiendo que la catástrofe no acarree por un tiempo más o menos largo el avasallamiento del país cancerado por una potencia extranjera, suponiendo que por una suerte inesperada su restablecimiento sea aún po-

sible, sólo lo será a costa de las coerciones más duras. Apenas tiene interés que nos entreguemos ahora a pronosticar el futuro probable de nuestra patria durante los años venideros. En cambio, puede ser importante preguntarse de dónde procede y cómo ha podido realizarse de hecho la especie de anestesia general merced a la cual los franceses, hace poco tan recelosos al respecto, han podido soportar el ver que se les amputaba la mayoría de sus libertades fundamentales. El ver que..., he dicho: pero lo probable es que este verbo no convenga aquí y que la amputación se haya producido en tales condiciones que, en realidad, les haya pasado desapercibida a los mismos a quienes se les ha infligido. Al menos, podemos, a grandes trazos, discernir lo siguiente.

En primer lugar, la operación ha tenido lugar en tales circunstancias que la atención de los individuos estaba concentrada casi exclusivamente en el problema de la subsistencia cotidiana y en las agobiantes dificultades a las que cada cual debía hacer frente para simplemente existir. La palabra clave es sin duda, en este caso, la de inseguridad. En un estado de radical inseguridad y que abarca al mundo entero, la preocupación dominante es asegurarse cualesquiera garantías, de modo que el movimiento general que lleva a los franceses a hacerse funcionarios no tiene sin duda otra explicación, al considerarse que el Estado es el único dispensador de las seguridades que antaño se les reclamaban a la religión o al trabajo personal, cuando todavía era posible realizarlo en condiciones sanas, es decir, en los lejanos tiempos en que seguía siendo posible el artesanado. Que de hecho este movimiento sea una avalancha hacia la servidumbre es algo que nadie puede pensar en impugnar, si bien en el periodo transitorio en el que nos hallamos dicha servidumbre tiende fatalmente a hacerse ilusiones sobre sí misma.

Habría que introducir aquí algunas consideraciones anejas, mostrar en particular hasta qué punto el desarrollo de los odios sectarios ha contribuido a anular entre nosotros el sentido de las libertades fundamentales. Sería el lugar de evocar el escándalo ininterrumpido cuyos testigos hemos sido desde el comienzo de la depuración, y la increíble atonía de la opinión pública ante dicho escándalo. Ciertamente, conviene dejar aquí un hueco considerable a un fenómeno general de habituación a lo monstruoso. Llega un momento en que la sensibilidad embotada por agotamiento deja de reaccionar. Pero, en este caso, ese fenómeno se

complica notablemente: ¿cómo ha podido suceder que los mismos hombres que habían luchado y sufrido por que su país fuese liberado de la Gestapo, una vez en el poder hayan instituido o tolerado unos métodos que están lejos de diferir esencialmente de los que ellos mismos habían padecido? Aquí ciertamente conviene mucho más hablar de contagio que de habituación. A partir del momento en que se aplican ciertos procedimientos donde quiera que sea, a cierta escala, automáticamente tienden a generalizarse. Y, más bien, habría que preguntarse por el caso, paradójico en el fondo, de los raros países en que este contagio no se ha producido, en los que la opinión pública ha reaccionado con vigor contra un peligro percibido con claridad. Hay que pensar en Bélgica y sobre todo en Holanda, mejor que en Inglaterra, a la que le fue evitada la ocupación y donde las pasiones sectarias no han alcanzado, ni de lejos, el paroxismo que han mostrado en los países víctimas de la opresión nazi. Sería de suma importancia, al respecto, comparar lo sucedido en Francia con lo que se ve en los Países Bajos, donde, hasta donde he podido juzgar, el sentido de la libertad no se ha visto hasta el momento seriamente afectado por los acontecimientos de los últimos años. Lo exiguo del territorio, la fuerza sostenida del sentimiento religioso y *la adhesión a la corona* han desempeñado con toda evidencia un papel de primer rango en este caso. Hay que añadir que, al no haberse producido la interposición de un gobierno fantasma entre el pueblo holandés y el opresor, se le ha evitado a Holanda algunos de los males que nosotros seguimos padeciendo. No hay ninguna duda de que la mentira de Vichy le ha abierto el camino a las mentiras de la Resistencia. De esta manera, se ha creado una situación esencialmente insana que, en cuanto tal —como sucede invariablemente—, no ha podido más que revolversse contra nuestras libertades. En efecto, nunca se afirmará demasiado alto que la mentira, proceda de donde proceda, siempre juega a favor de la servidumbre. Existe entre ambas una conexión indudable, aunque pueda no parecer evidente, y de la que sería indispensable que tomaran conciencia los encargados de los destinos de nuestro país. Demasiado lamentablemente sabemos cuánto llega a enrarecerse el pensamiento entre quienes de hecho son más gravosas las responsabilidades: puede que no sea sino una fatalidad inherente a la democracia considerada en sí misma (por lo demás, ¿tienen algún sentido estas palabras?); pero es, al me-

nos, una efectiva deficiencia que, desde hace largos años, padece Francia en particular.

No se trata de proponer ahora algo parecido a un remedio contra unos males tan profundamente arraigados. Lo único que cabe afirmar es, por un lado —y sin la menor vacilación—, que el régimen político actual no puede más que agravarlos muy rápidamente; también sería vano, además de criminal, poner sus esperanzas en un neo-fascismo, y sólo pensar en ello nos horroriza tras la experiencia de los últimos años. De hecho, y sin llegar a una conflagración general, a Francia no parece que le quede más que optar entre un régimen comunista, que sería, por lo demás, un fascismo agravado y que creería resolver los problemas suprimiendo el mayor número posible de antecedentes, y un régimen monárquico conforme a las más venerables tradiciones de nuestro país, pero cuya idea —hay que reconocerlo— hoy resulta inconcebible para la inmensa mayoría de los franceses; además, para ser viable, este régimen debería adaptarse a condiciones económicas y psicológicas sin relación alguna con las del pasado.

Por el momento, resultaría sin duda más útil definir los caracteres generales de la reforma interior, quiero decir, con ello, espiritual, la única que puede preparar el advenimiento de un régimen así. Esa reforma, en la que cada uno de nosotros está obligado a trabajar, por humilde que sea la esfera en la que ejerza su influencia, consiste ante todo en una restauración de los valores: tenemos que volver a aprender la distinción entre verdadero y falso, bien y mal, justo e injusto —igual que un paralítico que ha recobrado el uso de sus miembros ha de aprender de nuevo a andar—. En ambos casos se trata de una reeducación que, cuando se inicia, parece irrealizable y casi imposible de concebir. Y lo que hay que proscribir sin piedad es la quimera según la cual la palabra libertad puede conservar algún significado donde el propio sentido de los valores ha desaparecido; y hay que entender por tal el sentimiento de su trascendencia. Podría decirse, sin caer en la paradoja, que, en el momento presente, lo que más necesitan los hombres es una cura de platonismo.



### III

## Las técnicas de envilecimiento

Nunca será excesiva la fuerza con que declaremos que la crisis que está hoy atravesando el hombre occidental es una crisis metafísica; probablemente no exista peor quimera que la de imaginarse que este o aquel ajuste social o institucional podría bastar para apaciguar una inquietud que procede de lo más hondo del ser.

Esto no significa, claro es, que la existencia de dicha crisis dé licencia a ciertos espíritus conservadores y, a veces, maquiavélicos para invocarla a fin de justificar su inercia social, su repugnancia para llevar a cabo las reformas que, al menos en parte, hubieran debido realizarse hace mucho, y lo habrían sido en condiciones menos onerosas, para la comunidad francesa en particular, de lo que sin duda lo serán hoy. Esta observación resulta por completo ajena a mi propósito; si me he decidido a hacerla es tan sólo para apartar de antemano las interpretaciones políticas que algunos podrían estar tentados de dar a las apreciaciones siguientes, pues hoy lamentablemente la preocupación política amenaza con falsear todas las discusiones, todos los análisis.

En general, creo que sería indispensable proceder a una suerte de balance humano tras los terribles acontecimientos que acaban de devastar nuestro universo. Para ello, será preciso aprovechar la tregua que, al parecer, se nos ha concedido ahora y que quizá no dure mucho. Por corta que sea, bien pudiera suceder que resultara por desgracia ampliamente suficiente para desencadenar esa facultad de olvido que, en todo lo humano, se ejerce con una rapidez desconcertante. Sobre esto, como sobre tantas otras cosas, lo esencial lo ha percibido Péguy, quien lo ha expresado con fuerza incomparable. Recuérdense los famosos textos de *Clio*: “La historia esencialmente consiste en pasar *a lo largo* del acontecimiento. La memoria, al residir dentro del acontecimiento, ante todo consiste esencialmente en no salir de él, en permanecer en él y en remontarlo en su seno... La historia es ese general brillantemente engalanado,

ligeramente impotente, que pasa revista a unas tropas ceremoniosamente uniformadas de servicio en el campo de maniobras, en cualquier ciudad de guarnición”. Y esto equivale, en un sentido muy profundo, a decir que la historia es una manera de olvidar o, si se prefiere, de perder el contacto real con el acontecimiento, a falta de lo cual este queda reducido a mera mención abstracta. Con frecuencia nos sorprendemos de la extraordinaria ineptitud de los hombres para sacar provecho de las enseñanzas del pasado. Por paradójico que resulte, pienso que gran parte de responsabilidad por este estado de cosas la tiene la historia en su forma moderna, y ello por cuanto se opone cada vez más a una tradición que sigue siendo memoria en la medida en que es depósito. Cuando el pasado sólo es conocido históricamente se acumula fuera de la vida, en no se sabe qué polvorienta consigna, donde está abocado a perder lo que con gusto llamaríamos sus vitaminas. Ciertamente, fuera de la historia de los historiadores, existen testimonios personales que poseen una virtud muy distinta; pero sucede que, de modo casi fatal, estos testimonios acaban siendo leídos como novelas, en las que quedan vinculados al mundo indeterminado de la ficción, el cual mantiene con el mundo de la acción relaciones oscuras, antojadizas, decepcionantes.

Pienso que, si fuese digno de su misión, debería ser labor del filósofo combatir directamente las fuerzas sombrías e hipócritas que tienden, todas sin excepción, a neutralizar el pasado y cuya acción conjugada consiste en suscitar lo que, de buena gana, denominaría la insularización temporal del hombre contemporáneo. Con respecto a esto, como en otras muchas cosas, pienso que habría que intentar restaurar esa unidad de la visión poética y de la creación filosófica, algunos de cuyos primeros ejemplos conocidos nos proponen los grandes presocráticos. No puede deberse a un azar que sea en un Péguy o en un Valéry —el Valéry de *Regards sur le Monde actuel*—, a veces también, si bien es menos frecuente, en un Claudel, en quienes hallamos las visiones más fulgurantes sobre esta realidad humana que el historiador más concienzudo y el filósofo especializado parecen estar condenados a marrar, como se marra un blanco, como se pierde un tren.

¿Objetaremos que, para que dicho balance presente un valor objetivo, se requiere un distanciamiento imposible para los contemporáneos? Estoy convencido de que aquí se produce una ilusión y que el espíritu

se deja engañar por metáforas ópticas que, precisamente en este dominio, resultan enteramente inaplicables. En la medida en que nos atrevamos aún a hablar de filosofía existencialista, tras la utilización que, en cierta prensa, cada día se hace sin ninguna consideración de este vocablo, habría que decir quizá que el mérito de dicha filosofía consiste ante todo en superar y rehusar el modo de pensamiento que se encarna en semejantes metáforas.

Probablemente sea falso admitir que, respecto a un acontecimiento histórico dado, exista el equivalente de ese sentido o de ese foco *optimum* de visión nítida en el que se nos recomienda que nos coloquemos para considerar un objeto espacial. Esto puede parecer más que nada enteramente paradójico. ¿No habrá que aguardar a que pasen algunos años antes de que se haya reunido la documentación necesaria para relatar con toda exactitud los acontecimientos sucedidos en Francia durante la ocupación, por ejemplo? Sin duda; pero falta saber si esa documentación exhaustiva, que permitirá un relato completo de esos acontecimientos, no resulta en otro sentido cegadora o, con otras palabras, si el calor que desprende el acontecimiento vivo no está como condenado a disiparse para que sea posible la autopsia histórica. Soy el primero en reconocer que se trata de una cuestión muy oscura y muy compleja. Lo que hay que retener, creo yo, es que el acontecimiento no puede ser asimilado a un objeto y que, al pretender reconstruirlo íntegramente, corremos el riesgo de poner en su lugar algo totalmente distinto y que puede que sólo sea un monstruo. En estas condiciones, el filósofo, quizá sea más exacto decir el filósofo-poeta, ¿no habría de esforzarse por captar, si puede así decirse, ese alma del acontecimiento que el historiador, si no es también poeta —y cada vez reconoce menos para sí el derecho a serlo—, está por el contrario condenado de modo casi fatal a dejar escapar, debido a las precauciones objetivas que forzosamente ha de aportar a la ilusoria reconstrucción del pasado?

Con este espíritu quiero ahora ponerme a reflexionar sobre las técnicas de envilecimiento e intentar detectar algunas conexiones que no siempre resultan de inmediato perceptibles entre órdenes de hechos que tenemos la costumbre de considerar por separado.



Es evidente que, cuando hablamos de técnicas de envilecimiento, es imposible evitar evocar ante todo el empleo masivo, sistemático, que de las mismas han hecho los nazis, en particular en los campos de concentración. Quizá debamos empezar proponiendo un bosquejo de definición: en sentido estricto, entiendo por técnicas de envilecimiento el conjunto de procedimientos llevados a cabo deliberadamente para atacar y destruir, en individuos que pertenecen a una categoría determinada, el respeto que de sí mismos pueden tener y, ello, a fin de transformarlos poco a poco en un desecho que se aprehende a sí mismo como tal y al que, a fin de cuentas, no le queda sino desesperar de sí mismo, no sólo intelectualmente, sino vitalmente. Por supuesto, sobreabundan los testimonios directos y, como exergo, podemos poner la imagen del hombre-perro de Buchenwald. Por mi parte, me limitaré a citar dos o tres textos que me parecen totalmente reveladores.

“Los alemanes, escribe la Sra. Jacqueline Richet a propósito de Ravensbruck, intentaban envilecernos por todos los medios. Explotaban todas las cobardías, excitaban todas las envidias y suscitaban todos los odios. Era necesario esforzarse día a día para conservar la propia integridad moral. El barniz civilizado se pulveriza con rapidez, y vemos mujeres de mundo que no son las últimas en comportarse como verduleras. Pero lo más grave son las mezquindades a las que se rebajan las menos firmes entre nosotras. La educación ya no sirve de apoyo y, ante el hambre, asistimos a desmoronamientos lamentables... He visto cómo algunas mujeres se convertían en criadas de *Aufseherinnen*, de *Blocovas* o de jefes de taller. A otras, para evitar los golpes, las he visto reírse con las brutalidades de los S.S. He oído delaciones que, sobre todo en los *Betriebe* de trabajo, hacían imposible la existencia”. (*Trois Bagnes*, pp. 128-129).

Después de haber dado horribles detalles sobre cómo habían sido acondicionadas las letrinas en el campo de Auschwitz, la Sra. Lewinska escribe: “¡Y entonces comprendí! Comprendí que no era desorden ni falta de organización, sino que, muy al contrario, lo que había presidido la instalación del campo era una idea bien madurada, consciente. Se nos había condenado a perecer en nuestra propia suciedad, a ahogarnos en el lodo, en nuestros excrementos; se pretendía rebajar, humillar en nosotros la dignidad humana, borrar de nosotros toda huella de humani-

dad, convertirnos en bestias salvajes, inspirarnos el horror y el desprecio de nosotros mismos y de nuestro entorno. ¡Este era el objetivo, tal era la idea! Los alemanes se daban perfecta cuenta de ello; sabían que éramos incapaces de mirarnos unos a otros sin sentir asco. No se necesita matar a un ser humano en el campo para hacerle sufrir; basta con una patada para que caiga en el lodo. Caer equivalía a perecer. Ya no es un ser humano lo que se levanta, sino un monstruo ridículo, amasado de lodo” (*Vingt mois à Auschwitz*, pp. 61-62)... “Con plena conciencia mancillaban los alemanes lo mejor de los pueblos, lo más noble, mezclándolo con la peor podredumbre moral (p. 137)... “Con perfecto conocimiento de causa, a los seres humanos se les inculcaba el bacilo de la depravación para que los desmoralizase, los matase moral y físicamente, igual que los piojos y los demás microbios; y, lo mismo que los piojos se incrustaban en nuestros cuerpos desarmados, así la hez del campo —prostitutas, ladronas, criminales de derecho común— penetraba en nuestra vida social, la hez a la que los alemanes encargaban de vigilarnos y que habían convertido en una ‘elite’ al nombrarlas *‘funcionarias’*” (p. 131).

Como vemos, no se trataba solo de que los verdugos sumergieran a sus víctimas en unas condiciones materiales tan abyectas como para que estas se vieran en muchos casos abocadas a contraer hábitos bestiales; de manera más sutil, se trataba de degradarlas estimulando el espionaje recíproco, fomentando entre los deportados no sólo el resentimiento, sino la mutua sospecha; dicho con pocas palabras, de envenenar las relaciones humanas en su fuente para que se convirtiera en enemigo, demonio, íncubo, quien hubiera podido ser para otro un camarada, un hermano.

Asistimos a lo que quizás haya de considerarse como *el más monstruoso crimen colectivo de la historia*; sólo han podido concebirlo imaginaciones intoxicadas; pero lo que sigue dejándonos confusos es pensar en los innumerables agentes de ejecución que, a pesar de todo, se han necesitado para hacer realidad esa idea. Por añadidura, sabemos de sobra, por los relatos de los supervivientes, que esos agentes de ejecución no eran todos, ni con mucho, de raza alemana; aquí, como en otras cosas, la explicación racista acaba revelándose por completo insuficiente; hay que alegrarse de que así sea, pues pienso que sería deplorable volver contra los alemanes el miserable modo de argumentación del que

han abusado ellos mismos de forma tan lamentable y tan estúpida. Es obvio, y lo señalo de pasada, que las innobles vejaciones como llevar la estrella y todas las disposiciones anejas, a las que recurrieron los alemanes contra sus víctimas israelitas antes de proceder a su exterminio, aparecen como otros tantos ejemplos no menos reveladores de las técnicas de envilecimiento tal como las he definido.

Y aquí se plantea un problema singular. Aun adoptando mentalmente el punto de vista de los torturadores, ¿qué rudimentaria justificación se puede hallar para tales métodos? Se puede, sin duda, alegar que, por razones de seguridad, a los verdugos les interesaba desplegar en los campos todo lo que propiciara la división de los detenidos e impidiera la formación del espíritu de cuerpo o de solidaridad que amenazaba siempre con traducirse en motín o rebelión.

Sin embargo, tengo la fuerte impresión de que esta explicación utilitarista resulta insuficiente. La voluntad de humillar es una disposición específica que, con seguridad, se puede manifestar con independencia de cualquier representación precisa del objetivo a alcanzar, y nada importa más que intentar formarse la noción correspondiente. A decir verdad, se podría en teoría estar tentado de destacar que envilecer y humillar son operaciones distintas, pues un ser puede envilecerse sin cobrar conciencia de ese envilecimiento. No obstante, yendo a lo concreto, me parece que esa distinción acaba desvaneciéndose; apenas es concebible que incluso el ser más radicalmente envilecido no se sienta traspasado por despertares fulgurantes de conciencia y no mida entonces lo hondo que ha caído. Señalemos, por otra parte, que el ser al que se quiere envilecer no es forzosamente aquel al que se le reconoce una dignidad inicial. Por el contrario, muy bien puede suceder que se recurra a tales procedimientos porque precisamente se le niega esa dignidad previa. Por añadidura, en esto la verdad es tan sutil que resulta casi imperceptible. ¿Cuál es la apreciación fundamental que se ha formado del Judío al que persigue un Streicher o un Himmler? Aparentemente lo ve como el desperdicio de la especie humana. ¿Pero acaso no es esto la traducción invertida de un sentimiento que más bien emparentaría mucho con la envidia? ¿No es la ambivalencia en este caso la regla?

De todas maneras, el perseguidor se afana en destruir en un ser la conciencia, ilusa o no, que este tiene al principio de su propio valor. Es

preciso que llegue a ser para sí lo que se juzga o se dice juzgar que en realidad es; es preciso que quien efectivamente no vale nada reconozca su propia nada, sin que baste con que la perciba intelectualmente: es preciso aún que lo *sienta*, igual que sentimos un olor a podrido que nos fuerza a taparnos las narices. Pero, de verdad, ¿por qué es preciso? En primer lugar, una vez más, porque, en último análisis, es el único medio de tenerlo a nuestra merced; un ser que conserva alguna conciencia de su valor, por pequeña que sea, sigue siendo capaz de reacciones, si no peligrosas, cuando menos molestas. Por otra parte, al degradar de este modo a su víctima, el perseguidor refuerza el sentimiento de su propia superioridad; en efecto, instaura como principio que el otro ya era virtualmente el ser desechable que efectivamente ha acabado siendo, y que, por ende, era justo tratarlo con un rigor extremo. Hay en esto un horrible círculo vicioso que la reflexión está obligada a poner al desnudo.

Además, todo hace pensar —y esto es capital para las conclusiones que me reservo hasta el final de estos análisis— que quien ha puesto a punto una técnica de envilecimiento, en la que ha pasado a ser el amo, experimenta al aplicarla un regocijo comparable al del sacrilegio. Sería preciso aquí proceder a un minucioso análisis para que aflorase la especie de contradicción vivida sin la que desaparece el sacrilegio. *A priori* parece en efecto que el sacrilegio no puede darse más que donde persiste cierta conciencia de lo sagrado; debe persistir justo lo bastante como para que la infracción cometida conserve su valor de infracción y algo así como su aroma, pero sin más, dado que un temor de orden reverencial amenazaría a fin de cuentas con inhibir el acto que se entiende estar realizando. ¿Se dirá que al sacrilego le basta con saber que el sentimiento de lo sagrado subsiste en aquellos a los que precisamente pretende escandalizar? Dudo, sin embargo, que baste con hablar aquí de saber. Me siento inclinado a creer que ese sentimiento ha de hallar aún un eco en él, por lejano y borroso que sea. Para que el regocijo sea efectivo, se necesita que el sacrilego participe en cierta medida del sentimiento que entiende estar desafiando. Una comparación puede resultar oportuna: podemos evocar algunas atracciones del Luna-Park o de la Magic-City, esos carriles aéreos de catástrofes controladas a los que se precipitan muchachas charlatanas; es claro que si no sintieran ningún temor, tampoco sentirían placer, pero que, si se llegara al espanto, al mismo tiem-

po desaparecería el placer. En ambos casos, es la existencia de la contradicción la que rige la experiencia misma y la que le confiere su cualidad propia.

Observemos ahora que, desde el momento en que han aparecido en el mundo semejantes técnicas de envilecimiento, su empleo tiende inevitablemente a generalizarse.

La tentación nace de la misma facilidad y, en este registro, lo más conveniente es pensar en el chantaje, y no ya en el sacrilegio. Cuando se dispone de un medio casi infalible de poner a quien tenemos a nuestra merced en una situación en la que deja de ser un adversario con el que había que contar, para convertirlo en algo que se limita a padecer dolor, ¿cómo no recurrir, a la primera ocasión o, si se prefiere, a la menor provocación, a un procedimiento tan eficaz? Por añadidura, es patente que, a la larga, es muy fácil que las propias víctimas acaben contaminándose, de manera que, si el juego de las vicisitudes históricas pone un día a los perseguidores a su merced, inevitablemente se verán tentadas de tratarlos, a su vez, como antes fueron tratadas ellas mismas. Quizá la acción de la gracia no sea tan claramente discernible en ninguna otra parte como en el acto por el que un ser libre decide interrumpir esta especie de ciclo infernal de represalias y de contrarrepresalias. Pero hay que señalar que un mundo en el que se ejercen las técnicas de envilecimiento de manera más generalizada es un mundo en el que, humanamente hablando, ese acto de ruptura se vuelve cada vez más improbable.

Pero hasta ahora sólo hemos considerado el aspecto más ostensiblemente monstruoso de esas técnicas; va a ser necesario llevar mucho más allá el análisis para reconocer hasta qué punto se han asentado en el mundo en el que vivimos.

Aun admitiendo que la propaganda no puede ser de entrada clasificada como una de las técnicas de envilecimiento, hay que admitir que entre estas y aquella existe un íntimo parentesco; aún es preciso para ello lograr formarse una nítida idea de la propaganda. Muchos de nosotros hemos conocido una época en la que la propaganda tenía una existencia relativa a la vez que subordinada. Todavía era una propaganda *para*, no una propaganda en el sentido absoluto del término. Es seguro que ni si-



quiera se nos habría ocurrido la mera idea de que ese término pudiera alcanzar un sentido absoluto. Puede decirse que la propaganda se reducía al conjunto de medios de persuasión dispuestos para reclutar adeptos a una empresa o a un partido determinados. Resulta claro, por lo demás, que, incluso así enfocada, la propaganda aparece como esencialmente corruptible (además de corruptora), lo que es tanto más verdadero cuanto que tiende a convertirse en un modo de seducción. Mientras me contento con desplegar las razones intrínsecas por las que la obra de la que me ocupo es útil y buena, no cabe hablar de seducción ni, en consecuencia, de corrupción. Bien diferente es si, por medios sinuosos, tiendo a sacar a la luz las ventajas adventicias que el otro hallará si viene a situarse bajo el mismo estandarte que yo. Ciertamente es difícil separar con precisión lo que es lícito y lo que no lo es; pero es patente que cuanto mayor sea el papel que juegue el dinero más sospechosa se torna la propaganda.

Sin embargo, la situación es infinitamente más peligrosa allí donde la propaganda se desorbita, es decir, donde deja de ejercerse en la esfera de una empresa determinada para acabar adoptando una forma estatal; allí donde el mismo Estado tiende a comportarse como partido. La historia contemporánea muestra sobradamente que el azote denominado partido único abre el camino a ese escándalo de la propaganda del Estado, al ser siempre el partido único la raíz o el soporte de las dictaduras modernas. Pienso que, desde esta perspectiva, aparece con la mayor claridad el parentesco existente entre la propaganda y las técnicas de envilecimiento.

Sin embargo, no pueden dejar de plantearse objeciones al respecto: se dirá sin duda que la propaganda no persigue envilecer a aquellos sobre quienes se ejerce. Pero esto es verdad solo hasta cierto punto: ¿acaso, a pesar de todo, no pretende realmente reducir a los hombres a una condición tal que acaben por perder toda capacidad de reacción individual? En otros términos, con independencia de que los propios jefes de la propaganda formulen o no ese juicio sobre la acción que pretenden estar ejerciendo, ¿no es esta de hecho esencialmente envilecedora para aquellos a los que aspira a modelar? ¿Cómo no ver, por otro lado, que supone en quienes la dirigen un desprecio fundamental de los hombres? Si adjudicáramos, en efecto, un precio cualquiera a lo que un ser es por

él mismo, a su auténtica naturaleza, ¿cómo asumiríamos la responsabilidad de laminarlo con la propaganda? Sobre la naturaleza de este desprecio es sobre lo que habría que preguntarse; cierto es que existen, en este dominio, matices que el análisis debe destacar; pero, ¿hay una diferencia real entre la actitud de un Goebbels, por ejemplo, y la de un jefe de propaganda comunista<sup>16</sup>? En todos los casos, nos hallamos en presencia de una recusación radical y cínica de lo que se quiere ver como la insoportable pretensión del individuo. Observemos que, por lo general, el propio sentido de la verdad no puede menos que anularse insensiblemente en quien se otorga la tarea de manipular la opinión. En efecto, sería necesaria una dosis poco común de candidez para que, a la larga, el propagandista pudiese seguir convencido de que *su* verdad es *toda* la verdad. Una candidez así sólo es concebible en el puro fanático. Pero, por lo general, el fanático es bastante inepto para desplegar los dones de persuasión que se requieren a fin de detectar las vías sinuosas por las que penetrar *en y bajo* la conciencia del otro y, así, embaucarlo. De ahí que, con tanta frecuencia, este tipo de tareas le haya sido confiado a tráfugas. Bien es verdad que el tráfuga puede convertirse en un fanático, pero es difícil que no conserve algún vestigio de su pasado y no presente cierta duplicidad. En él es donde más cabe esperar hallar los tesoros de mala fe que, para el propagandista, constituyen los fondos necesarios. Hay que conocer lo bastante el estado del espíritu del adversario al que se desea convencer para empezar simulando una simpatía sin la que no es posible influir sobre él, guardándose siempre, por supuesto, de llegar al fondo de lo que piensa. Se trata, en suma, de detectar las debilidades de la posición adversa y de explotarlas hábilmente, pero sin provocar en el otro el sentimiento de que se le combate.

Desde que han quedado demostrados los daños de la propaganda tan claramente como han podido serlo durante estos últimos años, parece necesario cuestionar el propio postulado sobre el que la misma reposa. Ciertamente es que no se trata de negar la posibilidad de una manipulación de la opinión; esta es, por el contrario —bien lo sabemos ahora—, lo más modelable del mundo. Pero, ¿no habría que sacar de ello la conclusión

16. Hoy, todo el mundo está de acuerdo en esto, pero cuando se escribió este texto, resultaba de una audacia increíble.

de que la opinión, por cuanto pertenece al dominio del *se* impersonal, por cuanto en realidad flota entre las conciencias como un pesado vapor, es en sí misma algo bastante vil y que difícilmente puede servir de base a un régimen? No puedo, por otra parte, continuar aquí esta línea de pensamiento, y me limito a recordar la oposición que, hace poco, intenté establecer entre opinión y fe<sup>17</sup>, oposición que se puede decir que hoy está casi por completo encubierta por un pensamiento impuro que tiende a confundir todas las categorías. No exageraríamos si fijáramos nuestra reflexión en el hecho de que, en el origen, casi invariablemente aparece una dictadura como gobierno de opinión, pero, al mismo tiempo, desemboca siempre e inevitablemente en la recusación de la que he hablado<sup>17 bis</sup>, siendo por añadidura lo de menos el que ésta se funde en una doctrina hegeliana o pseudo-hegeliana del Estado o en una moral nietzscheana de los señores: de hecho, las consecuencias son exactamente las mismas en ambos casos.

Ahora habría que hacer ver hasta qué punto los progresos de la técnica en general han favorecido esa manipulación y, en particular, destacar el papel prodigioso desempeñado por la radio. El escritor austríaco Joseph Roth<sup>18</sup> ha sacado a la luz el papel propiamente satánico que ésta habrá desempeñado en la historia contemporánea. Pero me pregunto si, hasta el momento presente, los filósofos han concentrado su atención en este punto. ¿Cómo se puede comprender que la radio contribuya de modo tan visible al descenso del estiaje espiritual humano? Me siento inclinado a preguntarme si, en ella, no usurpa el hombre, en el grado casi siempre inferior que es el de su ambición personal, una prerrogativa que aparece como el análogo caricaturesco de la omnipresencia divina. Un Hitler o un Mussolini hablando ante un micrófono podía verda-

17. Gabriel Marcel se ha explicado sobre este punto en *Du refus à l'invocation [Del repudio a la invocación]*.

17 bis. Se refiere a la recusación de "lo que se quiere ver como una insoportable pretensión del individuo" [N. del T.].

18. Joseph Roth nació en Galizia en 1896. Realizó estudios de filología en Lemberg y en Viena. En 1916, se alista en el ejército austríaco. En 1933, emigra a París, donde residirá hasta su muerte en 1939. Deja tres volúmenes de ensayos y trece novelas, entre ellas la célebre *Marcha de Radetzky*, publicada por Gabriel Marcel en la colección "Feux croisés", y reeditada en 1991 en Seuil.

deramente aparecer como investido del privilegio divino de la ubicuidad. Y no hay duda de que sería posible imaginar teóricamente que ese privilegio, puesto al servicio de un pensamiento auténticamente universal, confiriera a este un poder de difusión maravilloso y casi providencial. Ahora bien, ante todo apenas es concebible que, en el mundo de hoy, un jefe de Estado esté animado de una voluntad de auténtica universalidad; la experiencia más reciente, la más mortificante, nos enseña que los principios enunciados no son, la mayoría de las veces, más que un miserable camuflaje que oculta segundas intenciones impregnadas del más cínico imperialismo. Temo incluso que haya que ir más lejos aun y preguntarse si, en este modo de difusión mecánica, no habrá algo que inevitablemente acarree una degradación del mensaje que se pretende propagar. Además reconozco que no es muy fácil discernir en qué consiste esa degradación. ¿No residirá en el hecho de que el hombre se empeña aquí, sin para ello realizar ningún esfuerzo real, en trascender su condición y las limitaciones que ésta comporta? Nos podemos permitir, cierto, concebir que un santo pueda, al menos de modo fulgurante y pasajero, estar revestido del don de la ubicuidad; no se trata, en este caso, sino de una transposición de su caridad, que es independiente del *aquí* y del *ahora*. Pero, ¿cómo admitir que ese don prodigioso pueda, sin perder toda su virtud, ser concedido a un individuo cualquiera y que, sin peligro, se le pueda otorgar a cualquiera el estar a la vez en todas partes con tal de que pague un canon anual? ¿No se produce con ello una suerte de usurpación? Y, por otro lado, ¿no sentimos que una ventaja o un bien usurpado puede, a la larga, ser susceptible de volverse maléfico? No estoy en absoluto seguro de que esto no se pueda generalizar hasta cierto punto, y de que todo progreso técnico no comporte, para quien se beneficia de él *sin haber participado en el esfuerzo de conquista cuyo coronamiento es ese progreso*, un gravoso tributo que precisamente se traduce en un determinado envilecimiento del ser espiritual. Naturalmente esto no quiere decir que podamos remontar el curso de la historia y que haya que romper las máquinas, sino únicamente, como lo ha dicho con tanta profundidad Bergson, que todo progreso técnico debería ser equilibrado por una especie de conquista interior orientada hacia un control siempre mayor de sí mismo. Por desgracia, ignoramos si el trabajo sobre uno mismo no cuesta cada vez más de obtener de un ser

que se beneficia cada día más de las facilidades que el progreso técnico pone a su disposición. Precisamente se dan todas las razones para pensarlo. Se puede decir que, en el mundo de hoy, un ser pierde tanto más conciencia de su realidad íntima y profunda cuanto más dependiente es de todos los mecanismos cuyo funcionamiento le asegura una vida material tolerable. Me siento tentado de afirmar que su centro de gravedad y, podría decirse, su base de equilibrio se le vuelven exteriores, que se sitúa cada vez más en las cosas, en los aparatos de los que depende para existir. No sería excesivo decir que cuanto más *domina* el hombre *en general* la naturaleza, más *esclavo* de esa misma conquista es de hecho el hombre *en particular*.

En el punto al que hemos llegado, se abren ante nosotros amplios horizontes. Vemos que la idea relativamente simple de las técnicas de envilecimiento que pretenden la degradación de una categoría determinada de seres humanos no es sustituida, sino que queda recargada con una idea mucho más general: llegamos, por ello, a preguntarnos si, en condiciones que, por lo demás, hay todavía que precisar, una técnica que parece en sí misma indiferente a los valores, pero que traduce al orden material una adquisición intelectual positiva, no amenaza con convertirse de hecho en un medio de degradación humana; y, al término de esta indagación, habrá que preguntarse si el hecho de que la técnica culmine hoy en la invención de los más formidables artefactos de destrucción deba o pueda ser imputado al mero concurso de circunstancias fortuitas.

Hay que repetir con insistencia que carecería de sentido considerar a la técnica en general, o a una técnica en particular, como si estuviera, por ella misma, aquejada de algún indicio espiritual negativo. En rigor, sería incluso más exacto decir que, considerada en sí misma, una técnica es buena, por cuanto encarna cierta potencia auténtica de la razón; o también, por cuanto introduce un principio de inteligibilidad en el desorden aparente de las cosas. Pero la cuestión que se plantea consiste en saber cuáles son las reacciones —quizá no fatales, pero sí probables— de la técnica sobre quien, sin haber contribuido de ninguna manera a inventarla, llega a ser beneficiario suyo. ¿No nos encaminan hacia una verdad más profunda las observaciones que he esbozado más arriba? ¿No podríamos decir que la invasión de la técnica tiende a sustituir la

alegría por la satisfacción, la inquietud por la insatisfacción y que los satisfechos por un lado y los insatisfechos por otro tienden a reunirse en una común mediocridad? Y es que, cada vez más, la técnica se presenta, entre quienes toda vida interior es demasiado a menudo cegada, como el medio infalible de alcanzar un confort generalizado fuera del cual no son capaces de concebir la felicidad. Por lo demás, he recordado que ese confort generalizado, con sus dependencias —diversiones estandarizadas— aparece como el único susceptible de tornar tolerable una vida que ya no es en modo alguno considerada como un don divino, sino más bien como una “broma pesada”. La existencia de un pesimismo difuso, a la altura de la risa burlona y del reniego más que del suspiro y del sollozo, me parece que es un dato fundamental del hombre contemporáneo; y no hay duda de que es en la perspectiva de ese pesimismo difuso, menos pensado que eructado, en la que hay que considerar un hecho tan grave y tan significativo como el aborto.

Recordemos esa verdad conexas de que el logro técnico aparece cada vez más como el signo principal, si es que no único, de la superioridad humana en un mundo absurdo o informe. Ciertamente es que, en ello, podría haber una reivindicación prometeica que, por sí misma, no estaría desprovista de grandeza. Pero esa reivindicación se degrada y se pervierte en el plano del consumidor. Más allá de que el progreso técnico, considerado en esta perspectiva, aliente cierta pereza en el individuo, lo que sucede es que favorece el resentimiento o la envidia, que vienen a centrarse en objetos precisos cuya posesión no parece ligada a ninguna superioridad discernible, ni siquiera al gusto refinado del que da prueba el aficionado al escoger los objetos que colecciona. Cuando se trata de un frigorífico o de un tocadiscos, las palabras haber o posesión adquieren la significación más provocadora a la vez que, espiritualmente, la más hueca. “Tiene suerte de tener ese aparato; nada ha hecho para ello. De hecho, ese aparato le pertenece, pero podría también y mucho más justamente pertenecerme a mí”. Entre el aparato y su poseedor no se establece en modo alguno la relación viva y en cierta forma preespiritual que existe entre un campesino y su tierra, con el extraordinario intercambio que comporta el cultivo. Pero en el mundo en el que triunfa la técnica, ¿no es el intercambio mismo el que resulta devaluado precisamente por no ser mecánico y comportar una posibilidad infinita de de-

cepción? El viñador que, durante todo un año, ha cuidado su viña con amor puede, en el último momento, ver aniquilada su cosecha por el granizo. No existe para él ninguna garantía de seguridad. No cabe temer semejante escándalo en el ámbito técnico, al menos teóricamente. Digo teóricamente, porque de hecho todo está íntimamente relacionado, y las consecuencias de una mala cosecha y de una epidemia invaden incluso ese ámbito reservado. Y evidentemente lo ideal sería constituir una esfera privilegiada en la que esas intrusiones de lo imprevisible no pudieran ya producirse, en la que las garantías de seguridad fueran plenas.

Y, cierto, no cabe negar el escándalo que hace un instante evocaba; pero, por otra parte, lo que la experiencia parece revelarnos es que, a partir del momento en el que el afán de seguridad domina la vida, ésta tiende a reducirse, a replegarse y acurrucarse en sí misma; en suma, a desvitalizarse. Y quizá también suceda que, entre quienes no están en condiciones de contribuir de manera efectiva al desarrollo científico y técnico, el poder de iniciativa tiende a ejercerse de alguna forma en los márgenes y a degenerar en potencia de subversión pura. Puede que aquí resida una de las razones por las que una era técnica tiende a convertirse en era revolucionaria. Pero también habría que saber si la extraña generalización de la voluntad de subversión no va unida, en el mundo en el que estamos, a una disposición precisamente inversa, a un pequeño conservadurismo mezquino a ras del individuo; y ello, haciendo que la especie de generosidad que, hasta no hace mucho, presidía el desarrollo de una gran familia, se seque como una fuente precisamente allí donde podría ejercerse, en la procreación, en la educación, ya sea para trasladarse al plano del discurso en el que se pierde en humo verbal, ya sea para traducirse en violencia física y culminar en la persecución de un grupo humano por otro grupo humano.

Ahora bien, en este encadenamiento, la acción envilecedora de la técnica aparece a plena luz. Lo que está envilecido es la noción misma de vida, y lo demás viene por añadidura. Cabría preguntarse si el hombre de la técnica no acaba percibiendo la vida misma como una técnica completamente imperfecta en la que la chapuza sería la regla. En tales condiciones, ¿cómo no iba a arrogarse el derecho de intervenir en el propio curso de la vida, igual que se canaliza un río? Haremos nuestros cálculos antes de saber si ha lugar poner un niño “en camino”, como cal-

culamos antes de comprar un side-car o un “simca”<sup>\*</sup>; calcularemos, con toda la exactitud posible, el coste anual; en un caso habrá que prever las enfermedades y las facturas de los médicos; en el otro, las averías y las facturas del garaje. Con bastante frecuencia, nos conformaremos con el perrito, que cuesta mucho menos; si las facturas del veterinario se prolongan excesivamente, recurriremos a inyectar Azor o Coquette. Aún no hemos llegado a considerar esta solución para Jeanine o Félicien.

Habría que llevar el análisis aún más lejos y a otros dominios; así, en lo relativo no ya al individuo y a la familia, sino al Estado y a la vida internacional, habría que preguntarse de qué modo incide en ellos un desarrollo que tiende a identificar cada vez más la ciencia con el poder, hasta el punto de que, en algunas regiones de la ciencia, la diferencia entre ciencia y técnica llega a ser por así decir nula. En un mundo en el que se afirma la hegemonía absoluta de los Estados o de los grupos de Estados, ¿cómo no habría de resultar irresistible la tentación de confiscar las prodigiosas ventajas que confiere la propiedad de tal invención, de tal patente, en provecho de esas potencias monstruosas? Pero la existencia de esta competencia no puede menos que hacer crecer, en la misma proporción, los efectos del poder con que la ciencia tiende a confundirse. Del mismo modo que, en lo que al individuo se refiere, la técnica sería enteramente beneficiosa si se mantuviera al servicio de una actividad espiritual orientada a fines superiores, en el ámbito internacional, la técnica se podría considerar como un don inestimable si se empleara en beneficio de una humanidad unificada o, más exactamente, concertante. Pero desde el momento en que esto no se ha realizado ni en el plano individual ni en el de las grandes colectividades humanas, se vuelve por completo manifiesto, por el contrario, que la técnica está llamada a mudarse en maldición. Por lo demás, no existe, como algunos parecen creerlo ingenuamente, nada de una suerte de fatalidad ininteligible, similar a un ciclón o a una epidemia de cólera, sino un tributo de lo que, en un lenguaje poco familiar a los técnicos, hay que llamar sin más *el pecado*. Una de las desgracias de nuestro tiempo es que el uso de esta palabra parece reservado a los predicadores, a los que apenas se les escucha y que en efecto no siempre saben rebasar los límites de una retórica sin

\* Simca: coche utilitario [N. del T.].



duda venerable, pero que puede parecer desprovista de todo contacto con los males demasiado visibles que padecemos. Digámoslo una vez más, carecería de todo sentido considerar la técnica como si, por ella misma, fuera una expresión del pecado. Por otra parte, es bastante patente que, en el punto de la historia al que hemos llegado, tan pronto como ceden, tan pronto como, por una u otra razón, flaquean las técnicas en las que reposa la vida civilizada, el retorno a la barbarie se opera con una desconcertante rapidez. Y la verdad es que los progresos de la técnica exponen cada vez más al hombre a la tentación de atribuir a sus éxitos un valor intrínseco que no puede en modo alguno pertenecerles. Podría decirse simplemente que el progreso técnico expone al hombre al peligro de la idolatría.

El hombre no se percata de ello porque se hace de la idolatría una imagen infantil de cuyo engaño es víctima; la idolatría consiste, a sus ojos, en adorar pequeños fetiches grotescos: ¿cómo habrían de ser ídolos el mecánico o el pequeño burgués que se ufanan de no creer en nada? ¿No están liberados de todas las supersticiones? Ahora bien, la ilusión consiste justamente en no ver que la superstición puede integrarse en la conciencia misma. Podría decirse que simplemente se enquistan en lugar de aflorar a la superficie del ser. El hombre que no cree en nada no existe, y apenas tiene más posibilidades de existir que el hombre que no depende de nada; creer en algo y depender de algo en el fondo es el mismo acto. Se suele olvidar porque se asimila el hecho de creer al de formar o sostener una opinión. Pero esto es un grave error: mucho más a menudo sucede que nuestras opiniones se reducen a hábitos, a frases que nos hemos acostumbrado a pronunciar sin representarnos lo que significan, sin imaginar la manera en que se traducirían en la realidad concreta; con frecuencia nos veríamos bien “atrapados” si a alguien se le ocurriera traducirlas en actos. No hay en ello nada que pueda asimilarse a una creencia. Creemos verdaderamente tan sólo en aquello de lo que dependemos; ahora bien, depender de un ser es mantener con ese ser vínculos vitales; el hombre que nada cree, el hombre que no depende de nada, es, al pie de la letra, el hombre sin vínculos. Pero ese hombre no puede existir. La existencia sin vínculos no es pensable, es imposible.

Falta saber en qué se convierten los vínculos allí donde ha desaparecido no sólo la creencia en sentido pleno — la creencia en Dios —, sino

la creencia en los demás —¿podría quizá decirse también la creencia en la vida?— ¿En qué se convierte entonces el tejido moral? Ruego al lector que detenga su atención en este término, “tejido”; los vínculos son un tejido; pienso desde hace mucho tiempo que, en el fondo, es en términos histológicos como debería ser pensada y descrita la vida moral. ¿Qué es el tejido de un hombre que ya no cree en nada? ¿A qué le presta atención ese hombre? Lo diré con crudeza: a sí mismo. Pero ¿qué es, aquí, ese él mismo? Ante todo, sus sensaciones, y puede ser también que sea esta transposición psicológica de lo visceral la que culmine en el contentamiento o el disgusto de sí. Pero ¿cuál es la naturaleza de, por ejemplo, ese disgusto? En lo esencial, es una dispepsia. No conozco expresión más reveladora que “no digerir” lo que Fulano me ha dicho o hecho. Es curioso e incluso revelador que la palabra “digerir” sólo pueda ser empleada aquí negativamente. No “digiero” el hecho de que Fulano haya sido ascendido o haya obtenido tal condecoración o haya recibido una pequeña herencia; no “digiero” la manera en que me ha hablado mi mujer o una persona del servicio doméstico o mi colega. En suma, al otro es al que no “digiero” —el otro como tal otro, el otro me impide existir. Esta dispepsia, por lo demás, no adopta necesariamente la forma de la envidia; puede que yo no “digiera” la miseria de mi vecino que me impide saborear tranquilamente mi pequeño confort personal.

Obervemos, a fin de aclarar el camino recorrido así como para preparar las conclusiones que se nos van a imponer, que una civilización en la que la técnica tiende a emanciparse progresivamente del conocimiento especulativo y a cuestionarlo finalmente, una civilización en la que se puede decir que resulta finalmente recusada toda posibilidad de contemplación, se encamina inevitablemente hacia una filosofía que mejor valdría calificar de *misosofía*. Pues, en último análisis, cabe preguntarse cómo podría edificarse sobre tales bases algo similar a lo que desde siempre se ha entendido por sabiduría. Me parece casi indudable que una auténtica sabiduría comporta referencias a una realidad que escapa, por ejemplo, al dilema instituido por Sartre entre un ser en sí, que corresponde a lo que siempre se ha denominado materia, y un ser para sí, que no es, en alguna forma, sino el hundimiento interno. Recordemos, por lo demás, que Sartre no deja pasar ocasión de atacar lo que llama es-

píritu de seriedad. Ahora bien, la sabiduría, a menos que la reduzcamos a no sé qué payasada burlona, implica justamente el espíritu de seriedad. Lo que es verdad incluso entre los pesimistas de alcurnia: para ellos, al menos una cosa hay que tomarse en serio, a saber: el veredicto que el sabio o el santo se ve forzado a emitir sobre un mundo de ilusión y de locura; pero ¿acaso ese veredicto no requiere una trascendencia, siempre que le demos a esta palabra un sentido que Sartre y sus amigos me parece que rehusan?

De este modo, hemos partido de lo que en las técnicas de envilecimiento hay de más deliberado y más sistemático, del objeto de estas técnicas: envilecer una categoría de seres —y esto, a los ojos de estos mismos seres. Es fácil ver que el recurso a semejantes técnicas sólo es posible en un mundo en el que los valores universales son sistemáticamente pisoteados; y no nos entretengamos en pensar aquí en el bien en sí, en la verdad en sí —apenas me agrada este platonismo; sino en esos mismos valores tomados en su alcance referencial, es decir, en cuanto confieren a la existencia humana su dignidad, la dignidad propia de toda existencia humana. En este orden de cosas, y lo destacaré de pasada, me parece totalmente imposible negarle a Nietzsche una responsabilidad al menos indirecta en los horrores cuyos testigos hemos sido y aún somos. Ciertamente, no hay que dejarse engañar por la terminología; y, más allá del bien y del mal, él ha pretendido instaurar un bien superior. Y —cosa que no ha percibido o que, equivocadamente, ha creído permitido no tomar en consideración— no es menos verdad que, en el plano de la experiencia, ese *más allá* se convierte en un *más acá*, y, para emplear la palabra forjada por Jean Wahl, la trascendencia se torna una trasdescendencia.

Da igual lo que, después de todo, haya que pensar de la oposición entre la moral de los señores y la moral de los esclavos, y admitiendo incluso que se le pueda conferir algún sentido aceptable, resulta por completo evidente que esa distinción, inmersa en la historia, no podía de hecho sino degradarse y dar lugar a las peores aberraciones. Desde que cínicamente se establece como principio que cierta categoría de seres humanos, por motivos de raza o de clase, no ha de compartir ciertos valores, por una suerte de rebote inevitable son esos mismos valores los que quedan tocados de irrealidad. En un lenguaje diferente, pero homólogo al precedente, digamos que esas técnicas abominables no pueden

ejercerse más que si deliberadamente se rechaza considerar al hombre como habiendo sido creado a imagen de Dios; quizás incluso podría decirse como siendo un ser creado, sin más. Esto es demasiado evidente como para que merezca la pena seguir insistiendo. Pero la proposición recíproca me parece, por el contrario, de una importancia considerable, y dado el punto de la historia al que hemos llegado nunca sería demasiado lo que meditaríamos sobre ella; a partir del momento en que el propio hombre niega que él sea un ser creado, le acecha un doble peligro: por un lado, se verá arrastrado — y esto es exactamente lo que constatamos en el existencialismo de Sartre — a otorgarse a sí mismo una especie de aseidad caricaturesca, es decir, a considerarse como un ser que se hace a sí mismo y que no es sino lo que se hace; puesto que no existe nadie que pueda colmarlo, no existe siquiera un don que pueda serle hecho; un ser tal se presenta como profundamente incapaz de recibir. Pero, desde otro punto de vista, y ligado a ello, el hombre se verá igualmente arrastrado a considerarse como una especie de desecho de un cosmos por añadidura impensable como tal — de suerte que le veremos, a la vez y por las mismas razones, exaltarse y despreciarse desmesuradamente—. Hay que añadir además que, por extraño que ello pueda parecer, ese mismo desprecio le resultará exaltador, como un medio de gozar de sí mismo, a la manera de una flagelación de esencia erótica. He dicho “desmesuradamente”: en efecto, no se ve en modo alguno aquí de dónde podría venir la medida; ¿con qué podría el hombre compararse o a qué referirse? La pregunta carece de sentido, pues está solo. ¿Se dirá que nos limitamos en suma a retornar a la fórmula del sofista griego: el hombre es la medida de todas las cosas? Puede que así sea, en efecto, pero esta fórmula es en sí misma extrañamente ambigua, pues no nos aclara sobre la manera en que el hombre se capta y se juzga. A lo sumo, puede decirse con verosimilitud que dicho relativismo resulta casi inevitablemente empujado al límite por un camino que conduce a un humanismo degradado, a un humanismo enmohecido.

Después de haber hablado de las técnicas de envilecimiento en este primer sentido, hemos sido conducidos a considerar una técnica como la propaganda, que de hecho no puede sino envilecer a aquellos sobre quienes se ejerce y que, por añadidura, supone un hondo desprecio ha-

cia ellos. Toda propaganda implica, en suma, la pretensión de manipular las conciencias. Después de la abyecta ferocidad de los campos de concentración, la impostura hace aquí su aparición. Observemos, por lo demás, la conexión inevitable entre esos dos aspectos de un mismo azote. ¿Cómo no íbamos a vernos inducidos a adoptar las medidas más rigurosas, las más inhumanas, para con aquellos que rehusan dejarse adoctrinar y, en consecuencia, resultan ser unos adversarios que se trata de reducir por todos los medios? La propaganda es el desconocimiento cínico de esa ordenación de las conciencias a la verdad que los grandes racionalistas, con independencia de lo que pensemos de su metafísica, han tenido la gloria imperecedera de al menos mostrar a plena luz. Pero, ¿qué es la verdad?, replica con la más insultante ironía quien ha llegado a ser maestro en el arte de modelar la opinión a su modo. Está claro que el maquiavelismo, en cualquiera de sus formas, implica un mentís contra la eterna reivindicación de Sócrates y toda su posteridad filosófica. Y, después de todo, me parece que se impone una grave y solemne advertencia a todos los que, en nombre de los prejuicios de clase o de raza, han repudiado el universal, o incluso, mucho más profundamente, a los que pretenden sustituir, como fue mi caso en algunas horas de mi vida, las categorías tradicionales que se organizan en torno a la noción de verdad por las categorías trágicas como las de compromiso, apuesta, riesgo. Ciertamente que el valor de esas nociones existenciales es irrecusable, pero a condición de que se mantengan en el lugar que debe serles legítimamente asignado, es decir, dependiendo de estructuras que no podrían ser cuestionadas. Siempre habrá que temer que lo que, en algunas individualidades excepcionales, se presenta como una filosofía trágica a la que no se le puede negar su grandeza, en la masa se degrade en un pragmatismo para uso de traficantes y aventureros.

Después de esto, me he visto conducido a plantear un problema en extremo general, y que se refiere a los daños espirituales imputables a lo que podría denominarse un pan-tecnicismo o, si se prefiere, una emancipación general de las técnicas. Una vez más, no es cuestión de incriminar a las técnicas por sí mismas, precisamente porque donde cumplen exactamente sus funciones carecen de “en sí”, no son en sí. Es enteramente distinto cuando reivindican una suerte de primacía con respecto a un pensamiento que se concentra en el ser, y no en el hacer. Es evi-

dente que estas observaciones prolongan las que, hace más de diez años, desarrollé acerca de la función considerada como algo opuesto a un engrarce en el ser, cualquiera que éste sea. No hay duda de que se trata de dos manifestaciones de un mismo mal, de una misma sumisión. Pero lo que ante todo debe impresionarnos en lo que he llamado emancipación técnica es el hecho de que aquello que, de partida, constituye un conjunto de medios al servicio de un fin tiende a ser apreciado y cultivado por sí mismo y, en consecuencia, a convertirse en centro o foco de obsesión. En este sentido, como lo he señalado de pasada, el abuso de la técnica amenaza con producir una verdadera idolatría que, por lo demás, no es reconocida como tal y cuya esencia excluye tal reconocimiento.

Las indicaciones que hoy he pretendido aportar van destinadas a orientar una indagación que verse sobre las condiciones que están sin duda llamadas a prevalecer en un mundo entregado cada vez más completamente a las técnicas. Ciertamente, ese mundo requiere un *concurso* humano siempre más amplio: resulta demasiado claro que una técnica no puede constituirse con independencia de las otras técnicas. Y esta observación puede dar la impresión, ante todo, de estimular determinado optimismo respecto al progreso de la solidaridad humana. Pero, a decir verdad, no me parece que la reflexión permita justificar este optimismo. En efecto, bien cabe temer que esa solidaridad esté destinada cada vez menos a establecerse entre *hombres*, y cada vez más entre *subhombres*, es decir, entre seres que tienden de forma creciente a reducirse a su propia función con un margen reservado a diversiones de las que la imaginación vaya siendo progresivamente desterrada. Desde este punto de vista, estaríamos tentados de preguntarnos algo bastante paradójico —lo acepto—, a saber si la extraordinaria crisis de pereza que cabe detectar en la gran mayoría de los elementos funcionarizados en muchos países no correspondería a una oscura necesidad de defenderse frente a un peligro mortal al que, por otra parte, comenzamos exponiéndonos alegremente al entrar en el engranaje.

Por lo demás, estoy lejos de sostener que exista en ello una degradación fatal. Pero lo que se puede decir es que cada vez es menos probable, en un mundo abandonado a las técnicas, que el individuo encuentre en sí el poder de liberarse de un conjunto de coerciones que, en muchos casos, se presentan como seducciones: esto es rigurosamente verdadero,

no sólo a propósito de la propaganda, sino de todos sus añadidos publicitarios y pseudoartísticos. Y esto no es todo: puesto que en semejante mundo, el dominio propio de la verdad resulta crecientemente desacreditado y abandonado, es del todo natural, como hemos visto, que la impostura tienda a proliferar como una vegetación parásita, a merced de los medios técnicos de que hoy disponen todos los charlatanes para imponer su amodorradora mercadería a los papanatas. Habría también otros muchos puntos sobre los que sería necesario insistir aquí. Pienso, en particular, en el prodigioso envilecimiento de la discusión, de las mismas bases de la discusión, del que cada día nos aporta los más desoladores testimonios. Para ejecutar al adversario o dejarle *knock-out*, basta con pegarle una etiqueta y, de este modo, arrojarle a la cara, igual que se vacía un frasco de vitriolo, una acusación rotunda, sin matices, a la que le es imposible responder; así, habiéndolo desconcertado, se declarará que acepta y capitula. De este modo, será imposible, en algunos medios, emitir un juicio sopesado acerca de algunos personajes contemporáneos y sus intenciones iniciales sin que automáticamente uno sea clasificado como uno de los que aprueban los métodos de Buchenwald y Auschwitz. Es un ejemplo entre muchos otros. Pero todo muestra que el sentido de los matices, inseparable del sentido de la verdad, está literalmente asfixiado por las pasiones sectarias. Por otra parte, sería necesario un largo análisis para hacer ver cómo proliferan estas inevitablemente en el mundo que he intentado describir; con todo, lo que salta a la vista es que entre pasiones sectarias y propaganda existe una solidaridad recíproca que linda con el círculo vicioso.

De todos modos, la impostura va contaminando poco a poco a quien se ha entregado a ella, hasta el punto de que este acaba casi fatalmente haciéndose partícipe suyo en la esfera que le es propia. Lo que sí puede decirse es que esos neófitos de la impostura son por lo general incapaces de darse cuenta de ello, lo que, sin embargo, hace que su situación resulte casi desesperada; en efecto, ¿cómo esperar sanarlos de una dolencia cuyo alcance son incapaces de discernir?

Aquí convendría proceder de una manera rigurosamente sintética y, en particular, mostrar cómo la impostura se desarrolla de forma casi invariable en un mundo abandonado al resentimiento. Cierto es que, entre el avance del resentimiento y la emancipación de las técnicas, no se des-

cubre de entrada ninguna conexión directa. Pero lo que es preciso saber es que el hombre de la técnica, al haber perdido en el sentido más profundo la conciencia de sí mismo, es decir, en primer lugar de las regulaciones trascendentes que le permiten orientar su conducta e identificar sus intenciones, se halla cada vez más inerme ante las potencias destructoras desencadenadas en torno a él y ante las complicidades que éstas encuentran en el fondo de él mismo.

En último término, lo que no se hace por Amor y para el Amor termina invariablemente haciéndose contra el Amor. El ser que reniega de su carácter creado acaba arrogándose atributos que son la caricatura de los que pertenecen a lo increado. Ahora bien, ¿cómo pretender que esa *autarkia*, simulada o paródica, que se otorga no degenera en un resentimiento reprimido contra sí mismo, el cual acaba desembocando en las técnicas de envilecimiento? Se puede detectar un camino que va de los abortistas, que la clientela de Sartre frecuenta, a los campos de la muerte donde los torturadores se ensañan con un pueblo indefenso.



## IV

### Técnica y pecado

**M**e parece que un hecho extremadamente general domina la situación contemporánea. Los hombres han entrado en lo que nos sentimos forzados a denominar una era escatológica. No pretendo con ello decir necesariamente que lo que llamamos, con una término por lo demás equívoco, el fin del mundo esté cronológicamente próximo; me parecería temerario e incluso pueril entregarme a cualquier profecía sobre este punto. Ahora bien, lo importante es que el hombre, como especie, no pueda dejar de verse hoy dotado, si ésta es su voluntad, del poder de ponerle fin a su existencia en la tierra. No se trata sólo de una posibilidad lejana y vaga, evocada por algún astrónomo malhumorado desde el fondo de su observatorio, sino de una posibilidad cercana, inmediata y cuyo fundamento reside en el propio hombre, y no en la súbita irrupción de un cuerpo celeste que acarrearía alguna colisión cósmica.

Este hecho tiene implicaciones de todo tipo sobre las que el filósofo no puede menos que concentrar su atención. Eso sí, conviene antes captarlo en toda su amplitud. Es evidente que la bomba atómica únicamente nos proporciona una ilustración particular y, en última instancia, simbólica de un dato mucho más esencial.

Hace algún tiempo, leía lo siguiente en un diario: “Apenas se han apagado los ecos de Bikini cuando el Dr. Gerald West se planta ante el micrófono de Shenectady y declara que la división especial del servicio americano de la guerra química ha puesto a punto una nueva sustancia tóxica de un poder extraordinario. Aunque esta sustancia presente el aspecto de cristales de apariencia perfectamente inofensiva —añade—, bastaría con una onza (aproximadamente 28 gramos) de ese producto para provocar la muerte de todos los seres humanos en los Estados Unidos y Canadá”. Que esta información sea o no materialmente exacta —constato, por lo demás, que fue parcialmente desmentida después—, es, con todo, singularmente importante y significativo que haya podido

ser difundida: debemos preguntarnos si emitir algo así no condena, de algún modo, el tipo de civilización en la que ha podido tener cabida. En efecto, ¿qué es lo que ahí se ha proclamado, sino el descubrimiento de una técnica en comparación con la cual las proezas de los mayores criminales conocidos parecen simples juegos de niños? Pero esa proclamación tiene un *sentido*, tiene asignada una evidente finalidad; seguro que no se trata únicamente, como ocurre con los espectáculos del “teatro de horror”, de sacudir al público con un escalofrío voluptuoso. Es demasiado claro que esa información está de alguna manera coordinada con las investigaciones toxicológicas cuyos resultados se propone divulgar. Pretende intimidar. Asistimos, en suma, a un chantaje a escala planetaria.

¿Replicaremos que es evidente que ese chantaje responde a otro chantaje, más velado quizá, pero igual de amenazador? Pero responder así equivale a reconocer que, de alguna manera, nos hacemos cómplices de ese primer chantaje. Al menos, nos impedimos condenarlo realmente; y, sobre todo, nos encerramos en un círculo infernal del que no existe ninguna escapatoria, si nos limitamos a considerar las posibilidades humanas, ellas solas, es decir, si no contamos con el milagro. Resulta demasiado patente que esta intimidación, este ponerse en guardia, no puede dejar de funcionar como estímulo. Quien “había empezado” aparece ahora ante sí como si se hallara en estado de legítima defensa y, por ello mismo, se encuentra interiormente reforzado: y, de este modo precisamente, es como la réplica es cómplice. Sin duda, no faltarán, en otros países, químicos patentados y subvencionados cuyo amor propio así como su espíritu de invención no pueda menos de verse estimulado por la advertencia del Dr. West. Y tampoco faltarán potencias temporales dispuestas a financiar sus investigaciones. De suerte que —hay que decirlo sin paños calientes— el crimen y la estupidez van emparejados. A no ser que se nos intente persuadir de que esas armas cada vez más terroríficas e inhumanas y las posibilidades maléficas que representan se mantendrán a raya recíprocamente unas a otras. Ahora bien, la idea de una paz duradera fundada en el chantaje y la intimidación mutuos choca manifiestamente con imposibilidades psicológicas que la historia contemporánea ha sacado de sobra a la luz.

He titulado este estudio *Técnica y pecado*; y pienso que el sentido general de las reflexiones que siguen es ya bastante claro. Hay que re-

conocer, no obstante, que el uso del término “pecado” en un registro filosófico y no teológico bien podría provocar algunas objeciones. ¿No es el pecado esencialmente la rebelión de la criatura contra su Creador? De manera que ¿acaso puede conservar esa palabra algún sentido para quien no cree y, precisamente, impugna la existencia de un Dios creador? Esta objeción posee un valor formal que no parece discutible. Pero si ahondamos más, me parece que deberemos reconocer que, ante los abusos, los horrores sistemáticos que, desde hace treinta años, hemos visto generalizarse, los mismos incrédulos han ido adquiriendo progresivamente conciencia del índice de pecado que influye sobre semejantes monstruosidades —y ello a pesar de que hayamos asistido, durante todo este periodo, a una regresión patente de la moralidad pública. Emerge aquí una paradoja sobre la que no creo que sea inútil llamar la atención. Salvo algunas monstruosas excepciones, no hay nadie que no se indigne o que se atreva a reconocer su indiferencia ante los innumerables atentados cuyas víctimas durante la última guerra han sido inocentes. Estoy pensando en particular en los niños que han muerto en los campos de exterminio, pero también en los que han perecido como consecuencia de los bombardeos aéreos. Me parece muy difícil hallar cualquier argumento para intentar excusar ese crimen general contra la vida. Naturalmente, aquí hay que renunciar a los recursos de que dispone invariablemente una propaganda partidista que denuncia el crimen en el enemigo, pero disimula o niega descaradamente la existencia de crímenes análogos en su propio campo. De esta propaganda, conviene hacer resuelta y deliberadamente abstracción; sin duda, tendré que repetirlo más adelante: envenena todo cuanto toca, sea cual sea la fuente de la que emana. Pero, aunque lamentablemente una infinidad de individuos tengan modeladas sus opiniones por esa propaganda tentacular, un número muy grande entre ellos —estoy tentado incluso de decir que la mayoría— conservan reacciones sanas cuando se les pone directamente en presencia de ese horror; y esto es lo que, en última instancia, importa, pues, a la larga, esas mentiras acumuladas se desmoronan y aparece la realidad.

Pero esta emoción universal —por lo demás, hasta el momento, casi ineficaz; así hay que reconocerlo— es el florecimiento de un sentimiento de piedad ante la vida, y ello en una época en la que, sin embargo, el

pensamiento consciente y raciocinante se inclina cada vez más a negarle, a negarle a la vida, todo carácter sagrado; pues bien, los actos cuyos testigos o cuyas víctimas hemos sido presentan la marca irrecusable del pecado con respecto y en oposición a esa piedad espontánea y lo más frecuentemente libre de todo contacto religioso positivo, de todo vínculo con alguna revelación histórica.

Cualesquiera que sean las tentativas que en el pasado se hicieran por justificar la guerra o, al menos, por reconocerle algún valor espiritual, es preciso proclamar en voz alta que la guerra con su cariz actual es el pecado mismo. Pero al mismo tiempo no podemos dejar de reconocer que esta guerra es cada vez más asunto de técnicos; presenta ese doble carácter de aniquilar poblaciones enteras sin distinción de edad o de sexo y de estar cada vez más conducida por un pequeño número de individuos poderosamente equipados y que dirigen las operaciones desde el fondo de un laboratorio. De modo que por una conjunción, accidental o no, pero segura, la suerte de la guerra y la de la técnica aparecen ahora indisolublemente unidas; y podemos afirmar que, cuando menos en la fase histórica en la que estamos, todo lo que viene a reforzar a la segunda tiende, al mismo tiempo, a hacer que la primera sea más radicalmente destructora y a desviarla de manera más inexorable hacia lo que, en último extremo, sería sin más el suicidio de la especie humana.

Esta conexión entre técnica y pecado se aclara curiosamente si pensamos, por un lado, que hoy los Estados son los únicos lo suficientemente ricos como para financiar los gigantescos laboratorios en los que se elabora la nueva física; por el otro, que en un mundo abandonado como el nuestro a imperialismos rivales, esos mismos Estados, esos *Leviatanes*, para emplear el término de Hobbes, se ven arrastrados inevitablemente a exigir que esas investigaciones se orienten hacia todo lo que pueda hacer crecer su potencia en los conflictos por venir. En este sentido, hay que declarar que la estatalización de la ciencia y de la técnica es, sin ningún género de duda, una de las peores calamidades de nuestro tiempo.

No obstante, esta situación trágica está muy lejos de tener que parecerle natural a la reflexión. En efecto, de ninguna de las maneras consideramos que la técnica sea por sí misma un mal y que sus progresos hayan de ser condenados. Ni siquiera podríamos pretenderlo sin caer en la

pura chiquillada. Inmediatamente todos nos damos cuenta, aunque quizá no seamos capaces de aportar los motivos lógicos de esta convicción, de que sería absurdo esperar resolver la crisis actual mediante el cierre definitivo de las fábricas y de los laboratorios. En cambio, cabe pensar que semejante medida significaría el punto de partida de una regresión apenas imaginable de nuestra especie.

La verdad es que es necesario remontarse a los principios para llegar a plantear en términos aceptables los problemas de las relaciones entre la técnica y el pecado. ¿Qué es, en última instancia, una técnica, sino un conjunto de procedimientos metódicamente elaborados y, en consecuencia, susceptibles de ser enseñados y reproducidos, cuya aplicación garantiza la realización de tal fin concreto determinado? Como acabo de decir, es evidente que, así definida, la técnica no puede ser considerada mala; si la consideramos en sí misma, ya lo he dicho, es con mucho ante todo un bien o la expresión de un bien, puesto que, en suma, no es sino cierta especificación de la razón cuando se aplica a lo real. Condenar la técnica es, pues, pronunciar palabras vacías de sentido. Pero, para llegar a la verdad, es importante que no nos quedemos en una definición abstracta y que nos interroguemos acerca de la relación concreta que tiende a establecerse entre, por una parte, la técnica y, por la otra, el ser humano; y aquí es donde las cosas se complican.

En la medida en que la técnica se adquiere, puede ser asimilada a una posesión — como la costumbre, que en el fondo es una técnica —. Ya podemos darnos cuenta de que, si el hombre puede volverse esclavo de sus costumbres, ha de poder igualmente convertirse en prisionero de sus técnicas. Pero hay que avanzar mucho más. La verdad es que una técnica, para quien tiene que *inventarla*, no se presenta sin más como un medio; al menos por un tiempo, se convierte en un fin por sí misma, puesto que hay que hallarla, que constituirla; y es muy fácil concebir que el espíritu que queda absorbido por ese trabajo tienda, al mismo tiempo, a distraerse del fin real al que, en principio, esa técnica debe estar subordinada. Pongamos un ejemplo muy sencillo: está claro que alguien a quien, por un motivo u otro, los viajes le resultan imposibles o prohibidos, puede consagrarse al perfeccionamiento del automóvil. Me inclino a afirmar que todo progreso técnico comporta cierta inversión (de atención, de ingenio, de perseverancia, etc.) que se traduce, él mismo, en un

sentimiento de poder o de orgullo; y en ello es todo normal y lícito. Es legítimo que tales sentimientos acompañen a la acción inventiva. Pero se desnaturalizan, pierden su razón de ser y su autenticidad en quien no es más que el beneficiario de la invención, sin haber contribuido en absoluto a ponerla a punto. Para comprender esto, basta con pensar en el estado de ánimo de tantos automovilistas que se apasionan por su automóvil, pasan su tiempo haciéndole cambios y, así, consideran cada vez menos la finalidad que, como puro medio, tiene el vehículo. La falta de curiosidad del automovilista apasionado es un hecho de experiencia que cada cual ha podido constatar por su propia cuenta. Pero vemos también que esto puede generalizarse y aplicarse, por ejemplo, a los maniáticos de la radio. En este aspecto es en el que sorprendemos el paso de la técnica propiamente dicha a la idolatría en cuyo objeto se convierte o, más exactamente, cuya ocasión viene a ser. Siguiendo esta línea de reflexión, veríamos cómo esa idolatría tiende a degenerar en *autolatría*, en adoración de sí mismo, en los ambientes humanos en los que sólo hay entusiasmo por el récord, en particular por el récord de velocidad. Habría mucho que profundizar aquí; convendría preguntarse cómo es que la velocidad ha podido convertirse en un fin, ha podido ser buscada por ella misma — y oponer este estado de ánimo al del viajero de antaño, y en particular al del peregrino, para quien la misma lentitud de los desplazamientos iba unida a cierto sentimiento de veneración de lo existente. Se ha producido en esto una transformación cuyo alcance me parece verdaderamente metafísico. De manera muy general, puede decirse que la exaltación del récord va pareja con el debilitamiento, la extenuación del sentimiento de lo sagrado.

Pero he aquí otro aspecto mucho más general y mucho más importante del mismo fenómeno. Puede decirse que, al menos en nuestros días, el progreso técnico comporta ante todo un progreso en las comunicaciones. El perfeccionamiento de los medios de transporte ha sido, con toda evidencia, la condición (al mismo tiempo que el efecto además) de la industrialización, que ha continuado a un ritmo acelerado desde hace un siglo. Pero la reflexión ha de concentrarse, en primer lugar, en la noción misma de comunicación entendida en este sentido absolutamente exterior. Que el mundo deje de estar cercado, que los habitantes de la tierra dejen de llevar cada uno en su recinto una existencia

por completo local, sin relación alguna con la de tales otros indígenas: da la impresión de que se haya producido en esto una transformación infinitamente afortunada y que por sí misma justificaría la creencia en el progreso. Pero tengamos mucho cuidado con ello. Naturalmente es verdad que ese desarrollo general de las comunicaciones *puede o podría* — o debería poder— producir consecuencias favorables; que allí donde se ha realizado algún bien puede asegurar su difusión en condiciones que hace un siglo ni siquiera habríamos imaginado. Recordemos por ejemplo esos medicamentos (suero o penicilina) trasladados por avión a enfermos que sin una intervención tan rápida habrían sucumbido inevitablemente. Sólo que ésta es una posibilidad entre muchas otras, y conviene preguntarse si no las hay malélicas, cuyo principio reside precisamente en el modo de comunicación absolutamente exterior de que se trata.

¿No constatamos, tanto a escala mundial como en el plano de la existencia nacional, que el desarrollo de las comunicaciones acarrea una uniformidad creciente del modo de existencia? En otros términos, ese perfeccionamiento de las comunicaciones se realiza en todas partes a expensas de la individualidad que tiende a desaparecer cada vez más: y se trata tanto de las creencias, las costumbres, las tradiciones, como de las vestimentas, las prácticas artesanales, etc. Si nos limitáramos a una mirada superficial de la psicología y la historia humanas, podría tentarnos decir que esa eliminación de lo pintoresco es el tributo inevitable por un bien, pues esa uniformidad podría ser ya el inicio de la unificación. La experiencia contemporánea permite afirmar que de esto no hay nada y que la uniformidad, lejos de encaminar a los hombres hacia alguna asimilación concreta de lo universal, parece tender, en cambio, a desarrollar en ellos unos particularismos cada vez más agresivos y a enfrentar a los unos contra los otros.

Esto puede parecer paradójico, pero se aclara al reflexionar sobre ello. ¿No es evidente que el progreso técnico e industrial ha contribuido a instaurar entre los hombres un denominador común que pasa a ser foco de codicia y engendra por doquier envidia? Ese denominador común es, en el fondo, la riqueza; es, si se quiere, el dinero, pero con la condición de subrayar que, por una dialéctica singularmente inquietante, éste tiende al mismo tiempo a perder cualquier realidad sustancial o

al menos sensible; en suma, que se convierte en pura ficción. Después de todo, la envidia sólo es posible sobre la base de cierta comunidad; es menos concebible entre seres y pueblos cada uno de los cuales tiene tradiciones y un genio propios de los que se siente orgulloso. Lo cierto es que esa originalidad respectiva está lejos de haber excluido a lo largo de la historia las querellas y las guerras; incluso ha podido, en cierta medida, favorecerlas a veces. Pero esas querellas, esas guerras, por sangrientas que fueran, conservaban a pesar de todo un carácter humano; no excluían cierto respeto mutuo, permitían reconciliaciones efectivas. Nada en ello que se pareciera a las empresas de exterminio colectivo de las que hablaba yo al principio. Por lo demás, sería sumamente interesante averiguar por qué extraño mecanismo unos conflictos ideológicos, a veces desprovistos de toda significación profunda, han venido a superponerse a los antagonismos elementales —y alimentarios— cuyo único principio era en el fondo la envidia.

Por supuesto, siempre será posible pretender que esa comunidad, por funestas que sean sus consecuencias inmediatas, no por ello era menos necesaria y que, a la larga, deberá permitirle a la humanidad constituirse como un cuerpo verdaderamente orgánico y armonioso. Es difícil pronunciarse sobre semejantes profecías. Pero lo que me parece que ha de reconocer todo espíritu de buena fe es que, considerando las cosas de una manera puramente racional, no existe motivo serio para creer en un desenlace *automáticamente* favorable de la crisis que atraviesa hoy la humanidad. Se puede constatar que los conflictos ideológicos a los que acabo de aludir tienden hoy a *hacerse íntimos*, por así decir, en el seno de pequeñas aglomeraciones rurales, por ejemplo, que, en el pasado, llevaban una vida en la que reinaba la amistad, mientras hoy lo hacen la desconfianza y el temor recíprocos. Naturalmente cabe todavía el recurso de decir que se trata de una situación transitoria; pero la verdad es que nadie ve cómo podrá resolverse de acuerdo con los deseos de quienes de verdad quieren la paz y, para hablar con Víctor Hugo, “la concordia entre los ciudadanos”. En realidad, a menos que recurramos a un acto de fe, perfectamente legítimo y puede que incluso necesario desde el punto de vista religioso —pero que, como tal, sólo puede resultarle ajeno al hombre de la técnica pura—, conviene declarar con rotundidad que la enfermedad que aqueja a la humanidad quizá sea una enfermedad



mortal y que nada le ofrece garantías a nuestra especie contra el riesgo de suicidio colectivo del que hablaba al principio.

Pero la misma mención de ese acto de fe nos fuerza a considerar las cosas desde mucha mayor altura y a definir con mayor precisión el mundo en el que las técnicas parecen arraigar. Me va a ser preciso ahora aventurarme en un terreno más filosófico y más difícil, y recurrir a un conjunto de nociones que, desde hace unos treinta años, me he empeñado en dilucidar.

En primer lugar, es evidente que no hay ninguna técnica que no esté de hecho o que no pueda ser puesta al servicio de este deseo, de este temor. Digamos que todas las técnicas son relativas al hombre, por cuanto el deseo y el temor lo mueven. Pero el mundo del deseo y del temor es el de lo problemático. No quiero con esto decir simplemente que la realización de mi temor o de mi deseo siempre presente un carácter hipotético. La palabra “problema” ha de tomarse aquí en su acepción etimológica: *problema*. Hay problema<sup>19</sup> de todo lo que está colocado *delante de mí*; y, por otra parte, ese yo, cuya actividad entra en juego para resolver el problema, queda fuera o más acá, como se prefiera, de los datos que él ha de tratar y manipular para que aparezca la solución buscada. ¿Diremos que ese yo calculador o investigador da lugar, él mismo, a problemas? En otros términos, ¿que él tiene la posibilidad e incluso la obligación de colocarse ante sí mismo? Pero con esto sólo estamos haciendo retroceder la dificultad. De todos modos, será preciso conservar algún sujeto que sólo pueda plantear problemas con la condición de que él mismo se mantenga en una esfera no problemática. ¿Desembocamos de esta manera en la idea, tan familiar a la filosofía kantiana y postkantiana, de un yo trascendental o de un sujeto puro? Exactamente, no lo creo. A decir verdad, el yo trascendental no es más que un monstruo o, al menos, una ficción; pues cuando lo pienso, y aunque lo califique como puro sujeto, lo trato sin embargo como un objeto, pero al que le privo paradójicamente de todos los caracteres determinados por los que se define un objeto real cualquiera. Y es en este punto en el que me he visto llevado a introducir o a reinstaurar el misterio por oposición al problema.

19. Ver la nota 8.

¿Qué es entonces el misterio? Por oposición al mundo de lo problemático, que, una vez más, está íntegramente delante de mí, el misterio es algo en lo que me encuentro enredado o comprometido, y —añadiría— no parcialmente comprometido, sino comprometido, por el contrario, todo entero, por cuanto constituyo una unidad que, además, por definición, nunca puede captarse a sí misma y tan sólo podría ser objeto de creación y de fe. Al implantarse, el misterio deja abolida esa frontera entre el *en mí* y el *delante de mí*, que hace poco se podía trasladar o hacer retroceder, pero sin que dejara de recomponerse a cada paso de la reflexión.

El primer ejemplo que he puesto es el del mal, y pienso que es uno de los más significativos. El mal lo problematizo al tratarlo como un accidente acaecido en el seno de alguna máquina o incluso como un defecto o como un vicio de funcionamiento. Por el contrario, el mal se me revela como misterio cuando he reconocido que no me puedo tratar como si fuera exterior a él, como si tuviera simplemente que constatarlo desde fuera o situarlo, sino que en cambio estoy implicado en él —en el sentido en el que se está implicado en un asunto criminal, por ejemplo. El mal no se halla únicamente ante mis ojos, también está en mí; mucho más: en un dominio como este, la distinción entre el en-mí y el fuera-de-mí se revela carente de sentido; después de todo, podría decirse que presenta un valor físico, no metafísico. Podrían proponerse muchos otros ejemplos; de modo que se podría mostrar que hay un misterio del amor, como hay un misterio del conocimiento, y que ese misterio del amor, que en realidad es un misterio de encarnación, se especifica él mismo en el infinito; de modo que, en alguno de mis libros, he podido tratar del misterio familiar y mostrar que también en este caso seguimos sin acceder a la realidad íntima por cuanto continuamos estando prisioneros de las categorías que rigen en el mundo de lo problemático.

Pero ¿de qué modo es posible reconocer el misterio? Únicamente gracias a un allegamiento interior que no es otro que el recogimiento. Me cuidaré, en lo que a mí respecta, de hablar aquí de intuición. Pues ese allegamiento no cabe duda alguna de que no es una manera de mirar: es con mucho más bien una concentración y algo así como una re-*fección* interior. Ahora bien, de inmediato vemos que se trata de un proceso inverso al que impera en la solución de un problema o en la

constitución de una técnica, dado que ésta exige del espíritu que salga afuera, que se arroje en los datos sobre los que tiene que trabajar. Hay que añadir que esa recuperación interior da bien la impresión de adoptar siempre el aspecto de la calma o del abandono, y de ningún modo de la crispación voluntaria. Pero aún habría que mostrar que esa calma no es un relajamiento. Si no me equivoco, habría que distinguir cuidadosamente entre *Entspannung* y *Auflösung*, pues todo relajamiento es, al parecer, un inicio de disolución; la calma de la que se trata se basa en el consentimiento (*Zustimmung*). Señalaré de pasada que sólo una filosofía del consentimiento puede lograr la articulación de la libertad y la gracia — más aun: que tanto la libertad como la gracia no pueden ser, no digo que comprendidas, sino reconocidas y afirmadas más que a partir de esa filosofía mediadora.

Todas estas consideraciones, lejos de resultar ajenas a la cuestión planteada inicialmente, conducen directamente a su solución. El desarrollo o la invasión de la técnica no puede dejar de acarrearle al hombre la obliteración, la desaparición progresiva de ese mundo del misterio que es a la vez el de la presencia y el de la esperanza; no basta en efecto con decir que, en ese registro, el deseo y el temor son transportados más allá de todo límite que quepa señalar, sino que la naturaleza humana tiende cada vez más a volverse incapaz de alzarse por encima de uno y otro y de alcanzar en la plegaria o en la contemplación una esfera trascendente a las vicisitudes terrestres. La palabra “terrestre” resulta aquí muy reveladora. Puede decirse que el perfeccionamiento de la técnica contribuye con total evidencia a que el hombre se vuelva cada vez más terrestre; por otra parte, se podrá señalar correlativamente que cuanto más apegado a la tierra se muestre el hombre con tanta mayor necesidad se verá llevado a multiplicar y perfeccionar las técnicas que le permitan asegurarse en ella sus asideros y, podríamos decir, a consolidar su establecimiento. No obstante, hay en esto una paradoja que merece nuestra atención.

¿Puede decirse verdaderamente que el hombre de la técnica esté cada vez más arraigado? No parece que así sea. El enraizamiento, en efecto, ¿no supone una inserción en lo local, una individualización en los *habitus* que, como ya hemos visto, el progreso técnico tiende, en cambio, a excluir o que, al menos, combate con creciente éxito? Ahora bien, ha-

bría que preguntarse si el amor a la vida, en el sentido más fuerte, no va unido precisamente a esta inserción, a esta individualización. Y, de hecho, todo parece mostrar en nuestros días que cada vez se ama menos la vida; que, por el contrario, se la desprecia cada vez más. Si prolongamos este pensamiento, acabaremos preguntándonos si el progreso técnico no amenaza con provocar cierto retorno al nomadismo, como podemos constatar, por ejemplo, en el caso de muchos trabajadores no cualificados que, en efecto, no echan raíces en ningún lugar y arrastran consigo un resentimiento por lo demás muy comprensible contra unas condiciones de existencia cada vez más inhumanas.

Si seguimos prolongando las observaciones anteriores, nos veremos llevados a pensar que el desarrollo a ultranza de la técnica apunta a extender sobre la vida, y en cierto sentido a poner en su lugar una superestructura casi íntegramente artificial, pero que de hecho se convierte para los hombres en el medio del que, al parecer, no pueden ya prescindir. En ello residiría el sentido profundo del éxodo del campo a la ciudad. Se ve con total claridad que lo que puede atraer a un agricultor hacia la existencia urbana es algo que apenas guarda relación con lo que en todo tiempo se ha considerado que es la vida.

Esta misma desafección por la realidad viva es con certeza una de las causas profundas del descenso de la natalidad que se constata en muchos países de civilización que se dice avanzada. Si queremos comprender la psicología de muchos hombres de hoy y, en particular, la crisis que padece tan a menudo la relación entre generaciones, es esencial resaltar que la vida es cada vez menos sentida como un don que transmitimos y que se la asimila cada vez más a una especie de fatalidad incomprendible a la que sería necesario poder oponerle un dique. No sería absurdo en absoluto decir que la generalización contemporánea de los procedimientos anticonceptivos no es, después de todo, sino uno de los aspectos de la intrusión de las técnicas en un dominio que, hasta el momento presente, les estaba casi vedado.

Y, al punto, vemos que, *así orientado, el mundo de las técnicas no puede desembocar, a fin de cuentas, más que en la desesperanza*. Pues, por definición, excluye todo posible recurso allí donde las técnicas se revelan ineficaces —y ante todo, por supuesto, ante la muerte—. Desde el punto de vista de este mundo, ¿cómo podría esta evitar que se la consi-

derase el desecho de un ser que se ha vuelto inutilizable, y que ya no *es* nada a partir del momento en que ya no *sirve* para nada? Me parece que abordamos así lo esencial. En efecto, hemos arribado al punto en el que es posible comprender cómo la técnica, que al principio parecía indiferente al valor, puede llegar a ser una técnica *de* pecado y *del* pecado —una técnica al servicio del pecado—.

Se puede decir, en efecto, de manera general, que el desarrollo de la técnica tiende inevitablemente a instaurar la preeminencia de la categoría de rendimiento. En estas condiciones, en un mundo sometido a la primacía de la técnica, en un mundo tecnocratizado, un ser cuyo rendimiento ha caído por debajo de cierto nivel y se vuelve prácticamente nulo aparecerá como una carga sin compensación para la Sociedad que se creería obligada a mantenerle. El término “mantenimiento” resulta muy revelador. El mantenimiento de un hombre es asimilado al de una máquina, al de un material cualquiera —porque, en efecto, al propio hombre se le trata como a un material—. Y puede que mediante este rodeo podamos discernir mejor el sentido y el alcance verdadero del materialismo. Durante los siglos XVIII y XIX, éste ha podido reclutar adeptos entre espíritus ingenuos y en el fondo enteramente idealistas que creían en su verdad, pero con frecuencia sin extraer un corolario práctico sobre la manera de tratar al ser humano. No dudo de que, en el siglo XIX, hubo muchos “materialistas” que se adhirieron de hecho a una ética muy similar a la de Kant —aun cuando una mezcla así sea el colmo del absurdo—. El materialismo no resulta efectivo del todo, no adquiere sus auténticas dimensiones hasta que se convierte en una actitud coherente frente a los hombres. Por lo demás, es forzoso señalar que, en el pasado, esta actitud ha sido a menudo la de individuos y a veces la de clases enteras que creían estar adoptando concepciones espiritualistas e incluso religiosas, sin que por ello dejaran de tratar a categorías enteras de seres humanos como meros instrumentos cuyo rendimiento fuese lo único importante. Se da en esto una espantosa inconsecuencia de la que sólo con extraordinaria lentitud se fue tomando conciencia y que está aún lejos de haber producido todos los efectos maléficos que contenía en germen. No obstante, parece que pueda decirse hoy que esta doble disociación toca a su término. Quiero decir que, por una parte, las consecuencias inhumanas de un materialismo sistemático saltan a los ojos.

Entiendo por tales, claro está, la reducción a la condición de esclavos de multitudes de seres humanos a los que prácticamente se les ha negado la cualidad de seres; pero, por otra parte, estoy pensando también en el hecho de que un cristianismo que no se traduce en un esfuerzo perseverante por hacer que accedan a una vida decente quienes siguen hundidos en una indigencia sin nombre debe acabar mostrándose infectado en su centro por un principio de miseria y de muerte.

Así tiende a crearse una situación mucho más clara y sobre la cual la reflexión no puede dejar de influir. Una práctica juzgada monstruosamente inhumana con todo derecho, como la eliminación metódica de los incurables, aparece desde este punto de vista como algo que responde a una lógica no sólo rigurosa, sino irrefutable. Lo mismo puede decirse del exterminio, durante la guerra, de esclavos que habían llegado a un grado tal de agotamiento que ya no podían ganarse su sustento, por miserable que éste fuera. Como decía al inicio de este ensayo, estos procedimientos siguen provocando aún, gracias a Dios, la indignación general. Pero podemos temernos que, si es así, se deba a que los hombres todavía no se han adaptado lo bastante al universo de la pura técnica; y nos es forzoso reconocer que por este camino que conduce a la barbarie más terrible —una barbarie apoyada en la razón— son muchas las etapas ya recorridas.

El postulado en nombre del cual pueden condenarse semejantes excesos es la existencia, en el mismo corazón de lo problemático, de un misterio del ser, misterio irreductible e inviolable. No se trata de recaer en los errores del agnosticismo del siglo XIX. No se trata ciertamente de asimilar el misterio a no sé qué elemento bruto que le resultaría opaco al pensamiento: éste, por el contrario, no puede dejar de reconocer en aquel su fuente y su núcleo, siempre y cuando se eleve por encima de los modos inferiores de su ejercicio.

Vistas así las cosas, la superioridad de nuestra época sobre las precedentes quizá resida en que, como hace un instante indiqué, los equívocos en que se han complacido durante largo tiempo tantos librepensadores y creyentes ya no resisten en parte alguna el empuje de la reflexión. Vamos derechos a dejar la condición humana al desnudo y hacia las implicaciones que esto comporta. Ahora bien, lo propio de esta condición consiste en que no es asimilable a una estructura objetiva preexistente

que no hubiera más que descubrir. Cualesquiera que sean los fundamentos en los que reposa, la condición humana siempre aparece dependiendo de alguna manera, en lo que a su ser respecta, del modo en que se comprende. En nuestros días, eso es lo que me parece que alguien como Heidegger ha reconocido con una admirable nitidez. Y con creciente claridad aparece también que, al comprenderse según el modelo de los productos de su propia técnica, el hombre se degrada hasta el infinito y se condena a renegar, es decir, a anular los sentimientos fundamentales que durante milenios han guiado su conducta. Lo cierto es que no hay nada lógicamente absurdo o contradictorio en tal proceso. Pero la función y la dignidad del pensamiento filosófico, ¿no consisten en reconocer que esta lógica de negación y de muerte, lejos de estar marcadas con el sello de la evidencia, da por el contrario testimonio contra sí misma a la vista de una razón lúcida y que se ha cuidado de no romper sus vínculos con la realidad tutelar que por doquier nos rodea?

Desde este punto de vista extremadamente general e incluso metafísico ha de abordarse el problema de las relaciones de la técnica y el pecado. A grandes rasgos, podría decirse que el dominio del hombre sobre la naturaleza va acompañado, por motivos que he indicado parcialmente, de una capitulación cada vez más completa ante sus temores y sus deseos, o incluso ante el carácter ingobernable de su propia naturaleza. Es pues un dominio que cada vez se controla menos a sí mismo. Y la prueba de que el hombre está volviéndose más incapaz de regir la naturaleza es que cada vez piensa menos en preguntarse por cuáles sean los títulos que pueda tener para ejercer esta especie de soberanía. En el fondo, le parece obvio que, para esta regencia cósmica, está cualificado por las facultades intelectuales que le han permitido desarrollar su ciencia y su técnica hasta tal punto de perfección.

Pero, ¿no nos encontramos aquí con la noción secular de pecado tal y como aparecía en todas las grandes tradiciones religiosas, cualesquiera que fuesen: quiero decir, pecado como soberbia, como *hybris*, y, en el fondo, como rebeldía? Y estaría inclinado a preguntarme hoy si la hipertrofia de las técnicas que, desde hace un siglo, se ha producido no tendería a la constitución de lo que habría que denominar un *cuero de pecado*, opuesto al *cuero de luz* cuyo único principio es la caridad. El problema trágico que se le plantea al hombre de hoy es el de saber si

asumirá ese cuerpo de pecado, como se alza un fardo sobre los propios hombros, hasta el punto de confundirse de alguna forma con él y de afrontar las represalias que sobre él reclama el espíritu de desmesura y de presunción.

No cabe disimular lo irrisorias que en sí mismas resultan estas palabras, pronunciadas en este momento: ¿tienen alguna pequeña probabilidad de ser comprendidas o, siquiera, oídas? Y, sin embargo, reconforta un poco el espectáculo de impotencia y confusión que nos ofrecen quienes se supone que han asumido la responsabilidad del destino de nuestro planeta. Cabe preguntarse si, desde el momento en que los mandatarios de los pueblos, o los que se revisten de ese título, se revelan tan impotentes para cumplir su tarea, no les incumbe por el contrario a quienes no han recibido ni poder ni delegación de ningún tipo preparar, en el claroscuro de la meditación, un porvenir aceptable y menos inhumano. Sin duda, aquí es necesario más que en parte alguna mostrarse prudente y humilde; conviene vetarse las grandes ambiciones más o menos utópicas y vagas que se traducen en las declaraciones con las que de costumbre se clausuran los congresos internacionales. También aquí, es en el recogimiento, y en él solo, donde conviene buscar un refugio; he dicho en el recogimiento, y no necesariamente en la oración, pues esta palabra encierra resonancias algo ambiguas a las que me parece que ciertas almas, muy grandes sin embargo, son refractarias. Ahora bien, podemos afirmar que sólo en el recogimiento pueden nacer y congregarse las potencias de amor y de humildad capaces de contrapesar a la larga la soberbia ciega y cegadora del técnico encerrado en su técnica.



## Segunda parte



## El filósofo ante el mundo de hoy

Desde siempre se ha subrayado el carácter escabroso o aventurado que presenta la situación del filósofo en el mundo<sup>20</sup>. Se diría que no está arraigado en él tan profundamente como el común de los hombres, aun cuando tampoco le es posible desenraizarse como si fuera un puro contemplativo perdido en una soledad eremítica.

Además, esta situación tiene como contrapartida, o como complemento, el hecho de que el mundo o bien no reconoce al filósofo y tiende a tratarlo como presonaje grotesco y un poco absurdo, o bien, por el contrario, una vez que lo ha adoptado, no cesa hasta haberlo comprometido y, si se me permite decirlo así, desnaturalizado.

Estas consideraciones generales sólo tienen un carácter preliminar. No es mi propósito quedarme en el plano de las abstracciones: quisiera, por contra, dedicarme, si no a resolver, al menos a plantear en términos lo más nítidos posible algunas preguntas difíciles e irritantes relativas al mundo actual, este mundo en el que por fuerza hemos de vivir aunque por tantos lados nos solivianta, este mundo del que no tenemos el derecho de apartarnos pura y simplemente: o, si intentamos hacerlo, nos hacemos culpables de auténtica deserción.

Para empezar, no dejemos de señalar que la idea de filósofo, si nos referimos a la antigüedad, ha sufrido en los modernos y sobre todo en los contemporáneos una verdadera degradación, y ello en la medida en que la noción de sabiduría, de *sophía*<sup>21</sup>, ha perdido, si no su contenido, sí al menos su original carácter venerable. En el s. XIX, el filósofo se ha reducido en la gran mayoría de los casos a profesor de filosofía, y ello para escándalo de los espíritus más lúcidos y más libres de su tiempo,

20. Ver también "Responsabilité du philosophe dans le monde actuel", en *Pour une sagesse tragique*, Plon, Paris, 1968.

21. Ver también *Pour une sagesse tragique y Déclin de la sagesse* (Paris, Plon, 1954). Cf. nota 13.

un Schopenhauer o un Nietzsche, por ejemplo. Muy a menudo, el profesor de filosofía es un especialista algo intoxicado por su propia especialidad, que despacha ante sus estudiantes o, en ocasiones, ante un público más amplio su sistema —si es que lo tiene— o, lo que es más frecuente, un refrito de sistema o, en fin —lo que con toda seguridad es menos comprometedor—, una historia de los sistemas que han precedido al suyo. Conviene además añadir —y esta observación es más importante de lo que pudiera parecerlo a simple vista— que en algunos países, y en particular en Francia, el profesor de filosofía sucumbe literalmente bajo labores profesionales que no tienen nada específicamente filosófico, debido al enorme número de estudiantes, todos los cuales preparan y pasan exámenes.

En condiciones así, puede decirse que incluso un profesor de facultad que siga siendo de verdad filósofo —entiéndase: que conserve su poder de meditación o, más profundamente aun, que guarde alguna virginidad de espíritu—, sólo puede lograrlo a costa de un esfuerzo literalmente heroico y a condición de llevar una vida casi ascética. Pero este ascetismo, en sí mismo admirable, inevitablemente comporta un precio. En efecto, el filósofo corre el riesgo de desligarse en cierta forma de la vida y sustituirla insensiblemente por un ámbito de pensamiento sólo suyo, una especie de jardín cerrado y bien cuidado cuyos arbustos escamonda con esmero. Concederemos que esta horticultura no es posible sin alguna libertad; pero, ¿acaso es tan diferente de la que algunos prisioneros han conocido y saboreado?

Por otra parte, resulta patente que donde la filosofía es así concebida sus posibilidades de irradiación son muy reducidas. El filósofo se limita a administrar cierto bien del que, podría decirse, disfruta; pero en muchos casos corre el riesgo de considerar, si no con hostilidad, sí al menos con desconfianza a quienes forzosamente hemos de denominar sus competidores. Claro es que sigue habiendo nobles excepciones. Pero el peligro lo tenemos ahí y no cabe subestimarlos. De aquí procede el sentimiento de malestar y a veces de inquietud que nos asalta al considerar a esos filósofos-propietarios y su manera de concebir su actividad. Por un lado, no es posible dejar de admirar su seriedad, su profunda honestidad, su desinterés, pues no hay nada menos rentable que la filosofía así entendida, y si al respecto cabe hablar de competencia no es en sentido

mercantil. Pero, por otro lado, ¿cómo no espantarse por el carácter confinado y abstruso de semejantes investigaciones? No obstante, de inmediato hay que añadir que el filósofo que, a la inversa, busca amplias audiencias, que se multiplica en la prensa y en la radio y, me atrevería a decir, adopta el papel de metomentodo, si evita los escollos que he señalado, corre el riesgo, por contra, de traicionar gravemente su vocación fundamental. Las profundas consideraciones de Platón sobre la adulación, sobre la *kolakeía*, siguen siendo actuales. Lo destacable es que hoy día esta adulación adopta de buena gana un aire desafiante o provocador. Por un fenómeno de masoquismo mental, cuyas causas habría que descubrir, un número cada vez mayor de individuos sienten la necesidad de que se les violente, no digamos que en sus convicciones —esta palabra queda grande—, sino en sus costumbres. Un filósofo muy conocido y que está de más nombrar declaraba ante los periodistas suizos que le recibían en el campo de aviación donde acababa de aterrizar: “Señores, ¡Dios ha muerto!”. Aquí tenemos un ejemplo muy significativo de la adulación-provocación a la que me refiero en este momento.

Me detendré un instante en esta minucia. Dejemos de lado cuál sea el juicio último que convenga emitir sobre la afirmación trágica y profética de Nietzsche. Lo claro es que, a partir del momento en que esta afirmación es pregonada ante los periodistas, en que se propone de alguna manera como titular periodístico, se degrada no sólo, digo, hasta vaciarse de toda significación, sino hasta convertirse en su parodia más irrisoria. Hay una diferencia existencial entre el suspiro y el sollozo nietzscheano y esa especie de declaración que estamos tentados de llamar publicitaria, pues es evidente que pretende ser chocante. “Señores, les anuncio que Dios está liquidado. ¡Eso es lo que hay!”.

Pero, al mismo tiempo, hay que reconocer, y no sin profunda angustia, que por todas partes llegan invitaciones para que nos comportemos así. En cuanto el filósofo consiente en que la publicidad y los empresarios se ocupen de él, se niega como filósofo. Y es del todo natural que el afán publicitario se presente aquí cada vez más ostensiblemente como voluntad de escandalizar. Añadamos que en el pensador que ante todo pretende ejercer de antiburgués, esa voluntad de escandalizar se presentará como revolucionaria. El esfuerzo que, en ciertos medios, se ha hecho por resucitar la obra ilegible y propiamente infame del marqués de

Sade resulta característico. Observemos además que el auténtico revolucionario estará en todo su derecho de recordar que cierta mentalidad *antiburguesa* de literato puede no ser en sí misma más que un fenómeno *burgués*.

Basta con considerar disposiciones y manifestaciones como esas para volverse hacia el filósofo asceta con simpatía y respeto acrecentados. Pero sigue existiendo cierto malestar, cuya naturaleza todavía hay que precisar.

Estos últimos tiempos, se ha reeditado en Francia la tesis de Maurice Blondel: *La Acción*, de 1893, que dio lugar antaño a tantos contrasentidos funestos y que sigue siendo uno de los grandes libros especulativos franceses. Tenemos también que han reaparecido admirables lecciones de Jules Lagneau, quien fuera el maestro de Alain y de tantos otros y que sigue siendo una figura ejemplar de filósofo puro. Si nos trasladamos a la lejana época en que se pronunciaron esas lecciones, en que *La Acción* vio la luz, constatamos que aquel era un mundo en paz sobre el que en modo alguno pesaban las atroces amenazas que nosotros conocemos. En ese mundo en paz, la actitud que adoptaron esos pensadores volcados con todo su ser en la búsqueda más profunda y más auténtica no estaba sólo justificada; era la única que cabía decir auténticamente filosófica. Pero me parece que hoy ya no sucede igual, y que el filósofo está obligado a tomar posición con respecto a la miseria de un mundo cuya destrucción integral nada tiene de inconcebible. Por mi parte, tengo la convicción de que nos hallamos en efecto en una situación sin precedente, que definiría muy brevemente diciendo que el suicidio de toda la humanidad se ha convertido en algo posible. Es imposible pensar hasta el final en esta situación sin percatarse de que cada uno de nosotros se encuentra en todo momento ante una opción radical, y que contribuye, por lo que piensa, por lo que hace, por lo que es, a acrecentar o, por el contrario, a reducir las probabilidades de ese suicidio generalizado. Ahora bien, es evidente que la naturaleza esencial de esa opción no puede dilucidarse más que por la reflexión filosófica.

Destacaré por lo demás que también aquí surge otra tentación, a la que de hecho el filósofo sucumbe muy a menudo. Se trata del peligro de tomar postura más que nada sobre el papel, y no en la realidad, y lo más

frecuentemente firmando manifiestos sobre asuntos acerca de los cuales no se tiene sino un conocimiento superficial, un conocimiento de oídas que en el fondo es pura ignorancia. Pondré también en este caso un ejemplo, el de una petición firmada por cierto número de intelectuales que reclamaban a las Naciones Unidas que admitiera en su seno al gobierno de la China comunista. Era no ver que lo que en primer lugar se estaba planteando era una cuestión de oportunidad sobre la cual los firmantes no estaban de ninguna de las maneras en condición de pronunciarse.

Podrían ponerse muchos otros ejemplos del mismo orden. Casi invariablemente, el error consiste en que, tras haber establecido ciertos principios generales de forma por completo abstracta, se declara de manera apresurada que en tal o cual caso concreto esos principios acarrearán tal o cual consecuencia determinada. Pero, dejando al margen que a veces a esos principios se les trata ilegítimamente como si fueran absolutos, lo más frecuente es que la peculiaridad del caso concreto y sus aplicaciones sean demasiado mal conocidas como para que una inferencia así sea legítima. Un ejemplo nos lo proporciona la extraordinaria imprudencia con la que algunos intelectuales han reclamado entre nosotros la evacuación inmediata de Indochina. Su punto de partida era que el colonialismo es contrario a la noción general que se han formado de los derechos humanos. Pero, al margen de que la idea de colonialismo es con mucho demasiado somera y que no se puede negar que una acción colonizadora pueda ser en algunos aspectos beneficiosa para los propios colonizados, todo el asunto estribaba en saber, por una parte, si era posible esa evacuación y, por otra, si no acabaría entregando a las mismas poblaciones indígenas a la acción terrorista de bandas al servicio del imperialismo soviético. En situación semejante, todo es de una complejidad casi inextricable, y se traiciona las exigencias imprescriptibles de un pensamiento recto cuando se formulan imperativos dictados por la ignorancia y, en muchos casos, por el sectarismo.

El primer deber del filósofo es tener claro cuáles son los límites de su saber y reconocer que existen ámbitos en los que su incompetencia es absoluta. Con otras palabras, ha de estar perpetuamente en guardia contra una pretensión incompatible con su verdadera vocación. Proudhon decía: “Los intelectuales son ligeros”, y es — ¡qué pena! — terrible-

mente verdadero por la profunda razón de que el intelectual no se las tiene que ver con una realidad resistente como el obrero y el campesino, sino que trabaja con palabras, y el papel lo aguanta todo. El filósofo debe ser consciente de ese peligro continuamente. Proudhon añadía que el pueblo es serio. Desgraciadamente, quizás esto ya no sea verdad hoy, debido a la prensa y a la radio, que son casi invariablemente corruptoras. El pueblo es serio sólo si sigue siendo él mismo, y hay que reconocer que esto es cada vez más raro, debido a cierto aburguesamiento cuyas consecuencias son en ciertos aspectos funestas. En ciertos aspectos, digo; en otros, ese aburguesamiento es deseable, en la medida en que corresponde a una mejora de las condiciones de vida. Aquí nos enfrentamos a una especie de antinomia trágica que no sabemos bien cómo superar.

¿Se objetará que negarle al filósofo el derecho de tomar postura sobre cuestiones políticas concretas es en el fondo una manera hipócrita de invitarle a que no se comprometa, a que se mantenga en el plano de las afirmaciones de principio? En modo alguno es éste mi pensamiento. Citaré dos ejemplos que aclararán qué quiero decir. No vacilo en afirmar que, en un país en el que una minoría es perseguida por razones raciales o religiosas, el filósofo ha de comprometerse a fondo, cualesquiera que sean los riesgos que pueda acarrearle semejante protesta. En un caso así, el silencio es verdaderamente cómplice. Pero sucede que en este caso nadie puede pretender que el perseguidor sepa mucho más que el filósofo. Incluso la verdad es exactamente al revés. El antisemita no sabe más de los judíos que quien combate al antisemitismo. En realidad, de lo que aquí se trata no es de saber, sino de prejuicios que el filósofo está obligado a combatir. Digamos incluso que el principio interviene aquí directamente con su sublime irreductibilidad.

Pongamos otro ejemplo: personalmente me ha parecido que el filósofo estaba obligado a protestar contra la manera en que se ha practicado la depuración por parte de hombres que, con frecuencia de forma abusiva, pretendían encarnar la Resistencia, y ello en un momento en que, al haber terminado la guerra, esta palabra perdía toda significación. El filósofo estaba obligado a proclamar con toda la energía posible que era inadmisibile constituir jurisdicciones de excepción, concederles a las víctimas el derecho de juzgar por la razón de que lo que las animaba era



el espíritu de venganza. También aquí el principio aparecía con una evidencia cegadora<sup>22</sup>.

Es claro que los dos ejemplos que acabo de citar presentan un carácter común. En uno y en otro, se trata del fanatismo. Efectivamente —y esto lo digo sin una sombra de vacilación—, el primer deber del filósofo en el mundo de hoy es combatir el fanatismo, *cualquiera que sea la forma que presente*.

Jules Lagneau, a quien acabo de aludir, se expresaba así acerca del fanatismo: “Cuando determinemos nuestro pensamiento, cuando lo pongamos en fórmulas precisas, cuidaremos de no encerrarnos nosotros en ellas. Tendremos en cuenta que el fanatismo arraiga en la servidumbre de las palabras. Pensaremos en que las ideas no tienen vida más que si el espíritu se la conserva al juzgarlas sin cesar, es decir, al mantenerse por encima, y que dejan de ser buenas, dejan incluso de ser ideas, cuando dejan a la vez de ser el cimiento sólido y la expresión en acto de la libertad interior. Entonces, el fanatismo nos resultará ajeno; es él el enemigo, y nosotros no nos pasaremos al enemigo; es él el mal, no lo sembraremos, sino que sembraremos lo que queremos recolectar. Actuaremos con calma y constancia en torno nuestro, mostrando en la vida de cada día el espíritu que nos anima y enfrentándolo a todo espíritu que no sea puramente razonable y puramente generoso. Ahora bien, simpatizaremos activamente con todo lo que se haga en cualquier partido, en cualquier iglesia, según ese puro espíritu, sin temer que, por ello, puedan crecer las fuerzas de ese partido, de esa iglesia. Nos importa poco por quién alumbre la verdad, por quién llegue la salvación”.

Estas líneas memorables las he extraído de *Simple Notes pour un Programme d'Union et d'Action*, redactadas en 1892 y que debían ser la carta fundacional de la *Union pour l'Action Morale*. Recuerdo que, a principios de siglo, ésta cambió de nombre y pasó a ser la *Union pour la Vérité* y que, poco a poco, debido a influencias políticas, su carácter se alteró de forma apreciable.

Lo que aquí nos importa, sin embargo, es la visión perfectamente clara del filósofo, uno de los más puros sin duda de nuestro tiempo. Hoy ella sigue mereciendo la atención y el respeto de los hombres de buena

22. Ver nota 4.

voluntad. No me estoy alejando del tema, pues el filósofo se niega a sí mismo si no se afirma ante todo como hombre de buena voluntad. Entiendo esta palabra, no en el sentido un tanto equívoco que le da Jules Romains en su novela, sino en la acepción evangélica, por cuanto la buena voluntad se confunde con el amor metódico de la paz, y no me refiero sólo a la paz entre los pueblos, sino como poco también a la que reina en la ciudad interior que formo conmigo mismo y con mi prójimo.

Lo acontecido ha confirmado, más allá de todo lo que cabía esperar, la idea profunda de Lagneau, según la cual, cuando, serviles, nos sometemos a las palabras, el fanatismo echa raíces. Y yo diría que la primera misión del filósofo, en este mundo o ante este mundo, es repudiar esa servidumbre. Como lo ha visto entre nosotros con extrema claridad Brice Parain, el problema del lenguaje es en sí mismo un problema metafísico; y esto es lo que proclama Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* cuando declara que el lenguaje es la morada del ser, lo que viene a conferirle cierto valor sacro. No obstante, en lo concerniente a Heidegger, señalaría que él mismo corre el riesgo de atentar contra este valor en la medida en que violenta al lenguaje y que no vacila en forjar términos sobre los que bien podemos dudar que lleguen a recibir la pátina del uso y del tiempo. Por mi parte, creo con Bergson que, por el contrario, es esencial precaverse de los neologismos; pienso que es necesario no sólo volver a las palabras más simples, sino revalorizarlas haciendo desaparecer la especie de mugre con la que se han cubierto a causa de la impropiedad con la que se habla.

En esta dirección nos acercamos, por lo demás, al Platón de los *Diálogos*. Es claro que la reflexión sobre el sentido de las palabras debe orientarse precisamente como lo quería Platón, captando lo que los filósofos tradicionales llamaban esencias. Nunca sería excesiva la energía con la que nos oponemos a un existencialismo caricaturesco que pretende devaluar la esencia y concederle únicamente un estatuto subalterno<sup>23</sup>. Por otro lado, esto no quiere decir que no tengan que ser repensadas las esencias a partir de una filosofía que afirma el primado de la

23. Ver nota 13. Por lo demás, Sartre confunde la esencia con el concepto, el cual sí es evidentemente posterior a las cosas existentes. Para Gabriel Marcel, como para Platón, las esencias son más reales que el mundo sensible, y lo iluminan. El ser, para Gabriel Marcel, es la intersubjetividad perfecta — o el amor.

subjetividad o más exactamente de una intersubjetividad cuyos derechos ha desconocido con frecuencia el pensamiento escolástico.

Con todo, aun reconociéndole al filósofo que debe volverse hacia las esencias, ¿no estamos invitándole a que emprenda un camino que lleva fuera de este mundo y que no puede menos que desembocar en algún reino inteligible? Concebida así, ¿no corre la filosofía el riesgo de convertirse en una evasión? En otros términos, ¿no da la impresión de que retornamos a lo dicho más arriba?

Nos hallamos en un terreno difícil y movedizo, y habría que conseguir plantear esta grave cuestión en términos tan nítidos como fuera posible. Es muy verosímil que nadie acepte la palabra “evasión”, pero ¿no se trataría de un rechazo que el filósofo se vería forzado a oponerle a un mundo de desorden y crimen en el que el espíritu no puede ya elegir domicilio?

Sólo una cosa: ¿qué hay que entender por rechazo? La reflexión muestra que resulta ser una noción peligrosamente equívoca. Cabría imaginar un rechazo en el ámbito de la acción que se traduciría en un repudio de las técnicas, por ejemplo. Es concebible un gandhismo filosófico. Pero, ¿de verdad tiene el filósofo que crearse un marco de existencia tan ajeno como pueda a las condiciones de la vida moderna? Sería temerario e incluso absurdo pretenderlo. Además, y llevándolo al extremo, habría que admitir que está obligado a adoptar una vida de eremita o de gurú indio. Pero esa vida implica una vocación particular, de esencia mística, que ciertamente no es de recibo confundir con la del filósofo.

¿Habrá entonces que decir que el rechazo del que se trata es meramente teórico, como, por ejemplo, el representado por una filosofía del absurdo como la que Albert Camus ha intentado definir en su *Mito de Sísifo*?<sup>24</sup> Estamos en el mismo corazón de la cuestión que he querido abordar. Pero no hay duda de que es importante reconocer que esta cuestión debe a su vez subdividirse. El primer punto consiste en preguntarse si está el filósofo cualificado para emitir sobre el mundo el veredicto de que es absurdo. La segunda cuestión, y admitiendo que esté legitimado para emitirlo, es la de saber cuáles son las consecuencias que comporta para la acción.

24. Ver todo el último capítulo de *Homo viator*, consagrado al “Hombre rebelde” según Camus.

Antes de nada, conviene destacar que se trata de lo absurdo del mundo considerado en su totalidad, y no sólo de la realidad del mundo histórico que es el nuestro, cuya responsabilidad estamos tentados, a primera vista, de atribuírsela a los hombres. Para una conciencia como la de Camus, el sufrimiento innecesario (por ejemplo, el de los niños o, sin duda, el accidente considerado en lo que tiene de gratuito) no permite a una conciencia honesta admitir que este mundo sea obra de Dios o simplemente que sea inteligible en el sentido pleno de esta palabra. Cabe añadir, me parece, que los horrores de los que somos testigos, vistos con semejante perspectiva, sólo pueden echar raíces en un subsuelo irracional de las cosas. Cualquiera que sea el modo como la juzguemos en el plano metafísico, una postura así presenta un mérito desde el punto de vista moral: es honesta, es la de un hombre que no quiere dejarse engañar y que rehusa con todo su ser confundir su deseo con la realidad.

Pero añadiría de inmediato que esa postura es al mismo tiempo ingenua en extremo; es la de un hombre que no se ha elevado a lo que he llamado a menudo la reflexión segunda. Hay una cuestión fundamental que Camus no parece haberse planteado: ¿qué cualidad puedo tener para emitir ese veredicto sobre el mundo<sup>25</sup>? En efecto, una de dos: o yo mismo no pertenezco al mundo en cuestión, y entonces ¿no hay razones para pensar que es impenetrable para mí y que carezco de cualidades para apreciarlo? O, por el contrario, formo realmente parte de él, y entonces no soy de una esencia diferente a él y, si él es absurdo, también yo lo soy. A decir verdad, puede que esto se acepte. Pero esta concesión es destructora; en efecto, también aquí, una de dos: o bien yo mismo soy absurdo en mi realidad última —y entonces mis juicios son, ellos mismos, absurdos, se niegan, es decir, no puedo reconocerles ningún valor— o bien hay que admitir que soy doble, que hay en mí un aspecto no absurdo, pero entonces ¿cómo es posible ese mismo aspecto? No puedo reconocer su existencia sin instaurar un dualismo que de algún modo viene a resquebrajar mi afirmación inicial.

Todavía se puede mostrar esto de otra manera. No tiene sentido afirmar que el mundo es absurdo a no ser que lo confronte con cierto ideal de orden o de racionalidad al que —así lo constato— no se conforma;

25. Cf. otra respuesta a esta pregunta en *Du refus à l'Invocation*, pp. 169 y ss.

pero entonces ¿cómo se le ha hecho presente a mi conciencia ese ideal mismo? ¿De dónde he podido extraer su noción?

Todo lo cual viene a decir que si reflexiono, inevitablemente me veo conducido a poner en lugar de la filosofía del absurdo ya sea un gnosticismo que postula la realidad de una caída, ya sea un maniqueísmo puro y duro. Ante estas posibilidades, ¿cuál puede o debe ser la actitud del filósofo como tal? Insisto en estas palabras: en efecto, no hay que hacer intervenir en esto la que pueda ser la creencia del filósofo, si *además* resulta ser católico, por ejemplo. El problema que nos ocupa únicamente tiene sentido si consideramos o al filósofo no creyente o, cuando menos, al filósofo que hace abstracción de su propia creencia.

Antes de ponerme a esbozar una respuesta a esta cuestión, quizá no sea del todo inútil considerar el segundo problema suscitado hace un momento. Suponiendo que el filósofo tenga el derecho de dictaminar que el mundo es absurdo, ¿cuáles son las consecuencias prácticas que comporta en el ámbito de la acción? Me parece evidente que estamos en una determinación casi completa. Cabe imaginar, por un lado, a un filósofo cínico que vea en ese mundo condenado un objeto irrisorio, a no ser que sin más se aparte de él e intente hacerse la vida tan agradable como sea posible. También cabe imaginar a un hombre que, merced a un resto de generosidad, se esfuerce en cada caso particular en denunciar la injusticia y el abuso o en luchar contra las calamidades naturales, sin por lo demás hacerse grandes ilusiones sobre el alcance de los resultados que pueda obtener. De entrada, puede que nos tiende estimar menos lógica esta segunda actitud que la primera. En efecto, ¿qué es esta generosidad? ¿De dónde emana? ¿Cómo pretender justificarla en un mundo entregado al absurdo? Volvemos a encontrarnos forzosamente con el dualismo en el que desembocábamos hace un instante. Pero, por otra parte, la primera actitud, la del cínico, aun siendo superficialmente coherente, implica la negación de lo que se ha entendido desde siempre por filosofía: no sólo decimos que es un suicidio; es el grado más bajo del suicidio.

Esto nos remite, por un rodeo, a la cuestión fundamental: ¿qué actitud debe adoptar el filósofo como tal frente a las tentaciones de la gnosis y del maniqueísmo, tentaciones que, hay que admitirlo, en este mundo nuestro amenazan con volverse irresistibles para un número creciente

de individuos? Esto, a pesar de las apariencias, puede ser verdad incluso para un mundo de vasallaje soviético. Recientemente, me hablaron de una secta surgida en Rusia, hace algunos meses, en lo profundo de una zona rural perdida. Bajo no sé qué influencia, los habitantes han descubierto que deberían sacrificarlo todo a una purificación interior, al final de la cual se verían arrancados de este mundo de perdición y elevados al tercer cielo. A sus niños les habían prohibido ir a la escuela, pues todo lo que en ella se enseña procede del demonio. Alertadas, las autoridades intervinieron y, sin éxito, intentaron inculcar en esos campesinos extraviados los elementos del catecismo materialista. Todo terminó en deportaciones. Pero al parecer, en las cercanías, este fuego místico debió propagarse peligrosamente. Este hecho ilustra no sólo las dificultades a las que parece que han de enfrentarse quienes pretenden atolondradamente extirpar toda religión del pueblo ruso. Puede pensarse que un racionalismo tan chato, tan contrario a las aspiraciones profundas del alma humana, está destinado a provocar tarde o temprano reacciones más o menos análogas incluso en pueblos más “evolucionados”.

Esto sólo aparentemente es una digresión: no creo equivocarme si digo que este mundo devastado constituye un terreno cada vez más favorable al desarrollo, al resurgimiento de un dualismo que la filosofía —pienso principalmente en el idealismo alemán— había pretendido exorcizar. Desde un punto de vista filosófico, ¿conviene ver en ello una simple tentación? Usar esta palabra como yo lo he hecho equivale ya a adoptar una postura, a sobreentender que el filósofo consciente de sus responsabilidades no puede menos que repudiar ese dualismo. Prestemos no obstante mucha atención. Es evidente que, para un cristianismo ortodoxo, ese dualismo sólo puede ser rechazado, al margen de que se manifieste o no de forma expresamente maniquea. Pero quizá no tengamos derecho a plantear *a priori* el acuerdo entre la exigencia filosófica en sí misma considerada y la afirmación cristiana como tal. Quiero simplemente decir que, aun cuando este acuerdo exista —como personalmente creo—, lo cierto es que no cabe postularlo. Por otro lado, es conveniente también precaverse ante el hecho de que, si el dualismo en cuestión resulta incompatible con cierta idea orgánica o más exactamente académica de la filosofía como sistema, no cabe ciertamente admitir sin examen esa idea misma, como sucedió durante tanto tiempo, y

ello en particular por los filósofos del tipo profesoral de que he hablado antes.

Hechas estas observaciones previas, abordaré el fondo mismo del asunto. Empecemos recordando que no puede haber filosofía hoy sin un análisis de carácter esencialmente fenomenológico sobre la situación fundamental del hombre. Así lo han visto, sin duda con mayor claridad que sus predecesores, los mejores de los pensadores contemporáneos alemanes, primero un Scheler, después un Landsberg<sup>26</sup>, pero también un Jaspers y un Heidegger. Parece hoy fuera de toda duda que lo propio del hombre en cuanto sin más vive su vida, sin esforzarse en pensarla, es estar en situación, y que la esencia del filósofo —quien, él sí, se propone pensar *la* vida y *su* vida— es reconocer esa situación, explorarla en la medida en que le sea posible, sin que, por lo demás, pueda al respecto alcanzar nunca el conocimiento exhaustivo al que se entrega cuanto es objeto de ciencia. La misma idea de semejante conocimiento es en sí misma contradictoria, sin duda por la profunda razón de que reconocer no es lo mismo que conocer.

Visto así, es fácil comprender que el filósofo está a la vez en el mundo y fuera del mundo, y que esta dualidad paradójica está implicada en su propia condición: esto, además, no es verdad sólo del filósofo titulado, sino de quienquiera que se esfuerce en adoptar una actitud filosófica.

Es cierto que ha habido épocas en que esta dualidad no se ha hecho sentir tan clara y tan dolorosamente como pueda serlo hoy; y añadiré que tiende de modo invariable a desdibujarse en la conciencia del filósofo-profesor para quien su sistema tiende a suplantar al mundo y a la vida.

Ahora bien, cuanto más presente tenga la conciencia esta dualidad, tanto más deberá reconocer lo imposible que le resulta adherirse a una filosofía propiamente panteísta. En efecto, desde este punto de vista, el panteísmo implica una noción digamos que abusiva de la idea de totalidad. A fin de cuentas, no hay totalidad sin un pensamiento que la cons-

26. Paul Landsberg (1905-1944) frecuentó a Gabriel Marcel cuando se estableció en París (1936), colaboró en la revista *Esprit*, murió en el campo de concentración de Oranienbourg [Cf. sendos textos de presentación del autor redactados por Lacroix, Ricœur y Mongin incluidos en la edición de su obra *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*. Colección *Esprit* n° 14. Caparrós Editores. Madrid 1994 (N. de t.)].

tituya; y esta constitución no se realiza más que gracias a una parada voluntaria en una cierta progresión. Cuando un filósofo neo-hegeliano, como Bradley<sup>27</sup> en Inglaterra, plantea un absoluto que comprende en sí, no sin transformarlas, todas las apariencias de las que la conciencia finita sigue prisionera, me parece que desconoce el hecho capital de que el acto de inclusión únicamente puede ser parcial, que permanece siempre vinculado a cierto encaminamiento del pensar, de manera que no sabemos qué estamos diciendo cuando hablamos de una inclusión absoluta. Pero no puede haber panteísmo sin la idea de una inclusión semejante, es decir, sin una extralimitación que la reflexión ha de juzgar forzosamente ilegítima. Es probable que esto fuera lo que William James<sup>28</sup> percibió en su etapa pluralista, pero me parece que el pluralismo es sólo una estación de paso en un camino que se hunde en regiones mucho más difíciles de explorar. Es vano imaginarse que el pensamiento pueda atenerse a la categoría del “varios”. Inevitablemente lo convierte en totalidad — y de nuevo se nos plantea el mismo insoluble problema —. La verdad, a lo que parece, es que tenemos que liberarnos de categorías como la de cantidad, de lo cuantificable. Le corresponde a la imaginación metafísica proceder aquí a una renovación de las categorías fundamentales.

Quizá me haga entender mejor si me explico de esta otra manera: no puedo plantear una totalidad absoluta sin ponerme en cierto modo sobrepticamente, es decir, bajo un disfraz, en el lugar de esa totalidad: pero si he reconocido claramente mi situación de ser finito, he comprendido entonces que soy uno *entre* otros o también *con* otros. Entre nosotros se establece algo que rebasa las relaciones propiamente dichas, una *sobre-relación* que no tengo poder para transformar en una especie

27. Bradley (1846-1924), filósofo inglés, *fellow* de Merton College, Oxford. Admirador de Hegel, critica el utilitarismo, el empirismo y el positivismo. Insiste en la incapacidad del pensamiento conceptual y lógico para aprehender la realidad y el absoluto. *Man's place in the cosmos* (1892), *Ethical studies* (1876), *Principles of logic* (1893-1922).

28. William James (1842-1910), filósofo americano de origen irlandés: comenzó profesando un pragmatismo próximo al pensamiento de Pierce (quien se separó de él) para llegar a lo que denominó un empirismo integral, cercano al pensamiento de Bergson, quien era amigo suyo. *La voluntad de creer* (*La voluntad de creer*, 1926), *La variedad de experiencias religiosas* (Ginebra, 1906), *El pragmatismo*, con prefacio de Bergson (1911), etc.



de objeto ideal del que me sería posible disponer como se dispone de una fórmula. Ahora bien, esto, que es por completo verdad respecto a mí y a mis prójimos, es infinitamente más verdadero aun si, por la vía 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 comporta aceptar lo que llamaría un cierto maniqueísmo: quiero decir con ello —y esto puede que resulte más delicado en nuestra época que en ninguna otra— que, en cuanto ser moral, cada uno de nosotros ha de reconocer la irreductible oposición del bien y del mal, cada uno de nosotros tiene que optar por aquel contra este. Sólo que ese maniqueísmo práctico que afecta a la manera en que se presentan el bien y el mal a la conciencia militante no podría transformarse sin abuso en un maniqueísmo teórico o metafísico que tratase al bien y al mal como principios de realidades iguales que disputaran entre sí el imperio de los hombres. Está de más señalar que cuando afirmo que se trata de una operación ilegítima se sobrentiende que adopto el punto de vista del filósofo, no el del creyente que se ajusta a la decisión de un concilio que proclamó, hace más de quince siglos, el carácter herético de la doctrina maniquea: sólo pretendo decir que el maniqueísmo, entendido como doctrina metafísica, implica desconocer las cimas de la experiencia humana. Creo que será mejor poner un ejemplo preciso.

Es muy evidente que el médico que lucha contra la enfermedad y contra la muerte no tiene en modo alguno que interrogarse acerca de su esencia metafísica. Está de acuerdo con su vocación el considerarlas tanto a una como a otra irreductiblemente malas y, por ello mismo, combatir las con todos los medios disponibles. Pero no es menos claro que el enfermo —y pienso en particular en el enfermo incurable— puede acabar considerando su mal desde otra perspectiva, cosa que no será, por lo demás, obstáculo para confiarse al médico que se esfuerza en sanarle. Si no todo el tiempo, sí al menos en algunos momentos privilegiados, podrá aparecérselo el mal que le afecta como un camino y no simplemente como un obstáculo. Estaría tentado de decir que el filósofo, en presencia del mal que no sólo se halla delante de él, sino también en él, puede adoptar una actitud análoga a la de ese enfermo que, por una verdadera conversión —y no tomo esta palabra en una acepción específica—

mente religiosa —, ha logrado hacerse, de algún modo, dueño de su mal, ha llegado a reducirlo a una posición subordinada.

Digamos también que el filósofo no reconoce tener la posibilidad ni el derecho de tratar al mal como una sustancia tenebrosa y opaca dotada de una existencia intrínseca. Esto no quiere decir que acepte minimizarlo, como Leibniz, por ejemplo, diciendo que sólo es un bien menor o una ausencia de bien. A sus ojos, el mal es un misterio, pero estas palabras no poseen un significado difuso, como podríamos estar tentados de creerlo. Lo que quieren decir precisamente es esto: en ningún sentido se puede asimilar el mal a un defecto de funcionamiento al que sería posible aportarle algún remedio por medios apropiados. La expresión “mal radical”, de la que se han servido Kant y Schelling, corresponde a una realidad profunda; esto quiere decir aún que, si soy del todo sincero, debo reconocer que el mal no sólo está frente a mí, sino también en mí, de alguna forma me sitia, me cerca. Pero, en otro sentido, me veo forzado a admitir que el mal ha sido, desde el presente y para siempre, vencido o más bien anulado, que es como si a la vez no fuese, y esto es exactamente lo que el maniqueísmo no quiere admitir.

¿Por qué tenemos que hacer esta última afirmación? ¿Es o no una cierta fe religiosa? Pero he dicho, por contra, que el filósofo no puede, como tal, adherirse a una iglesia, cualquiera que ésta sea. ¿Debemos entonces apelar a la noción de valor? ¿Tendríamos que declarar que el filósofo no puede dejar de plantear como absolutos ciertos valores? Ciertamente, es este un lenguaje que, desde hace medio siglo, prevalece en numerosas escuelas filosóficas. Sin embargo, he de reconocer —y también aquí creo que coincido con el autor de *Sein und Zeit* [*Ser y Tiempo*]— que se trata de un lenguaje que cada vez me satisface menos. No se habla de valor más que allí donde se asiste a una previa *devaluación*; quiero decir que el término “valor” posee, en el fondo, una función compensatoria y que se utiliza donde una realidad sustantiva se ha perdido verdaderamente. Lo que hoy se califica como valor es lo que hace poco se denominaba modos del ser o perfecciones. Personalmente me parece que la filosofía de los valores es una tentativa verosímilmente abortada por recuperar en las palabras lo que realmente se ha perdido en los espíritus.

Nos hallamos ante una opción decisiva, ante una elección entre ser y no ser. Si bien, hoy hemos de reconocer que el no ser puede ser preferi-

do, que puede adoptar el aspecto del ser, y este enmascaramiento es lo que el filósofo está obligado a denunciar expresamente. Es bastante fácil comprender que no puedo denunciarlo sin afirmar la trascendencia del ser, y esta afirmación comporta la contrapartida que he dicho, a saber, que el mal, en último análisis, puede y debe ser negado. Sólo voy a proponer un ejemplo del enmascaramiento al que acabo de aludir; me estoy refiriendo a la especie de canonización de la historia a la que hoy proceden no sólo los marxistas de estricta observancia, sino también todos aquellos que, de cerca o de lejos, quedan hipnotizados, si no por el propio pensamiento hegeliano, sí, al menos, por las vulgarizaciones que de él se han difundido en nuestros días. Hay que considerar en qué ha quedado hoy convertida la fórmula famosa y, a mi entender por otra parte, infinitamente criticable: *Weltgeschichte ist Weltgericht*<sup>29</sup>. Con la mayor ingenuidad acuñamos algunas formas de existencia o de organización y declaramos que se adecuan al sentido de la historia, mientras que, por ejemplo, una política monárquica o dominada por cierta idea de aristocracia será declarada retrógrada y contraria a ese sentido, como si, por un lado, nos hallásemos verdaderamente en condiciones de pronunciarnos sobre el futuro y, sobre todo, como si, por otro lado, estuviéramos cualificados de alguna manera para afirmar que lo que será de hecho, será inevitablemente —con todo derecho— lo mejor. Este optimismo resulta con toda evidencia de trasponer lo que en sus orígenes es una idea mística, como la del pleroma o la de la parusía, al plano de un pensamiento completamente rudimentario. Ahora bien, en una perspectiva realmente escatológica, ¿qué nos impide creer que, al final de los tiempos, únicamente una minoría perseguida encarnará en su vida y en su pensamiento la verdad de Cristo, mientras que prevalecerá, de la forma más ostentosa y más tiránica, una tecnocracia en apariencia triunfante, pero abocada a hundirse o a pulverizarse bajo el empuje del Espíritu?

Entendámonos bien: en modo alguno pretendo decir que esta perspectiva (que, como creyente, estaría bastante dispuesto a adoptar) deba o pueda ser la del filósofo. Pero este está obligado a tomarla en consi-

29. Fórmula de Hegel, cuya traducción podría ser la siguiente: “El propio movimiento de la historia del mundo es el tribunal del mundo”.

deración y oponerla, en la medida de lo posible y quizá en la medida en que esté conforme a las exigencias de la fe, a un optimismo que arraiga no en la razón, sino en el prejuicio.

En la coyuntura actual, me parece necesario precisar la posición que, entiendo, ha de ser la del filósofo: el filósofo —lo diré de forma categórica— no tiene que transmutarse en profeta. La noción misma de pensamiento profético es equívoca, al poderse situar el profeta en diferentes planos. Existe el profeta auténtico, cuya autenticidad, por lo demás, apenas sí puede ser reconocida por nadie más que por la Iglesia, y en condiciones que no tengo que precisar aquí: aparece como investido de una autoridad y de una misión sobrenaturales. Con el profeta auténtico, el filósofo no puede menos de simpatizar, si bien hay que añadir al mismo tiempo que esa simpatía está siempre angustiada, por la profunda razón de que la profecía pertenece al orden del relámpago, de que surge, si así puede decirse, atravesándose en los caminos sinuosos y penosos que el filósofo, tanteando, prosigue. El atajo profético espanta al filósofo, debido al riesgo infinito que comporta, aun cuando comprenda el valor positivo y casi la necesidad de ese riesgo infinito. Pero existe también el falso profeta que pretende no abandonar el terreno de la experiencia y fundar sus profecías sobre la ciencia, sea esta la biología, la economía o la sociología. Ciertamente puede ser de una completa buena fe; no por ello creo que el filósofo esté menos obligado a denunciar sin descanso lo ilegítimo de sus pretensiones. Esta denuncia no ha de adoptar la forma de la invectiva. Una filosofía digna de su nombre no debería ser panfletaria. Debe seguir siendo siempre crítica, y un pensamiento crítico digno de este nombre no deja de implicar una preocupación por mantenerse equitativo, preocupación profundamente ajena a los panfletarios. Supone además cierto coraje, pues está condenado a verse difamado tanto por el fanático como por el falso profeta, que a fin de cuentas corre siempre el riesgo de fanatizarse.

De todo esto se deriva que la situación del filósofo ante el mundo de hoy parece ser la más peligrosa y la más expuesta. No quiero decir únicamente que ya puede ir haciéndose a la idea de que tendrá que expiar su audacia en el fondo de alguna prisión soviética u otra. El peligro es también y quizás antes que nada interior. Al filósofo le resulta difícil resistir la tentación de huir, no diré que a la ciencia —pues ésta, cuando

se practica ateniéndose a su verdad, conserva todo su valor y toda su dignidad—, sino a una pretendida ciencia, como por ejemplo el psicoanálisis, cuando se emancipa y pretende guardar las claves de la realidad espiritual\*. Pero esto no es todo: al ceder a lo que un pensador contemporáneo\*\* ha denominado “la nostalgia del ser”, el filósofo puede derivar hacia la mística: es lo que yo llamaría evasión por lo alto, pero evasión al fin y al cabo. Sobre esto, no estoy seguro de haberme expresado en mis libros con suficiente claridad o, incluso, de no haber cedido yo mismo en algunos momentos ante esta última tentación. Con todo, el filósofo, sin dejar de reconocer que, según todas las apariencias, el místico accede a regiones que a él le resultan impenetrables, debe conservar, sin aspavientos, sin manifestaciones ostentosas, la necesidad del modo de pensamiento, e incluso diría de existencia, que es el suyo. Pues podría suceder que ese modo específico de pensamiento y de existencia fuese unido a la salvaguardia de lo que hasta hoy ha recibido el nombre casi desacreditado de civilización. Tengo la profunda convicción de que la suerte de la filosofía y la de la civilización están directa e íntimamente ligadas. Quizá podría decirse que está siendo cada vez más indispensable la mediación del filósofo entre el mundo de las técnicas y el de la espiritualidad pura. Con otras palabras, las técnicas amenazan con invadir un ámbito que debe permanecer inviolado; pero, por otra parte, y por una especie de contragolpe, los puramente espirituales corren el riesgo de emitir sobre las técnicas una condena de hecho quizás inoperante, pero que sin embargo amenaza con hundir a los espíritus en la más temible confusión. La confusión. Aquí reside el mayor mal de nuestro tiempo. En mis *Gifford Lectures*\*\*\*, he dicho que vivimos en un mundo que parece edificado sobre el repudio de la reflexión. Le corresponde al filósofo, y puede que a él solo, el combatir esa confusión sin presunción, cierto, sin falsas ilusiones, pero con el sentimiento de que ahí reside un deber imprescriptible y que no puede esquivarlo sin traicionar su auténtica misión.

\* Cf. el último escrito de Jaspers, *Vernunft und Wiedervernunft*, Munich, Piper Verlag, 1950.

\*\* Ferdinand Alquié.

\*\*\* *Le Mystère de l'Être*, Aubier, 1951. [*El misterio del ser*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1953].



## II

### La conciencia fanatizada

Los motivos por los que me he resuelto a hablar aquí del fanatismo son demasiado evidentes como para que valga la pena detallarlos: estamos literalmente cercados por el fanatismo. No pienso únicamente en el fanatismo estalinista. Los comunistas antiestalinistas, en particular Tito, son sin dudas fanáticos también. Pero no es esto todo: el nazismo que, según los testigos más cualificados, quizás se esté despertando en Alemania y en Austria es también un fanatismo: el peor de todos. Y, para ser completamente honesto, hay que añadir que incluso religiones de principios auténticos pueden —si se me permite expresarme así— fanatizarse, igual que un tejido sano al principio puede devenir canceroso.

¿Por qué “la conciencia fanatizada” y no “el fanatismo”? Porque las palabras acabadas en *ismo* corresponden con mucha frecuencia a una deriva ilícita del pensamiento y hay que evitarlas cuanto sea posible. Lo que debe reclamar toda nuestra atención es cierta manera de ser de la conciencia o incluso cierto modo de existir de ésta. En efecto, con suma claridad vemos que, hasta nuestra época, casi siempre la conciencia ha sido representada e incluso concebida de manera muy inadecuada. Estoy pensando en particular en Kant y en una parte de su descendencia, no la escuela hegeliana, sino más bien los neocriticistas de Francia y de Alemania. Se ha creído que era posible reducir la conciencia al acto de toma de conciencia, un acto que no se prestaría a ninguna cualificación y, en consecuencia, a ninguna alteración. Ahora bien, con esto se tendía a ahondar un foso imposible de salvar entre lo que puede llamarse la filosofía trascendental y la experiencia concreta, más en particular la experiencia psico-patológica —si bien esta no puede menos de echar sus raíces en la estructura de la experiencia considerada normal—. No es sino ya en nuestros días cuando, desde el punto de vista de la observación médica, nos hemos visto obligados a hablar de la conciencia mór-

bida. Ahora bien, hay que añadir enseguida que la conciencia filosófica más profunda, quizá ya en Husserl y sin duda en sus sucesores, ha llegado a conclusiones coincidentes con las del clínico. No tengo que insistir en este punto; pero como voy a intentar proceder en primer lugar a un sucinto análisis fenomenológico de la conciencia fanatizada, estoy obligado a explicar lo que desde mi punto de vista, que está por lo demás bien lejos de ser exclusivamente mío, hay que entender por análisis fenomenológico.

Recuerdo que Husserl, después de Brentano<sup>30</sup>, y por lo demás prolongando algunas concepciones medievales, ha sacado definitivamente a la luz el carácter intencional de la conciencia. Esto quiere decir que la conciencia es esencialmente conciencia de, o más exactamente todavía conciencia *hacia*. Está tendida hacia una realidad de la que no puede ser separada más que por una abstracción viciosa. Tendré pues que intentar mostrar en qué consiste la alteración que se plasma en la intencionalidad propia de la conciencia fanatizada. Lo importante es comprender que esa alteración no es exclusivamente subjetiva; no recae propiamente hablando sobre un estado, sino más bien sobre la manera que tiene la conciencia de referirse a algo distinto de ella y que, en consecuencia, ha de ser tenido en cuenta aquí, lejos de desdeñarlo como el psicólogo del pasado que precisamente no consideraba más que estados de conciencia.

Después de haber procedido a ese análisis, que no podrá ser sino esquemático, indagaré cuáles sean las razones por las que esta especie de enfermedad tiende a convertirse en epidémica y, de igual modo, intentaré indicar muy someramente cuáles podrían ser las medidas profilácticas que habría que adoptar, en especial en el dominio de la educación. Pero no podré evitar adentrarme en el terreno metafísico y religioso, y ya de antemano me excuso por que pueda verme conducido, a pesar mío, a escandalizar a algunos espíritus espontáneamente inclinados al dogmatismo. Lo digo sin más dilación, ni por asomo cabría explotar esta exposición en un sentido favorable al escepticismo. El escepticismo está ciertamente, también él, en abierta contradicción con las condiciones es-

30. Franz Brentano (1838-1917), filósofo y psicólogo alemán, dominico y teólogo. Sus reflexiones metodológicas fueron el origen del desarrollo de la fenomenología. "Mi único maestro es la experiencia", escribe. Influyó directamente en Husserl.



tructurales de la conciencia. Es más que dudoso que pueda conferirle la más mínima inmunidad a quien se complazca en él, y es de temer incluso que, debido a cierta dialéctica, acabe por desembocar igualmente en el fanatismo.

La primera observación que se nos impone es que el fanático no puede en ningún caso verse a sí mismo como tal; sólo el que no lo es puede reconocerle como fanático; de modo que, ante esta apreciación, ante esta acusación, siempre dispondrá del recurso de declarar que es incomprendido y calumniado.

A decir verdad, esta observación es capaz de provocar inquietud en el ánimo del hombre de buena fe que intenta concentrar su atención en la conciencia fanatizada; podrá en efecto verse tentado a preguntarse si esa acusación no se debe a una reacción puramente subjetiva y sentimental del no fanático. Quizá no sea posible apartar de entrada esta objeción; el medio para hacerlo deberá proporcionárnoslo la continuación de nuestros análisis.

¿Cuáles son las condiciones que deben reunirse para que podamos decir de un hombre que es un fanático? En un lenguaje más preciso, ¿en qué consiste el poder fanatizador y en qué se asienta? Ante todo nos sentiremos inclinados a decir que es la idea la que fanatiza; y, con toda seguridad, no es del todo inexacto, pero tampoco es pura y simplemente verdadero. Para empezar, no cualquier idea puede ser fanatizadora; ni siquiera basta con que una idea adquiera un carácter, un influjo obsesivo, para llegar a fanatizar. Piénsese, por ejemplo, en el Balthazar Claes de *La Recherche de l'Absolu* [*La Búsqueda de lo Absoluto*]: puede que sea un obsesivo o un maniático, pero con toda seguridad no es un fanático. Antes de reflexionar, nos inclinaremos a decir que el fanatismo es esencialmente religioso; y esto, una vez más, me parece a la vez verdadero y falso; verdadero, desde el punto de vista de una descripción objetiva de la religión, pero, en lo profundo, falso, porque toda descripción objetiva en este ámbito desnaturaliza inevitablemente y por su misma esencia la realidad a la que se aplica o, más exactamente, porque tiende a excluir la distinción fundamental entre una religión verdadera y una religión falsa, vaciándola de su significación. Habremos de reconocer que una religión verdadera no puede ser fanatizadora y, a la inversa, que donde hay potencia fanatizadora se da una perversión radical de la religión.

Pero, entonces, ¿qué es lo que ha podido hacernos decir que, desde el punto de vista de una descripción objetiva, el fanatismo es de orden religioso? Que el fanático no puede ser alguien aislado, está, por el contrario, *entre* los demás; entre estos otros y él se forma lo que nos inclinamos a denominar una cierta aglutinación, si bien yo preferiría hablar de una unidad o de una identidad de diapasón. Esta unidad —o esta identidad— se siente como vínculo exaltante, y todo sucede como si el fanatismo del uno se avivara perpetuamente en contacto con el fanatismo del otro. Podría decirse incluso que está siempre centrado sobre la conciencia hipertensa de un “nosotros”.

Pero no es bastante. Bien parece que, en la inmensa mayoría de los casos, se centra, no sobre una idea considerada en sus caracteres abstractos, sino sobre un individuo-foco, que es, de algún modo, su vector. La desaparición de éste amenaza siempre con provocar una crisis muy grave para las conciencias fanatizadas. Por otra parte, aquí habría que distinguir diferentes casos. Cuando este al que he llamado individuo-vector sucumbe pura y simplemente a una enfermedad o a un accidente, por ejemplo, puede sobrevivir como una sombra divinizada. Esto es aún más verdadero si es asesinado. Pues el homicidio basta para desencadenar una voluntad vengadora, que no puede menos de exacerbar el propio fanatismo. Sin embargo, sigue siendo necesario que pueda efectuarse una sustitución, que el muerto tenga un sucesor que sea como su *locum tenens*. Si no puede darse esta sustitución, tiende a producirse un desconcierto que amenaza con sacudir al fanatismo, al menos a la larga. Un caso muy diferente sería aquel en el que el individuo-vector traicionara de alguna manera la idea de la que se ha presentado como viva encarnación. El desconcierto sería en este caso mucho más grave, porque nos movemos en el plano de la existencia y porque al individuo no se le concibe simplemente como si representara de forma contingente una entidad que nos sobrepasase. El vínculo es mucho más inmediato, mucho más concreto. Y, desde el punto de vista de la existencia, si acaso no de la lógica, siempre se corre el riesgo de que se produzca un contragolpe que afecte a la idea misma —precisamente porque, como hemos visto, la idea no es, hablando con propiedad, la fanatizadora—. Destaquemos además que el desconcierto, cualquiera que este sea, sacude al fanatismo porque este por principio lo excluye. No puede dejar de manifestar-

se como flexión de algo que es una hipertensión; pero la flexión de una hipertensión puede siempre transformarse en ruptura o en hundimiento.

No cabe duda de que sería este el lugar de hacer intervenir la noción de masa. La observación de lo que sucede a nuestro alrededor nos permite afirmar en efecto que las masas, como tales masas, son esencialmente fanatizables. No es inútil referirnos aquí a las observaciones que Ortega y Gasset<sup>31</sup> ha propuesto en su libro sobre la *Rebelión de las masas*. El escritor español llama la atención sobre el hecho de que, en los grupos cuyo carácter es precisamente el no ser muchedumbres o masas, las coincidencias afectivas de sus miembros consisten en algún deseo, en alguna idea o ideal que, por sí solo, excluye el gran número. Pero, por el contrario, la masa puede definirse como hecho psicológico antes de que los individuos constituyan aglomeraciones. Un individuo forma parte de la masa cuando no sólo el valor que se atribuye —bueno o malo— no reposa en una estimación justificada de alguna cualidad especial, sino cuando al sentirse como todo el mundo, sin embargo, no experimenta por ello ninguna angustia y más bien se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás... “Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera... La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese ‘todo el mundo’ no es ‘todo el mundo’. ‘Todo el mundo’ era normalmente la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora todo el mundo es sólo la masa”. Este es, me parece, uno de los diagnósticos más lúcidos sobre el mundo contemporáneo que se han escrito. Desde el momento, ya lejano, en que se compuso el libro, la situación se ha agravado considerablemente en el mismo sentido que indicaba Ortega y Gasset. A partir de entonces hemos podido ver hasta qué punto las masas son accesibles a la propaganda y, por ello, fanatizables. Un poco más lejos escribía: “No se trata de

31. José Ortega y Gasset (1883-1955). Filósofo español nacido en Madrid. Enseñó en la Universidad de esta ciudad desde 1910 a 1936. Como Gabriel Marcel, rompió con el neo-kantismo y el “racionalismo” de los positivistas. En *El tema de nuestro tiempo* (1923), Ortega muestra que sólo una “razón vital” puede analizar la realidad histórica y social.

que el hombre-masa sea tonto. Por el contrario, el actual es más listo, tiene más capacidad intelectual que el de ninguna otra época. Pero esa capacidad no le sirve de nada... De una vez para siempre consagra el surtido de tópicos, prejuicios, cabos de ideas o, simplemente, vocablos huecos que el azar ha amontonado en su interior”\*. Se da una completa coincidencia entre este cuadro del hombre-masa y el impersonal “Se”, el *Man*, tal como Heidegger lo definió en su gran obra.

Pero habríamos de alcanzar a discernir con más claridad la razón por la que es fanatizable el hombre-masa. Me parece advertir que esa permeabilidad se debe a que el hombre, el individuo, para pertenecer a la masa, para ser masa, previamente y sin percatarse de ello, ha tenido que vaciarse de la realidad sustancial que iba unida a su singularidad inicial o al hecho de pertenecer a un pequeño grupo concreto. El papel increíblemente nefasto de la prensa, la radio y el cine precisamente habrá consistido en pasar una especie de rodillo compresor sobre esa realidad original para, en su lugar, colocar un montón de ideas y de imágenes sobreañadidas y desprovistas de toda raíz real en el ser mismo del sujeto. Pero entonces, ¿no sería que la propaganda vendría a aportar una suerte de alimento a la especie de hambre consciente que sentirían esos seres así despojados de su propia realidad? De esta manera, creará en ellos algo así como una naturaleza segunda e íntegramente artificial, pero que sólo podrá subsistir por la pasión que precisamente es el fanatismo. Hay que añadir que esta pasión está hecha de miedo, que implica un sentimiento de inseguridad que no se reconoce como tal y que se exterioriza como agresividad. Y justamente es la existencia de ese miedo secreto lo que permite explicar que el fanatismo implique siempre un rechazo a cuestionar, por lo que tenemos que preguntarnos por la esencia de ese rechazo. Este examen es tanto más necesario cuanto que nos hallamos en una zona nada nítida en la que se corre el riesgo de que se cree en el espíritu una confusión entre fanatismo y fe.

Está claro, en efecto, que el creyente ha de tratar las dudas que a veces le asaltan como si fueran tentaciones. Pero es indispensable preguntarse en qué condiciones puede juzgarse legítima esa actitud.

\* *Loc. cit.*, trad. Parrot, p. 68, Paris, 1937. [Los fragmentos citados de Ortega se encuentran en el vol. 4 de sus Obras completas, p. 148 y p. 187 respectivamente. N. del T.]

Es preciso ver que esa voluntad de no poner en cuestión sólo se puede justificar si va unida a la trascendencia absoluta del objeto de la fe, o, con más exactitud, es esa trascendencia la que le confiere su única base de validez. En efecto, la trascendencia absoluta no es, después de todo, sino otro aspecto más de lo que siempre se ha llamado el infinito, que por definición nos rebasa enteramente y ante el cual sólo nos queda reconocer nuestra nada. Pero, en la medida en que reconocemos esa realidad infinita o trascendente de Dios, nos prohibimos rigurosamente cuestionar esa afirmación; pues hacerlo implicaría por nuestra parte una pretensión de la que empezamos por abdicar de una vez por todas.

Ahora bien, resulta claro que si sustituimos ese Dios infinito por cualquier ídolo, ese cuestionamiento dejará de ser culpable. Por el contrario, se impondrá como un deber a nuestra probidad de seres pensantes. Pues lo peculiar del ídolo es poder ser roto o simplemente poder suscitar la rebelión en quien lo ha reverenciado antes.

Es esencial señalar que no me sitúo en un plano estrictamente cristiano. Ese Dios trascendente e infinito es también el de los judíos y el del Islam. Pero si el fanatismo puede reintroducirse —y bien sabemos que no falta entre los adeptos de Mahoma, al igual que entre algunos judíos y muchos cristianos— se debe, me parece, a que además intervienen unas potencias mediadoras: el Profeta, la Iglesia, ... que, en lugar de quedarse en meramente mediadoras, son investidas por el creyente fanatizado de prerrogativas incompatibles con la debilidad propia de la criatura considerada como tal.

La idea esencial que, después de todo, hay que retener me parece que es muy simple, aparte de que nada es más fácil de ilustrar con la ayuda de ejemplos contemporáneos: el Marx del *Capital* visto por los comunistas fanáticos de hoy o el Hitler de *Mein Kampf*. Esta asimilación podrá parecerles escandalosa a algunos y, no obstante, se impone. En uno y otro caso, un libro es tratado como libro santo, cuando sin embargo es la obra de una criatura humana de la que nada nos permite proclamar su infalibilidad. La decisión de no ponerlo en cuestión es aquí fanática de manera esencial, y esa decisión está en el origen de todas las calamidades que el fanatismo acarrea. El día en que un marxista, por ejemplo, reconozca de buena fe que la obra de Marx, lejos de poder considerarla

como si estuviera dotada de un valor de algún modo intemporal, es función de un contexto histórico que se ha modificado profundamente desde entonces, se habrá acabado con el fanatismo comunista. El mayor mérito del espíritu crítico consiste en ser ante todo desfanatizador, y es lógico que en el mundo en el que vivimos el espíritu crítico tienda a desaparecer y que ni siquiera se le reconozca su valor. Por otro lado, habría que desentrañar las razones por las que desde hace un cuarto de siglo el espíritu crítico ha decaído en las espantosas proporciones que sabemos. No cabe duda de que una falsa y deplorable filosofía de la vida — algunos de cuyos elementos se encuentran en Nietzsche, otros, sin duda, en Sorel<sup>32</sup>, etc. — ha contribuido, en lo más superficial de las ideas, a determinar esta regresión. Pero no es menos cierto que habría que ahondar mucho más, pues, si esta filosofía de la vida ha podido adueñarse de los espíritus, ha sido porque cierta profunda evolución de la mentalidad o quizá de la afectividad la había precedido. Pienso que, en este registro, convendría mostrar el papel nefasto jugado por la velocidad, por la creencia en el valor de la velocidad; en una palabra, por cierta impaciencia que ha contribuido hondamente a alterar el ritmo mismo de la vida espiritual.

Por otra parte, habría que preguntarse cuáles son las condiciones en que una idea o una persona o, más exactamente, el explosivo compuesto formado por la idea y la persona tiende a adquirir el poder fanatizador que hemos visto. Me cuidaré mucho de hacer aquí afirmaciones demasiado generales que proceden de una filosofía de la historia ella misma aventurada. Contentémonos con describir lo que vemos ante nosotros. Un simple hecho salta a la vista del más superficial de los observadores: vemos, por ejemplo, cómo jóvenes que han recibido una profunda formación intelectual, y en los que todo, al parecer, habría debido promover el espíritu crítico, se sumen, por el contrario, en un fanatismo que los aísla radicalmente de quienes no piensan como ellos. Ciertamente, lo prudente es, en principio, rehusar poner en duda la buena fe de estos jóvenes. Resultaría demasiado fácil suponer que se trata de simples ambiciosos o de oportunistas. Más bien, hay que pensar que nos hallamos en presencia de un estado patológico, sin que, hablando con pro-

32. Se trata, por supuesto, de Georges Sorel.

piedad, se pueda decir si lo enfermo es la razón o la sensibilidad; este fenómeno se produce más bien en la articulación de una y otra.

Me parece que es necesario insistir sobre un aspecto del fanatismo que aún no hemos subrayado. La conciencia fanatizada también está como insensibilizada ante todo lo que no gravita en su sentido de imantación propio. Cuando le hablas a un estalinista de los millones de desgraciados que son deportados a las orillas del océano Glacial o a otras regiones donde son condenados a morir de hambre o de frío en un plazo más o menos breve, suponiendo que tu interlocutor no niegue pura y simplemente el hecho, te declarará verosímelmente que se trata de una penosa necesidad que va ligada a un periodo transitorio. El horrible proverbio que dice que “no se hace una tortilla sin cascar huevos” es la expresión trivial de este argumento. Pero el estalinista en cuestión no puede responder de esa manera más que si se le ha puesto en un estado tal que no llegue en absoluto a representarse en realidad lo que está en juego: en este caso, la insensibilidad resulta inseparable de una prodigiosa deficiencia de la imaginación; o, más bien, son dos caras de un único y mismo fenómeno. Este fenómeno bien puede ser calificado de patológico, pues es del mismo orden del que constata el médico cuando observa que el enfermo no reacciona a algunas excitaciones. Es verdad que el lenguaje lo aguanta todo y siempre podremos pretender que no se trata de un fenómeno patológico, sino por el contrario del indicio de una magnífica y jubilosa vitalidad. No se procedería de otra manera si tuviéramos la osadía de sostener que el estado febril de algunos tuberculosos es señal de una expansión de la vida. Todo ello muestra que el mundo actual es presa de una confusión de la que puede que no haya habido nada análogo desde los tiempos bárbaros, y que recae no sólo sobre las categorías de bien y mal, sino más profundamente aun sobre lo que hay que llamar vida y lo que hay que llamar muerte.

Visto así, habría que abordar más de cerca el problema y preguntarse qué es lo que contribuye a determinar un estado de insensibilidad parcial que, por lo demás, no es más que la contrapartida de lo que con gusto denominaría una “tetanización” de la conciencia. Las explicaciones habría que buscarlas menos en la psicología entendida en el sentido corriente del término que en lo que de buen grado llamaría una biología de la conciencia. Con ello, estoy sobre todo aludiendo a la fatiga que, por

ser un estado sentido, se deja pensar con tanta dificultad; cabe dudar de que sea conceptualizable.

Sin pretender abandonarme a ninguna generalización imprudente, creo constatar lo siguiente en un mundo que es hoy el nuestro: existe un número sin cesar creciente de seres cuya conciencia está, hablando con propiedad, desenfocada; y las técnicas que han transformado el marco de vida de esos seres a un paso prodigiosamente rápido —me estoy refiriendo, claro está, ante todo al cine y a la radio— contribuyen de la forma más enérgica a este desenfoco. Veamos qué es lo que quiero decir. Podemos establecer como principio, me parece, que el ser humano normalmente se sitúa en relación con otros seres así como con cosas que no están sólo espacialmente próximas, sino a las que está vinculado por un sentimiento de intimidad. De este sentimiento es del que diré que es en sí focalizador. Incluso se podría hablar de una constelación real a la vez material y espiritual, que se crea normalmente alrededor de cada ser humano. Ahora bien, por muchos motivos que es casi superfluo enumerar, esa constelación se está disolviendo en un gran número de países. Esto es verdad ante todo, por supuesto, para el proletariado de las grandes ciudades, pero también hay numerosos intelectuales que sin duda se hacen graves ilusiones cuando creen poder ser su conciencia y reflejar sus aspiraciones, pero en los que esa disolución se ha realizado por unas vías muy diferentes.

Tan sólo merced a un fenómeno misterioso, pero cuyas causas me da la impresión de que residen en los cimientos profundos del ser humano, unos focos imaginarios tenderán a suplantar al foco real que, si no queda destruido por completo, ha perdido al menos casi íntegramente su fuerza de irradiación. Esos focos imaginarios podrán colocarse en el espacio y en el tiempo o, más bien, a la vez en el espacio y en el tiempo —un espacio y un tiempo míticos: en la Rusia idílica de los lectores de *L'Humanité*\* o la sociedad sin clases que se instaurará con la revolución proletaria. Pongo este ejemplo por ser, claro está, el más característico. Pero el pretendido milenarismo de los doctrinarios hitlerianos implicaba, también él, un foco imaginario de esa especie; y nos vemos forzados a añadir que cualquier fanatismo, incluido el más estrictamente religio-

\* Diario comunista francés [N. del T.]



so, parece constituirse en torno a un centro similar, se llame Roma o La Meca. Quizá es una idea de este tipo la que expresaba Rudolf Kassner en su libro sobre el siglo XIX cuando decía que en el fanatismo se establecía una auténtica permutación entre el entendimiento y la imaginación, tomando esta el puesto de aquel. Pero lo que, por mi parte, creo entrever es que la relación que se crea entre la conciencia y el foco imaginario es, para usar de nuevo la misma palabra de antes, esencialmente tetanizador. No basta con decir que es básicamente pretenciosa o desafiante —que implica “lo afirmo yo, dígame lo que se diga”—, sino que comporta la voluntad de *aniquilar* a quien se atreva a oponerse a su pretensión. En otros términos, de ninguna manera estamos en el ámbito del pensamiento. Creo que al respecto encontraríamos una expresión feliz al hablar de una carga fanatizadora de la afirmación más o menos igual que hablamos de una carga eléctrica. Por otra parte, tenemos aquí algo extraordinariamente difícil de concebir, y que repugna incluso a la conceptualización, como líneas antes decía a propósito de la fatiga; podría decirse que el fanático traslada al plano del pensamiento, o de lo que debería ser el pensamiento, procesos estrictamente corporales; y supongo que el pensamiento es fanático, precisamente en la misma medida en que está corporeizado. Está claro que habría que marcar el abismo existente entre esta corporeización y la encarnación propiamente dicha, de la que aquella es únicamente una expresión aberrante y perversa.

Y así se hace más fácil reconocer en qué puede consistir la diferencia entre la fe y el fanatismo.

El fanatismo es la opinión elevada a su paroxismo, con todo lo que puede comportar de ciega ignorancia sobre sí misma. Por otra parte, observemos que, cualesquiera que sean los fines que el fanático se proponga o crea proponerse, aun cuando crea que quiere unir a los hombres, de hecho no puede sino separarlos; pero como es incapaz de aceptar la parte que le incumbe en esta separación, se ve llevado, como hemos visto, a querer suprimir a sus adversarios, de los que se esfuerza, al efecto, por no formarse más que una imagen tan materializante y tan degradante como le sea posible. (Recordemos la *Vipère lubrique* [la *Víbora lúbrica*]). En realidad, los concibe sólo como obstáculos que romper o derribar, pues, al haber dejado completamente de comportarse como ser pen-

sante, ha perdido hasta la mínima noción de en qué consista el ser pensante fuera de él. Es perfectamente comprensible, pues, que previamente se afane en descalificar por todos los medios a quienes quiere exterminar. Volvemos a encontrarnos aquí con las técnicas de envilecimiento. Hay que decirlo y repetirlo sin cesar: no existe ninguna diferencia real entre los procedimientos materiales que usaban los nazis en los campos para degradar a sus víctimas ante los propios ojos de estas, para convertirlas en lodo, y los que utilizan los propagandistas soviéticos para desacreditar a sus adversarios. Y con esto es todavía demasiado poco lo que se ha dicho, puesto que se trata de fomentar en el adversario, mediante procedimientos físicos o psicológicos cuyo detalle aún no conocemos del todo, un cómplice que se prepara y se asegura su propia pérdida.

Lo que me parece esencial en todo esto es ver la espantosa lógica de muerte que está operando en todas estas manifestaciones que tan a menudo se juzga simplemente monstruosas y aberrantes. En realidad, todo ello no es sino corolarios del fanatismo y de ningún modo algún raro fenómeno anejo. Todo procede del hecho de que el fanatismo es, por definición, incompatible con cualquier preocupación por la verdad; y, como la verdad es inseparable de esta preocupación, puede afirmarse sin titubear que el fanático es el enemigo de la verdad, aunque sólo fuera por el hecho de que entiende confiscarla en su propio provecho. Lo que, por otra parte, es verdad en todas las escalas. Cuando Jacques Maritain afirmaba que, hablando con rigor, se podía ser católico —pero no inteligente— sin ser tomista, emitía una afirmación propia de un fanático puro y simple, y se podría hacer ver mediante qué transiciones casi imperceptibles es siempre posible pasar de ese fanatismo venial hasta el fanatismo sin más.

A lo largo de estos últimos años, hemos podido ver con una claridad deslumbrante que la suerte de la verdad y la de la justicia están tan ligadas que ni siquiera se las puede distinguir. Como lo han visto desde siempre los mayores pensadores de la humanidad, y pienso en Platón, pero también en Spinoza, no es posible la justicia donde no se respeta la verdad. Sólo que respetar la verdad no significa construir frases, sino mantener abiertas todas las vías a menudo extremadamente delicadas por las que podemos esperar, no ya alcanzarla, sino al menos acercarnos a ella.

Vemos, por lo demás, por qué el escepticismo no puede aquí sino resultar inoperante, tal como señalé al comienzo. Es en nombre de la verdad y de las condiciones estructurales que la posibilitan como debe ser combatido el fanatismo, y de ninguna manera mediante ese blando relativismo según el cual todas las opiniones son en el fondo equivalentes y están además igual de lejos de una realidad inaccesible. Incluso podemos preguntarnos, hablando existencialmente, si acaso el escepticismo no abona el terreno en el que ulteriormente dispondrá el fanatismo de todas las facilidades para desarrollarse.

Destacaré otra cosa además: hemos vivido y vivimos en una atmósfera que sigue envenenada por un fanatismo larvado, y, si escribí el estudio publicado en Canadá<sup>33</sup> titulado *Philosophie de l'Épuration: contribution à une théorie de l'hipocrisie dans l'ordre politique*, fue porque desde los primeros meses siguientes a la Liberación tuve conciencia de todo esto. ¿Se objetará que donde hay hipocresía no hay fanatismo? Pero tengamos muy en cuenta que aquí se da una sutil transición, porque la mala fe —que es inseparable del fanatismo—, sin dejar de ser mala fe, puede ser muy imperfectamente consciente de sí misma y darle al observador la impresión de hipocresía. Esta mala fe existe más o menos por todas partes hoy; por otro lado, es en especial patente en las apreciaciones que se hacen de algunos problemas contemporáneos que se presentan como algo casi prácticamente insoluble —pienso en particular en el problema de Indochina. He dicho además que, en el mundo actual, los problemas no sólo pululan, sino que adquieren un carácter de virulencia quizá no igualado en el pasado. Con ello, se crea una atmósfera muy favorable para el fanatismo, dado que reconocer lo inextricable como tal no sólo es posible únicamente a una reducida elite, sino que también, desde el punto de vista práctico, aparece como un callejón sin salida. A partir de entonces, la intransigencia fanática se convierte en una tentación comparable a la de operar, para acabar de una vez, a un enfermo que lleva años arrastrando su mal. En ambos casos, los resultados son generalmente desastrosos.

33. Este texto [*Filosofía de la Depuración: contribución a una teoría de la hipocresía en el orden político*] pudo ser publicado en Francia sólo en 1984, en *Gabriel Marcel et les injustices de ce temps*, Aubier, Paris, 1984. Cf. nota 4.



### III

## El espíritu de abstracción, factor de guerra

**E**ntre mentira y guerra, existe hoy una conexión indisoluble: hoy —digo—, pues no se trata de una conexión que una a las propias palabras. En la existencia actual, tal como se nos presenta, es imposible no reconocer que la guerra está vinculada a la mentira, a la mentira en una doble forma: la mentira a otro y la mentira a sí mismo; están, por otro lado, estrechamente unidas y quizá son inseparables *de iure* una de otra.

Quien no se mienta a sí mismo no puede dejar de constatar que la guerra, en sus formas modernas, es un cataclismo que no puede comportar ninguna contrapartida positiva apreciable, salvo quizás —y acaso no sea sino una apariencia— donde se trate de pura agresión dirigida contra un adversario desarmado; pero, en ese caso, la guerra deja de ser propiamente la guerra para degenerar en una operación de bandidismo puro y duro que, por lo demás, se intentará camuflar de expedición de castigo; los inagotables recursos de la propaganda se pondrán entonces en acción precisamente para ese camuflaje.

En otro caso distinto, es decir, cuando existe un conflicto entre adversarios realmente armados, sabemos hoy que los riesgos de todo tipo son inimaginables y que las destrucciones sobrepasan, según todas las apariencias, las ventajas que se pretendía obtener. Los hechos están ahí, legibles para todos, y resulta difícil entender cómo es que la enseñanza que se desprende de ellos pueda seguir siendo letra muerta, si no para la mayoría de los hombres, al menos para los individuos presuntamente responsables de quienes depende su suerte. Ahora bien, resulta evidente, antes de cualquier reflexión, que el papel de la mentira es aquí determinante. Únicamente mediante la mentira organizada cabe esperar hacer que admitan la guerra quienes están forzados a hacerla o a soportarla: señalemos, además, que entre los verbos hacer y soportar la diferencia hoy se desvanece, y no es éste un asunto baladí. Para hacer que la gue-

rra sea admitida hoy apenas nos atreveremos ya a situarnos en el plano de la utilidad, sino sólo de la necesidad o de la obligación pseudo-religiosa. La categoría de lo pseudo-religioso abarca tanto las guerras raciales como las guerras revolucionarias, las guerras de clase. Es evidente que sería muy fácil mostrar que toda propaganda orientada de esa guisa está tejida de mentiras.

Pero, a decir verdad, todo esto es tan sólo un preámbulo. La investigación que me limito a esbozar aquí comienza cuando nos preocupamos de determinar cuál es la relación exacta que une mentira y abstracción. Resaltemos una vez más que no se trata de proceder a establecer una relación conceptual, sino de situarse en la existencia histórica.

De entrada, conviene distinguir entre abstracción y espíritu de abstracción, si bien no es fácil poner en pie esta distinción. La abstracción, considerada en sí misma, es una operación mental a la que es indispensable proceder para alcanzar un bien determinado, sea éste el que sea. La psicología ha puesto perfectamente en claro la vinculación interna existente entre abstracción y acción. Abstraer es, en resumen, proceder a un desescombros previo, pudiendo presentar ese desescombros un carácter propiamente racional. Esto quiere decir que el espíritu ha de conservar una conciencia precisa, nítida, de las omisiones metódicas que se requieren para que el resultado pretendido se pueda obtener. Pero puede suceder que el espíritu, cediendo a una especie de fascinación, pierda la conciencia de esas condiciones previas y se engañe acerca de la naturaleza de lo que, en sí, no es más que un procedimiento, casi podría decirse que un expediente. El espíritu de abstracción no se puede separar de este error; de buena gana diría que consiste en este error mismo. ¿Nos equivocáramos si dijéramos que el espíritu de abstracción puede ser considerado en ciertos aspectos como una transposición del imperialismo al mundo mental? Quizá el barón Siellière, a quien se lee poco, lo haya visto con suficiente nitidez. En el momento en que concedemos arbitrariamente la preeminencia a una categoría aislada de todas las demás, estamos siendo víctimas del espíritu de abstracción. Pero lo importante es ver bien que, a pesar de las apariencias, esta operación no es de orden esencialmente intelectual. Quizá sería conveniente apelar a un psicoanálisis generalizado que sacara a la luz el carácter invariablemente pasional de la operación en *cuestión*. Esto es verdad en grado sumo

para quienes pretenden, por ejemplo, interpretar la realidad humana en conjunto a partir de los hechos económicos. Basta con haber oído hablar de arte a un marxista para que, en lo que atañe a este punto, se desmone hasta la menor ilusión. No se puede justificar de ninguna manera el acto por el que se pretende subordinar los rasgos de la creación artística de una época dada a las condiciones económicas dominantes en esa misma época. No cabe la menor duda de que, en este dominio, es pertinente hacer referencia a los análisis exhaustivos de Nietzsche y, sobre todo, de Scheler, que sacan a la luz el importante papel que el resentimiento desempeña en tales reducciones. Lo que aquí habría que hacer es atacar directamente esas fórmulas generales del tipo “esto no es más que aquello... , esto no es otra cosa sino aquello”; toda reducción despectiva está hecha de resentimiento, es decir, de pasión y, en el fondo, corresponde a una especie de atentado dirigido contra cierta integridad de lo real, a la que sólo puede hacer justicia un pensamiento resueltamente concreto. Pero lo importante sería ver que esta reducción despectiva tiene como contrapartida cierta exaltación siempre ficticia del elemento residual que se intenta conservar solo, después de haberle sacrificado lo que queda definido como meras apariencias o meras superestructuras. Es éste un fenómeno general que es posible detectar tanto en las polémicas surrealistas como en las diatribas marxistas. Por supuesto, una filosofía de corte tradicionalista y reaccionario puede dar pie, hasta cierto punto, a observaciones análogas, por cuanto ella misma se rige por un espíritu de exclusión. Sin embargo, hay una diferencia importante, pues esta filosofía comporta, a pesar de todo, una actitud reverencial para con el pasado y para con cierto depósito humano-divino, opuesta de raíz a lo que he llamado espíritu de abstracción; lo que sí cabe decir es que ese modo de pensar, al igual que los demás, corre siempre el riesgo de endurecerse, de desecarse, de esterilizarse, precisamente bajo el imperio del espíritu de abstracción que inevitablemente corrompe todo cuanto toca, ese espíritu de abstracción que, de alguna manera, se ha hecho carne entre nosotros en la persona del Sr. Julien Benda.

Ahora bien, a partir del momento en que nos hemos apercebido de estos intrínquilos pasionales del espíritu de abstracción, se torna posible comprender que han de ser colocados entre los factores de guerra más temibles de todos; y, al respecto, se imponen unas cuantas observacio-

nes anejas. La más importante me parece ésta: a partir del momento en que se (“se”: puede tratarse del Estado o un partido o una facción o una secta religiosa, etc.) pretende obtener de mí que me implique en una acción de guerra contra otros seres que debo, en consecuencia, estar dispuesto a aniquilar, es absolutamente necesario que pierda conciencia de la realidad individual del ser que puedo verme conducido a suprimir. Para transformarlo en cabeza de turco, es indispensable convertirlo en una abstracción, ya sea *el* comunista o *el* antifascista o *el* fascista, etc. En modo alguno pretendo, por otra parte, sugerir que se trate en este caso de un procedimiento que el espíritu aplique deliberadamente. La verdad es mucho más honda. Se trata, me parece, de una disposición en la que el elemento de resentimiento está unido a una tendencia a la disociación nocional —disposición esencialmente contraria a lo que puede ser, por ejemplo, la admiración cogida en el momento en que surge y con toda su ingenuidad, y ello en la medida en que esta consiste en una especie de tensión entre el todo de la persona que contempla y el todo de la persona contemplada. Aquí, llamaré de pasada la atención —y esta observación me parece de suma importancia— sobre el hecho de que el retroceso de la contemplación va ligado, de una parte, al desarrollo del espíritu de abstracción, pero, de la otra —cosa esta mucho más grave aun—, va parejo con la intensificación del espíritu de guerra en el mundo. El problema de la contemplación y el problema de la paz no son únicamente solidarios; en realidad, se trata de la misma y única cuestión; pero, precisamente, digámoslo una vez más, es imposible que no haya oposición entre la contemplación y una disposición a conformarse con la abstracción por sí misma.

Pienso que habría que avanzar mucho más y observar que nuestro mundo actual —y quizá sea este uno de los aspectos en los que con mayor claridad aparece como un mundo condenado— es un mundo en el que las abstracciones toman cuerpo sin dejar de ser abstracciones; dicho en otro lenguaje, podría decirse que se materializan sin encarnarse. (A título de ejemplo o de aclaración, yo diría que la extraordinaria indigencia de la arquitectura en el mundo contemporáneo verosímilmente va unida a ese hecho general). Desde esta perspectiva es desde la que habría que considerar la nefasta utilización que se ha hecho de la idea de masa en el mundo contemporáneo. Las masas: este es, a mi entender,



el ejemplo más típico, el más significativo, de lo que es una abstracción que se hace real sin dejar de ser abstracción; entiéndase: pragmáticamente se hace fuerza, se hace potencia. Abstracciones realizadas, como esta, se hallan en alguna medida predisuestas a la guerra, es decir, a la destrucción recíproca, sin más. Y ahora es cuando habría que hacer intervenir los desarrollos más diversos: se haría ver, por ejemplo, que la gran prensa con todos sus efectos nefastos se da la mano precisamente con ese tipo de abstracción. Volviendo a uno de los temas esenciales de mis últimas investigaciones, diría que esa prensa está en lo esencial orientada contra la reflexión, contra toda reflexión posible, pero también —y a la inversa— diría que toda reflexión digna de tal nombre, esto es, que toma conciencia de la exigencia que constituye su resorte más íntimo, debe, por el contrario, ejercerse por lo concreto o en favor de lo concreto. Estas expresiones (por lo concreto, en favor de lo concreto) tienen que sorprender a una conciencia irreflexiva; en efecto, está uno inclinado a suponer que lo concreto es lo dado de antemano, aquello de lo que hay que partir. Pero nada es más falso; y, en este punto, Bergson coincide con Hegel. Lo concreto es lo que perpetuamente hay que conquistar. Lo dado al principio es una suerte de confusión innombrable e innominada en donde unas cuantas abstracciones no elaboradas forman algo así como otros tantos grumos. Lo concreto puede ser recuperado y reconquistado yendo más allá de la abstracción científicamente tratada. Para la paz, la cuestión se plantea en términos análogos. No existe ilusión más peligrosa que la consistente en creer que la paz es un estado previo; lo dado al principio ni siquiera es la guerra, sino algo que contiene en germen a la guerra. Observemos por lo demás que la investigación debería aquí interiorizarse, y es gracias a esta interiorización como podría aclararse lo que decía más arriba acerca de las relaciones entre contemplación y paz. Habría que preguntarse en qué condiciones cada uno de nosotros puede llegar a estar en paz consigo mismo; bien sabemos que este estado de paz interior no es y tampoco puede ser un estado previo, sino únicamente un término, el más difícil advenimiento, el supremo advenimiento. Pero también sabemos que, contrariamente a lo que han podido suponer algunos pensadores ofuscados, no puedo estar de verdad en paz conmigo mismo si no estoy en paz con mis hermanos. Digo “mis hermanos” y, a fin de cuentas, es en una investigación sobre

la esencia de la fraternidad en lo que habría de desembocar esta búsqueda de la que acabo de trazar los esbozos más esquemáticos.

Ahora bien, precisamente en la abstracción no hay y no puede haber fraternidad. A este respecto, pienso que nada habrá sido más engañoso y más mendaz que las fórmulas con las que se contentaron los hombres de la Revolución francesa. Creyeron ingenuamente, puesto que en suma se inspiraron en una filosofía absolutamente rudimentaria, que la libertad, la igualdad y la fraternidad podían ser puestas en un mismo plano. Pero pienso, en lo que a mí respecta, que nada es menos exacto que esto. Sepamos reconocer que la igualdad recae sobre lo abstracto; no son los hombres quienes son iguales, pues los hombres no son triángulos o cuadriláteros. Lo que es igual, lo que ha de ser establecido como igual, no son en absoluto seres, sino derechos y deberes que esos seres están obligados a reconocerse unos a otros, sin lo cual lo que reina es el caos, la tiranía con todas sus horribles consecuencias — la primacía de lo más vil sobre lo más noble.

Pero nos volvemos reos de un error trágico cuando, de lo concerniente a los derechos, pretendemos pasar a lo que atañe a los seres mismos, y resultaría demasiado fácil mostrar mediante qué dialéctica el igualitarismo propiamente dicho desemboca en las monstruosas aberraciones cuyos testigos somos hoy nosotros. Esa dialéctica va precisamente unida al hecho de que la igualdad, al ser una categoría de lo abstracto, no puede transferirse al dominio de los seres sin convertirse en mentira y, en consecuencia, sin dar lugar a desigualdades que sobrepasan todo lo que hemos visto en los regímenes no democráticos. Aquí, una vez más, lo que sobreviene es la guerra, pero bajo formas tales que ni siquiera ya se la reconoce, porque de hecho consiste en el aplastamiento sistemático de millones de seres reducidos a una impotencia total.

Deberíamos no dejar de recordar que un mundo en el que millones, decenas de millones de seres son reducidos a la esclavitud no puede ser considerado un mundo en paz; pero, por otra parte, a pesar de todo lo que se haya podido decir, un estado de iniquidad de este tipo es radicalmente diferente de todo lo que nunca haya podido existir en épocas en las que los principios fundamentales del derecho no habían sido proclamados ni siquiera concebidos. Para un espíritu reflexivo, el motivo más

espantoso de escándalo es precisamente la intolerable contradicción entre esos principios que nadie tiene del todo el coraje de cuestionar formalmente y la sistemática violación de los más elementales derechos. El asunto más grave es saber cómo es posible esta contradicción en la existencia misma (y no ya como mero dato mental). Ahora bien, yo he intentado mostrar que es precisamente la intervención del espíritu de abstracción, considerado como una especie de enfermedad de la inteligencia, la que hace posible esa contradicción. Incluso la expresión “enfermedad de la inteligencia” no resulta exacta del todo. El espíritu de abstracción es de origen pasional. Habría pues que avanzar más adentro a fin de ver cuáles son las fuentes de lo que superficialmente parece una simple enfermedad de la inteligencia. Eso constituiría otra investigación que nosotros, por el momento, no vamos a abordar.



## IV

### La crisis de los valores en el mundo actual

¿Qué hay que entender justamente por crisis de valores?

El terrible malestar espiritual del que es presa la humanidad —me estoy refiriendo sobre todo a Europa y a Asia, pero quizá también a América, en la medida en que sigue vinculada a Europa— se debe a que, para ella, se está operando una especie de *transvaloración* masiva o lo que, por otro lado, podría denominarse más sencillamente un cambio completo de horizonte espiritual. De manera que algunos se imaginarán que es conveniente explicar, mediante el acceso a una conciencia planetaria o cósmica, las convulsiones cuyos testigos espantados nos ha tocado ser; los horrores a los que asistimos vendrían a ser el tributo que a la humanidad se le requiere por alcanzar un plano nuevo y superior.

Tengo empeño en decir aquí de la manera más clara y rotunda posible que este modo de ver las cosas me parece enturbiado con las peores ilusiones; y que implica sin duda el total desconocimiento de lo que son efectivamente los valores o, más bien, de lo que es la realidad, de la que eso que llamamos valor quizá no sea, después de todo, sino una suerte de refracción irisada. Los hombres en los que estoy pensando, algunos de los cuales se siguen considerando cristianos, mientras sin percatarse arrojan por la borda una parte muy importante de la herencia y del mensaje cristianos, se dejan obnubilar, según todas las apariencias, por el espejismo del espacio y del tiempo, en particular ven en los progresos de la astronomía, por una parte, y en los desarrollos de lo que, quizá imprudentemente, se denomina ciencia prehistórica, por otra, las señales de una verdadera promoción espiritual. Pero, ¿no supone esto un postulado que no sienten la necesidad de explicitar y al que la experiencia parece oponerle un mentís formal? Este postulado, que, en razón de su carácter formal, no es muy fácil de traducir en fórmulas precisas es éste: que el desarrollo insigne de esos conocimientos o de lo que, en otro lugar, he

llamado el *homo spectans*<sup>34</sup> no puede realizarse si no es sobre cimientos espirituales cada vez más amplios, cada vez más profundos. Esto es verosímilmente inexacto. No existe una razón válida para que un científico, no importa de qué especialidad, no sea, en lo que a lo esencial se refiere, un ser de una indigencia, incluso diría de una indignidad casi absoluta, quizás entregado a la ambición y a la codicia o, lo que todavía es más grave, desprovisto de todo amor, de toda caridad. Reconozco de buena gana que esto difícilmente puede ser verdad de un muy gran espíritu. Pero, ¿un gran científico es necesariamente un gran espíritu? Con toda seguridad, no, igual que un gran espíritu puede no tener una individualidad acusada; no es seguro que Leibniz o Hegel hayan tenido individualidades acusadas. Al menos, no hay en ello ninguna unión sintética *a priori*.

Añadiré que, aun admitiendo que en el gran científico —en la medida en que es un investigador o un creador— esa unión esté realizada de hecho muy a menudo, ello valdría exclusivamente para el propio científico, pero en absoluto para los innumerables individuos que, bajo formas por lo demás vulgares y envilecidas, se benefician del trabajo efectuado por ese científico. El error más grave o la peor deficiencia del cientismo probablemente haya consistido en no preguntarse nunca en qué se convierte o en qué degenera, no digamos la ciencia, sino una verdad científica cuando es inculcada a seres que no participan de ninguna manera en la ascesis o en las conquistas científicas. Con sumo cuidado se ha evitado resaltar la degradación que padece la verdad cuando se transmite de ese modo, y sobre todo las espantosas pretensiones que engendra allí donde precisamente está menos viva, donde está totalmente privada de raíz o no es de ninguna de las maneras la contrapartida de un sacrificio auténticamente heroico.

A poco que reflexionemos sobre ello, todo hace pensar que la idea de una conciencia planetaria y de valores ligados a esa conciencia es pura ilusión; sería capital preguntarse exactamente por qué. En mis últimos escritos, he intentado mostrar que, a la base de esa nueva ética, hallaríamos el espejismo de una falsa unidad. En general, da la impresión de que la noción de unidad haya sido demasiado poco elaborada y de que nos hayamos precavido escasamente contra una forma de pensarla ma-

34. Cf. *Du refus à l'invocation*, p. 32.

terializante en suma. Podría ilustrarse esto de muchos modos; pero para darse cuenta basta con considerar la situación concreta que tenemos ante los ojos, así como los procedimientos de espiciosa unificación que se han llevado a cabo en el mundo actual.

Henos, por ejemplo, en un estado sometido a un régimen más o menos socialista, ante gentes que se alimentan de la misma manera, se visten de manera similar, leen el mismo diario, escuchan en la TSF los mismos programas. Es muy posible que, a la larga, esas personas acaben pareciéndose —si bien, al menos durante un periodo de transición, debido a su temperamento, a su experiencia anterior, a su herencia, reaccionen sin duda de diferentes maneras a esas condiciones de vida estandarizadas. Pues bien, aun admitiendo que efectivamente tiendan a parecerse hasta el punto de llegar a ser digamos que intercambiables, ¿tenemos derecho a hablar aquí de unidad? En realidad, estamos ante un equívoco que es indispensable desenmascarar: *identidad no quiere decir unidad*; o, más bien, suponiendo que en efecto se estuviera produciendo una unificación, se trataría de una unificación por reducción, por pérdida de las diferencias que, al principio, conferirían a esos seres su singularidad, su valor. Lejos de que la unidad hacia la que se tiende pueda ser considerada ella misma como un valor positivo, la unificación tiende aquí a efectuarse *a expensas del valor*. Esta unidad o más exactamente esta identidad es lo *contrario de un valor*.

Pero la verdad es que, casi siempre hasta hoy, nos hemos despreocupado de plantearnos la cuestión capital que justamente es la de saber *en qué condiciones y en qué perspectiva puede la unidad ser pensada como valor*. Ahora bien, aquí es precisamente donde cualquier referencia, explícita o no, a un proceso matemático o físico no puede menos de conducirnos a los peores errores. Estoy pensando, por supuesto, en el hecho de que unos elementos se añadan a otros o se combinen con otros para formar un todo más vasto. Si nos quedamos en el plano de la suma o incluso de la síntesis concebida objetivamente, no sobrepasamos el ámbito de lo que ha de ser considerado indiferente en sí mismo, como algo ajeno al valor. Es claro que la situación se transforma y se complica notablemente tan pronto como interviene la conciencia.

Pero tengamos aquí mucho cuidado: pongámonos en guardia contra una imaginación grosera que establece, por ejemplo, unos elementos A

y B dotados, cada uno de ellos, de conciencia (siendo C la conciencia del elemento A, y C' la conciencia del elemento B) y un todo constituido por esos elementos A y B y dotado él mismo de una conciencia C''; pues en ningún caso las cosas se pueden representar de esa manera; ese C'' que sería por su parte una síntesis de C y de C' es una pura ficción contra la que los sociólogos franceses en particular no siempre han estado suficientemente precavidos. En realidad, carece por completo de sentido creer que pueda tener lugar efectivamente una totalización así de conciencia. La verdad es que el hecho de que A y B se agrupen o asocien sus fuerzas se traduce necesariamente por algún crecimiento de potencia. En esas condiciones, C conciencia de A podrá muy bien experimentar cierta satisfacción debido a este crecimiento de potencia, y lo mismo le sucederá a C' conciencia de B. Podrá suceder que la conciencia de ese crecimiento adopte un carácter obsesivo, y que A y B de alguna manera compartan esta obsesión. Pero esta coincidencia casi con toda seguridad tendrá como contrapartida una pérdida (digamos, por ejemplo, un estrechamiento del campo visual), tanto de A como de B, es decir, una alteración de uno y otro —debiéndose entender este término de “alteración” en un sentido peyorativo y verdaderamente patológico—. Añadamos que B corre seriamente el riesgo de aparecerle a A —y, por supuesto, recíprocamente— como un simple medio de acceso a ese sentimiento de potencia acrecentada. Esto equivale a decir que ni uno ni otro considerará a su asociado como a un ser investido de una dignidad y de una realidad autónomas. Ahora bien, ¿no tenemos acaso razones para pensar que una unidad auténtica, una unidad que sería un valor, no podría realizarse a no ser a condición de que esa dignidad y esa realidad fuesen efectivamente reconocidas como lo son donde se constituye una intimidad: en el afecto verdadero, en la amistad, en el amor?

Con todo, esto tan sólo nos lleva hasta los aledaños de nuestro tema, bajo una suerte de peristilo que es importante que ahora atravesemos. Lo cual sólo es posible si abordamos directamente la idea misma de valor: pero, a propósito, ¿es una idea? En adelante, partiré de la hipótesis de que, si no se ha perdido, algo ha quedado al menos comprometido irremediablemente a partir del momento en que la noción de valor ha aparecido en filosofía: no me refiero a la Economía Política, que no podía evitar acarrear una investigación técnica sobre la naturaleza del va-



lor. Pero, ¿no habrá consistido el error en trasladar, por una extrapolación ilícita, hasta el dominio de las esencias o del ser una noción en realidad relativa al ciclo empírico de la producción, de la distribución, del consumo, así como en asimilar —ya cínica ya hipócritamente— al hombre que se consagra, por ejemplo, a la búsqueda de la verdad o a la práctica del bien con aquel que se sitúa en alguna parte de ese circuito? No hay duda de que si nos ceñimos a los datos empíricos, esta asimilación puede parecer no sólo justificada, sino casi inevitable. Claro es que puede decirse que Ver Meer o Mozart han lanzado al mercado algo que se ha convertido en riqueza o fuente de beneficios para los marchantes de cuadros, para los organizadores de exposiciones, para los editores, para los intérpretes, para los empresarios, etc. Pero se ha perdido todo si no conservamos una conciencia aguda de la trascendencia absoluta de la *Vue de Delft*, de la *Mujer con turbante*, de la *Sinfonía en sol menor* o de tal cuarteto con respecto a su posible explotación. Sin embargo, desde el momento en que nos servimos del término “valor”, es muy de temer que el camino quede expedito a confusiones así. Me inclinaría a formular la aserción, paradójica sin duda, de que la instauración de la idea de valor en filosofía, idea que podemos considerar poco menos que ajena a los grandes metafísicos del pasado, es como el signo de una suerte de devaluación fundamental de la realidad misma. Como sucede con frecuencia, la idea y la palabra aparecerían aquí como las marcas de cierta decadencia interna que se produciría en la misma realidad que esa palabra pretende designar<sup>35</sup>.

Esto aparece con una claridad meridiana cuando lo que es tratado como valor es la verdad, como hace Nietzsche. Pero citaré otro ejemplo de este hecho general: el desarrollo del personalismo —esta misma palabra se ha vuelto insoportable— parece no haber sido posible más que en un mundo cada vez más deshumanizado, en el que la realidad de lo que entendemos por persona es diariamente pisoteada.

Cabe pensar que nos hallamos en presencia de una especie de acción compensadora, por lo demás casi enteramente ilusoria, que pretende reconstruir idealmente, esto es, en el fondo en lo imaginario, lo que tien-

35. Nunca se habla tanto de libertad como cuando la gente padece esclavitud; se crea un museo del pueblo cuando ya no hay pueblo, etc.

de, por el contrario, a destruirse en la realidad. Sólo se invoca constantemente a la persona cuando ya está en vías de desaparecer. En el orden político, no es menos chocante: me basta para ilustrarlo con el uso que hoy se hace del término “democracia” por parte de hombres que se constituyen en los adalides de un régimen que comporta la supresión de todas las libertades que confieren a esta palabra su único contenido válido. No cabe duda de que estamos en nuestro derecho de hablar aquí de impostura. Pero es preciso tener el coraje de reconocer que, salvo algunos perversos, esta impostura no da la impresión de ser sentida como impostura por quienes se hacen culpable de ella; se trata más bien de una ilusión, pero de una ilusión hasta tal punto arraigada que, al menos por el momento, parece quimérico esperar hacer que tome conciencia de la misma quien se nutre de ella.

A partir de este conjunto de observaciones, el problema que nos planteamos cambia de aspecto: no se trata ya de cambiar un sistema de valores por otro sistema de valores, como si sustituyéramos una moneda por otra moneda o un sistema de medidas por un sistema de medidas diferente, por poner por caso. Semejantes comparaciones fallan en la base; y ahora se trata de insistir en esta radical heterogeneidad. Quien habla de medida habla al mismo tiempo de cosa medida; hay en ello una correlación y una oposición realmente constitutivas. Es muy claro que un sistema de medidas es esencialmente relativo, puesto que es el objeto de una elección inicial. Pero, contrariamente a lo que se ha imaginado, por ejemplo, Sartre —y aquí está, sin duda, uno de los errores más graves de su filosofía, uno de los más preñados de consecuencias— lo que nosotros llamamos valor es esencialmente algo que *no se deja elegir*. Digamos de modo más exacto que una filosofía de los valores yerra al emplear un término que evoca irresistiblemente ideas de medida y, con ello, de elección, para designar algo por completo diferente. Ahora tenemos que concentrar nuestra atención sobre la esencia de ese “algo”. Y, ante todo, no cedamos a la tentación de objetivar, de *cosificar*, lo que está en cuestión: hay una perspectiva central en la que debe ser considerado lo que impropriamente designamos con el término de “valor”, pero primeramente hay que mostrar esta perspectiva.

*La Vue de Delft* de Ver Meer o el *Decimotercer cuarteto* de Beethoven no pueden ser pensados más que como respuestas a cierta llamada

que, por otra parte, la mayoría del tiempo no se vuelve consciente de sí misma más que a medida que la respuesta se torna más nítida, y que, a la vez, tiende, por lo demás, a quedar recubierta por esta respuesta. En este sentido, estaría bastante dispuesto a decir que esa llamada existe únicamente para la reflexión metafísica. Ante todo, quiere decirse que no consciente que se la compare con una llamada empírica e identificable. Literalmente, carece enteramente de sentido preguntarse *quién* ha lanzado esa llamada; aquí estamos más allá del orden de los *quienes*, más allá —digo—, no más acá, y convendría distinguir cuidadosamente este orden suprapersonal de uno infrapersonal que es una mera abstracción. Lo infrapersonal de las consignas administrativas, por ejemplo: se prohíbe, se ruega, etc. Por otro lado, existe una tentación permanente y funesta, a la que los sociólogos son incapaces de resistir por lo general: la de identificar o confundir lo *infra* y lo *supra* personal.

Observemos no obstante que, con todo, nos resulta muy difícil pensar directamente lo suprapersonal; al intentar concebirlo, lo convertimos en un impersonal abstracto. Como siempre sucede en casos semejantes, conviene acudir a una reflexión de segundo grado, es decir, a una reflexión que toma conciencia de esa degradación, de la que se libera por el hecho mismo de traerla a la conciencia. De esta manera, queda despejada la vía para una ascesis, gracias a la cual nos es lícito retornar en cierta forma hacia el principio de lo que denominamos “valor” y que no puede consistir más que en el *ser*. Sin embargo, es evidente que un temible peligro nos amenaza: el de sustituir la rica y palpitante experiencia de lo que, en nuestro defectuoso lenguaje filosófico, llamamos, por ejemplo, valores morales o valores estéticos por una simple palabra, una palabra tapaagujeros. Pero el mero hecho de señalar este peligro es ya, de alguna manera, un medio para conjurarlo; puesto que ya no nos será posible extraviarnos en discursos abstractos sobre los caracteres intrínsecos del Ser — como si el Ser fuera verdaderamente una *cosa* susceptible de oponer a otras *cosas* que no son él, sino tan sólo sus apariencias o sus manifestaciones, por ejemplo. En este sentido, el propio término de ontología es poco satisfactorio y amenaza con provocar los más enojosos errores. El Ser como tal no es, en el fondo, nada sobre lo que se pueda discurrir. Casi lo único sobre lo que se puede discurrir es sobre lo que no es él, y, de este modo, indirectamente, humildemente

también, detectar o jalonar las pistas que conducen hacia él, a condición de que sepamos *remontarlas*, dado que es igual de verdadero decir que esas mismas pistas *alejan* o *desvían* de él.

Resumiré todo esto diciendo que la filosofía de los valores es susceptible de trascenderse ella misma y de apuntar hacia lo que la sobrepasa infinitamente con tal de que tome conciencia de sí y de la confusión que le ha dado nacimiento, al tiempo que de la exigencia secreta que la anima.

Pero hay que añadir enseguida —y entramos por fin en lo vivo de nuestro tema— que el pensamiento común tiende hoy a orientarse precisamente en un sentido inverso, así como que, muy a menudo, se deja fascinar por categorías que se sitúan en el límite *inferior* del proceso de degradación al que acabo de referirme. Es ahí en particular donde encajan las nociones de función y de rendimiento. Por otra parte, conviene introducir aquí una distinción previa: no tendría en efecto ningún sentido querer marcar a la idea de función, o aun a la idea de rendimiento considerada en sí misma, con un índice peyorativo. Lo que hay que preguntarse es dónde exactamente se sitúa la desviación, digamos incluso la perversión. Una expresión corriente en América puede guiarnos en la buena dirección. En los Estados Unidos se dice corrientemente que un hombre vale tantos dólares. Maurice Sachs cuenta en el *Sabbat* que, cuando dio una conferencia en San Diego, en la frontera mejicana, la presidenta se expresó aproximadamente de la manera siguiente: “Señoras, me ufano de haberles hecho conocer a los mayores conferenciantes de nuestra época cuando aún no costaban demasiado caro. Así, hemos tenido al Sr. Sinclair Lewis, que hoy vale ocho mil dólares, ¡cuando no costaba más que cien! Igual el Sr. Dreiser... Hoy tengo el honor de presentarles al Sr. Sachs, que no vale más que cien dólares, pero que, así lo esperamos por él, pronto valdrá mil; digo por él, porque entonces nosotras no seremos lo bastante ricas como para ofrecérselo. — Yo ya no estaba en público, sino en la tabla de despiece”. Insistamos, pues, en que el término inglés *worth* posee verdaderamente el sentido de valor y se emparenta directamente con la palabra *Wert*, que en alemán es incluso el término técnico. Supongamos que el conferenciante se fuera quedando poco a poco sin voz, otro tanto disminuiría su valor y, en el caso extremo, acabaría perdiendo todo valor. Pero el valor así entendido bordea el rendimiento y la función.

Observemos además que, al menos en América, un hombre podrá ser aún *worth a hundred thousand dollars*, incluso si no es capaz de nada, con tal de que siga teniendo la posibilidad de firmar un cheque de cien mil dólares. Precisemos: no se trata naturalmente de la posibilidad física de trazar cierto signo sobre un papel, sino de la acogida que se le brindará en el banco a quien se presente provisto de ese papel si lleva la firma en cuestión. Sería conveniente reflexionar ampliamente sobre el tipo de relación, obviamente degradada, que recubre la palabra *worth*, la palabra “valor”, en un caso extremo como éste. El término técnico de *activo* resulta aquí muy sugerente, puesto que parece designar aún cierta relación íntima o dinámica entre el hombre y esa suma de la que tiene el poder de disponer (si se produce un secuestro, no se puede ya —me da esa impresión— hablar con rigor de activo).

Pero, contrariamente a las apariencias, no existe diferencia fundamental entre la actitud que acabo de evocar y la consistente en identificar el valor de un ser con lo que es capaz de rendir. Recordaré al respecto el siguiente hecho difícilmente creíble: en ejecución de no sé qué circular, los contribuyentes encargados de establecer su declaración del impuesto de solidaridad han sido invitados entre nosotros, al menos en algunas regiones, a evaluar su propio capital intelectual, es decir, por ejemplo, un escritor o un artista, basándose en sus ganancias de los últimos años, debería poder precisar la suma que estimaba poder ganar durante los años posteriores. Destaquemos que esto puede tener sentido para quien practica lo que se llama literatura alimentaria, y que sabe por ejemplo que puede, buen año con mal año, y salvo indisposición grave, aovar tres novelas policiacas o pornográficas por año; pero, basta que intervenga la conciencia artística, la exigencia creadora en cualquiera de sus formas, para que esto pierda todo sentido; y lo que es siniestro en el mundo que se constituye ante nuestra mirada es esa pretensión de pensar lo superior a partir de lo inferior, de reducir lo superior a lo inferior. Aquí triunfan, igual que en otras partes, las técnicas del envilecimiento.

Preguntémonos ahora directamente lo que implica reducir el valor del individuo al rendimiento que es susceptible de prestar. Supone que el individuo no tiene dignidad propia, como sucedería si fuera referido, por ejemplo, a un Dios creador del que sería imagen. Sólo se le ve ya

como un conjunto de posibilidades entre las que habrá que escoger; no nos inquietemos por la dificultad metafísica, sin embargo muy real, de saber quién operará esa selección; dado que no basta con poner sobre la mesa la palabra libertad para aclarar algo. Esta libertad, ¿es ella misma una posibilidad entre otras? Negarlo, es decir, reconocerle a esta libertad una suerte de realidad específica, una prioridad sobre la actualización de las posibilidades, es reintegrar, de forma por lo demás insegura y tímida, un principio metafísico del que, en el fondo, creíamos prescindir. Por otra parte, apenas parece posible incluir esta libertad entre las posibilidades; con otros términos, decir que puedo ser libre o no; al menos, esta manera de expresarse implicaría un cambio completo en las perspectivas. Al final, será casi invencible la tentación de hacer tabla rasa de la libertad y de colocar *en las cosas*, en las circunstancias mismas, las condiciones que asegurarán el paso al acto de tal posibilidad más bien que de tal otra.

Todo esto parece abstracto, pero es en realidad muy simple. Se aceptará que si tal individuo puede en un principio convertirse en, por ejemplo, un gran artista o un criminal, será absurdo imaginar en él una libertad que decidirá en una o en otra dirección, sino que se afirmará que sólo han de tenerse en cuenta las condiciones de existencia que intervinieron de manera que hicieron de él un Debussy o un Landrú. Desde este punto de vista, a todas luces parece que la noción de posibilidad debería sufrir finalmente la misma suerte que la de libertad, y que al cabo se deba desembocar en un fatalismo radical. Ahora bien, esto —destaquémoslo bien— sólo será posible a condición de rechazar totalmente el testimonio de la conciencia, para la cual existen las opciones, es decir, las posibilidades. Precisamente, en esa perspectiva, el testimonio de la conciencia será cada vez más desdenado; y, de paso, subrayaré que será frecuente que se pida ayuda al psicoanálisis para que apoye la acusación dirigida contra ella. A menos que, con el autor del *Ser y la Nada*, uno se empeñe en demostrar que la conciencia siempre es de mala fe, incluso —y puede que sobre todo— cuando despliega lo que a ella misma le parece que es una voluntad de sinceridad.

Pero, ¿en qué *crédito* apuntar lo que, de esta manera, le ha sido retirado a la conciencia y, a fin de cuentas, a la libertad? Pues la tentativa sartreana me parece condenada al fracaso en este punto; no se ve que pue-

da resistir el asalto del materialismo contemporáneo y, ante todo, del marxismo. A qué crédito, he preguntado: me sirvo adrede de esta imagen bancaria. Visto el punto al que hemos llegado, ese es el tipo de comparación más conveniente. Igual que un auditor de cuentas, al estudiar una contabilidad y observar que cierta suma ha sido retirada de la columna del activo, preguntará adónde ha ido a parar dicha suma, dado que no puede haber una pura y simple desaparición, igual nosotros aquí: y vamos a tener que constatar que la respuesta es de una indigencia increíble. Un humanismo de origen —si no esencia— nietzscheano se proponía transferir al hombre algunos de los atributos que no hace mucho pertenecieron a un Dios declarado hoy difunto: pero, esta vez, ¿se sigue tratando únicamente del hombre? Aquí es donde surge, con su aspecto más trágico, el problema en torno al cual gravitan todas estas reflexiones. Si tenemos la valentía de penetrar más allá de las apariencias, es decir, ante todo —es necesario decirlo—, más allá de cierta verborrea aduladora, ¿no vemos que hemos de reconocer que es el propio hombre, la idea misma de hombre, lo que se está descomponiendo ante nuestros ojos? Para comprenderlo no tenemos más que cerrar este largo paréntesis y prolongar lo que hemos dicho acerca de la función y del rendimiento. Todo indica que, en lo que se denomina de forma tan pretenciosa civilización presente, es —según acabo de señalarlo a propósito de un caso particular— el hombre cuyo rendimiento es objetivamente discernible el que se ha adoptado como arquetipo; es decir, destaquémoslo bien, el hombre que, por su tipo de actividad, resulta ser más directamente asimilable a una máquina. Podemos decir que cada vez es más corriente pensar en el hombre a partir de la máquina y, de alguna forma, según su modelo; y conviene recordar que esto es verdad, incluso —y puede que esencialmente— del marxismo, a pesar de que éste, en su origen, repose sin duda en una protesta indignada contra la condición humana propia de un mundo industrializado. Pero, al parecer, se ha revelado incapaz de resistir a la fascinación que sobre él ha ejercido el espectáculo de ese mismo mundo. Es pues enteramente normal que, en condiciones así, el ser auténticamente creador que vive en el plano de la cualidad vaya siendo cada vez más desfavorecido, incluso desacreditado.

Pero el mal es aun mayor y más profundo. Después de todo, el productor, ya sea minero o metalúrgico, aporta una contribución positiva e

indispensable al mundo humano. No sucede lo mismo —al menos, en el caso extremo— con el empleado, con el burócrata, y ello debido a las condiciones insanas y, en alguna medida, cancerosas de proliferación de la burocracia. Cada vez más, el burócrata tiende a aparecer como un parásito o como una carcoma que se desarrolla en una sociedad en descomposición. Sin embargo, hoy todo parece tender hacia un estado de cosas en el que cada cual será no sólo triturado por esta burocracia, sino que —y esto quizá sea aún más grave— se verá implicado en ella, invitado bajo amenaza a participar en la misma. Basta con pensar en el número de impresos que cada uno está obligado a cumplimentar para la hacienda pública, los seguros, las ayudas compensatorias, etc., para reconocer que estamos literalmente *reclutados* como burócratas auxiliares. Se trata de un hecho extrañamente significativo. Pensándolo bien, quizá esta sea la única forma en que se realice lo que algunos espíritus quiméricos contemplan como un progreso hacia la unidad. Por lo demás, hemos podido ver bajo la ocupación alemana hasta qué extremos se puede llevar esto, quedando todo individuo cada vez más convertido en algo reductible a una ficha que será recogida por el órgano central y cuyos componentes determinarán la suerte que ulteriormente le será deparada al individuo. Registro sanitario, registro judicial, registro fiscal, completado quizá mañana por indicaciones grafológicas, hasta antropométricas: todo ello, en una sociedad que se considera organizada, bastará para decidir sobre el destino final del individuo, sin que se vuelva a tener en cuenta nunca más los lazos familiares, los vínculos profundos, los gustos espontáneos, las vocaciones. Digamos también que cada vez se devaluará más el término “vocación”, así como el de “herencia”, y que se acabará por rehusar concederles a estas palabras otra cosa que un valor supersticioso, un valor de reliquia. Me parece que es muy importante destacar que los procedimientos a los que han recurrido nuestros enemigos de cara a los habitantes de los países ocupados, los conscriptos del trabajo forzado o de los deportados, han de considerarse en esta perspectiva, y en modo alguno, tal como se imagina de manera simplista, como si fueran la expresión por así decir teratológica de una voluntad demoniaca, sino más bien como las expresiones prematuras, pero en el fondo rigurosamente lógicas, de una mentalidad que delante de nuestros ojos se generaliza, y todo esto en unos países, la mayoría de



los cuales parecía que podía juzgarse que habían salido indemnes de esta locura que, por lo demás —Chesterton<sup>36</sup> ya lo había visto—, no es sino una racionalidad fuera de sus goznes. Sólo el sadismo de algunos torturadores le parece a la reflexión un exceso, como una suerte de excedente de horror, en sí inexplicable y que no se inserta exactamente en la lógica del sistema. Es posible que incluso esto no constituya sino una visión superficial; lo cierto es que no conocemos con claridad las condiciones en que se desarrolla el sadismo; después de todo, puede que, en ciertos aspectos, sea una explosión de lo irracional en un mundo de falsa racionalidad. Pero el hecho, por ejemplo, de haber expedido al horno crematorio a unos desdichados cuyo rendimiento había caído por debajo de cierto mínimo resulta ser, si reflexionamos sobre ello, perfectamente comprensible a partir de algunos postulados. Si se piensa en el hombre conforme al modelo de la máquina, es completamente normal y ajustado a los principios de una sana economía, cuando su rendimiento cae por debajo de los gastos de mantenimiento y cuando ya no “vale” la reparación (es decir, el hospital) porque sería demasiado onerosa para el resultado que cabe esperar, es estrictamente lógico suprimirlo, como se envía a la chatarra un aparato o un automóvil en desuso, dispuestos a recuperar algunos elementos que aún puedan ser utilizados (como se ha hecho, si no me equivoco, en el III Reich en guerra con la grasa de los cadáveres). Si todo esto nos parece monstruoso y absurdo, es que rehusamos admitir la asimilación del hombre a la máquina. Subyace un postulado que rechazamos espontáneamente con horror: está muy bien, pero esta reacción sentimental es insuficiente; es importante preguntarse si puede mudarse en pensamiento, pues, de lo contrario, será verdaderamente demasiado fácil hacer como los doctrinarios de la nueva racionalidad, a saber, no ver en esa reacción sentimental más que una reliquia, el postrer sobresalto de una mentalidad ca-duca.

36. Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), periodista y escritor inglés, espíritu libre, tomó partido por los Boers en la guerra de Suráfrica; a partir de 1908 se acerca a la Iglesia católica, en la que ingresará catorce años después, alejándose de sus amigos protestantes liberales. De la obra considerable y variada de este temible dialéctico, citemos: *Historias del padre Brown* (policíaca), *San Francisco de Asís*, *El hombre eterno*, *El hombre que llamamos Cristo*, *Ortodoxia*, *Regreso de Don Quijote...*

La cuestión presenta, por lo demás, una importancia extraordinaria. Durante un coloquio que tuve en la radio con biólogos de tendencia netamente materialista, como los Sres. Jean Rostand y Marcel Prenant, tuve el sentimiento muy nítido de que mis interlocutores no podían o ni tan siquiera querían plantear el problema. La falta de concordancia entre su reacción afectiva y su modo de pensar no parecía inquietarles, creo que incluso eran incapaces de percibirla. A todas luces, habría que hacer intervenir aquí esa mala fe sobre la cual —ya lo he recordado varias veces— Sartre ha tenido el gran mérito de poner el acento, sin que de ella estuviera él mismo del todo exento. En realidad, rehusamos reconocer que, si algunos actos o ciertas prácticas nos siguen pareciendo condenables, es que vivimos de un capital de sentimientos que sobreviven algún tiempo a las ideas, a las creencias positivas que les conferían su justificación. Pero no vayamos a imaginarnos que un estado de cosas como éste vaya a durar mucho tiempo. Todo apunta que esos sentimientos, en gran medida ya en desuso, están condenados a desaparecer. Es lo que, por ejemplo, está empezando a suceder hoy entre los campesinos de algunas de nuestras regiones del centro o del sureste, entre quienes —como ha hecho ver Gustave Thibon con una fuerza arrebatadora— las costumbres están siendo positivamente destruidas. Grabé el testimonio terrible de un joven cura que vive en una de esas regiones y que me decía: “Aparte del dinero y del placer, ya nada cuenta para estos campesinos; son auténticos autómatas al servicio del dinero y del placer”. Le hice observar entonces que no tenemos derecho a hablar de automatismo mientras subsista la brega en las formas agobiantes que constatamos en quien trabaja la tierra. Pero enseguida añadí: “La atracción que ejercen las ciudades y los empleos de funcionario sobre los campesinos quizá se explique —¡es una lástima!— en parte por el carácter casi enteramente automatizado de esos empleos, de esas existencias”.

Podemos preguntarnos además si, ante todo, no se estará produciendo un fenómeno de fatiga. Y llegamos de este modo a una de las ideas que me parecen más importantes de cuantas quería proponer a la atención del lector.

Se dan todas las razones para pensar que el extraordinario empuje con el que la negación ha progresado, y al que hemos asistido, durante

estos últimos años entre seres que literalmente no creen ya en nada, y quiero decir con ello sobre todo que no están vinculados a nada salvo al dinero —y esto en el preciso momento en el que el dinero se vuelve manifiestamente imaginario—, se explica, en la más amplia medida, por las condiciones inhumanas a las que estos hombres se han visto sometidos durante las dos guerras, condiciones éstas que hicieron sentir sus efectos en la familia. Se ha producido, en una escala sin precedentes, una experiencia masiva de la destrucción, de la aparente inanidad de sacrificios sobrehumanos: en esas condiciones, a menos que uno se adhiera a alguna religión positiva, ¿a qué agarrarse, en qué poner la propia esperanza? Da la impresión de que la misma idea de futuro tiende a abolirse: uno no sabe si mañana no será aniquilado. A partir de ese momento, el *carpe diem*<sup>37</sup> se convierte en el imperativo universal; y resulta demasiado fácil imaginarse en qué se convierte el *carpe diem* para una humanidad que no conoce ya ninguno de los refinamientos a los que estaba acostumbrado el epicureísmo antiguo. Esta reducción de la vida a lo inmediatamente vivido, y ello en un mundo en el que triunfa la técnica en las formas del cine, de la radio, etc., no puede menos que desembocar en una chabacanería sin precedentes.

Aquí habría que aportar bastantes especificaciones, a menudo contradictorias, a estas panorámicas generales. Pensemos, por ejemplo, en el campesino: su existencia está normalmente tendida hacia el futuro, hacia una recolección. De ahí, un divorcio cada vez más profundo, un descuartizamiento entre lo que implica su condición secular y los hábitos que está contrayendo. Es lícito preguntarse si los progresos del comunismo en el campo no traducen a manera de fiebre esa contradicción vivida que, en ese nivel, con mucha dificultad puede tomar conciencia de sí. El análisis permitiría reconocer ahí elementos muy dispares: por una parte quizá, en una élite, una aspiración en sí misma conmovedora a estar mejor, a llevar una vida más digna y, en cierto modo, renovada; por otra parte, y sobre todo, la envidia, el resentimiento en todas sus formas. La condición de un obrero o de un empleado en el mundo actual debería dar lugar a análisis análogos. En particular, sería de gran interés indagar en qué formas interviene el futuro en la conciencia del emplea-

37. Horacio, *Odas*, I, 11, v. 8. Máxima epicúrea que podría traducirse así: “Goza del instante”.

do o del pequeño funcionario; resulta demasiado evidente que, salvo en algunos ambiciosos, la idea de la jubilación es la que tiende a ocupar el lugar de la idea de una obra por realizar. Ahora bien, dudo mucho de que quepa exagerar cuánto puede incidir la idea de la jubilación en la forma misma de vivir, en la manera de concebir la relación entre uno y su propia vida. Vivir corre el riesgo de no ser ya sino vegetar mientras se aguarda. De modo que la mentalidad del retirado se adelanta de alguna manera a sí misma. El ciudadano en activo no es más que un retirado virtual. Por otra parte, sería mostrarse hondamente incomprensivo el tratar semejantes reacciones exclusivamente con ironía o el ejercer sobre ellas una locuacidad satírica. Pues, en lo que a mí respecta, pienso que son, sobre todo si las entendemos hasta el fondo, de tal naturaleza que despiertan una profunda conmiseración. Incluso dejando al margen una miseria que no puede ser tolerada, y probablemente cada vez lo será menos —quizá no sea pecar de excesivo optimismo el creer que, a la larga, salvo un nuevo cataclismo, está condenada a desaparecer—, la condición de la mayor parte de los hombres aparece, cuando se reflexiona, extremadamente lamentable a partir del momento en que el horizonte no se extiende más allá de los límites de la existencia terrestre. Y respecto a esto, nunca llegaríamos a ser demasiado severos al juzgar la responsabilidad de quienes en el fondo se han empeñado en ensombrecer sistemáticamente el cielo humano. Esto requeriría largos desarrollos, y sería conveniente en particular insistir en el empobrecimiento o, incluso, la adulteración de la noción de verdad a lo largo de los siglos.

El conjunto de las observaciones que acabo de presentar pretende mostrar que el mundo de los hombres de hoy, ese mundo del que, sin lugar a dudas, Kafka ha captado algunos de los rasgos principales, es un mundo en gran parte abandonado a la fatiga y padece un desamparo tan profundo que éste ni siquiera alcanza a reconocerse como tal. Pero al mismo tiempo —y esto es lo más terrible— un pensamiento parasitario tiende a conferirle las más especiosas justificaciones: en el fondo, ese pensamiento reposa en una suerte de idolatría de la masa, del hombre en el seno de la masa; se adormece con la esperanza de ver acceder a esa masa, a ese hombre al servicio de la masa, a una felicidad aún desconocida y que, por lo demás, parece deber coincidir con el deber social mismo. Aquí, como hace un instante, lo que surge de nuevo es una fórmu-

la de la filosofía antigua; pero ya no es como el *carpe diem* una exhortación a lo inmediato, sino que, por el contrario, consiste en la expresión de una esperanza a largo plazo: es la identidad de la virtud y la felicidad. Desdichadamente, la experiencia es en este punto instructiva; lo que vemos que ante nuestros ojos se despliega es en realidad un modo de existencia tal que las propias palabras “felicidad” y “virtud” tienden a vaciarse de hecho de todo sentido. No hay ninguna razón para suponer que en una termitera haya algo que merezca alguno de esos dos nombres. Últimamente he tenido a menudo la ocasión de decir que me da la impresión de que en la actualidad no le queda al hombre sino una sola alternativa posible: *la termitera o el Cuerpo Místico*; y la falta más grave que pueda cometerse consiste en confundirlas. Pero, para un espíritu ajeno a la mística cristiana, la expresión “Cuerpo Místico” debe estar casi vacía de sentido, de modo que lo más conveniente será precisar lo que debe entenderse por esas palabras mediante aproximaciones concretas.

El hecho dominante hoy sobre todos los demás, en un plano que no es el del suceso, es decir, el de lo noticiable, es que la vida ya no es amada, pues, en el fondo, nada se parece menos al amor a la vida que el gusto enfermizo por el gozo instantáneo; como he dicho en otro lugar\*, se ha roto cierto vínculo nupcial entre el hombre y la vida. Por otro lado, resulta curioso en extremo constatar que esta ruptura parece haber coincidido históricamente con la constitución progresiva de la biología como ciencia. Esta ruptura, podemos decir que se ha producido allí donde no se ha preservado cierto sentido sobrenatural. Pues hoy es patente el colosal error del que se ha hecho culpable Nietzsche en este punto: me refiero al consistente en creer que los cristianos odian la vida, cuando, salvo excepción herética —estoy pensando sobre todo en el jansenismo—, la verdad es justamente lo contrario; en particular, el sentido de la creencia en el pecado original es la conciencia del principio de muerte que se ha introducido en el seno de la auténtica vida: la Redención es el acto por el que Dios ha injertado una vida nueva —la Vida— en una vida atacada por la muerte y que, sin este injerto, estaría, sin lugar a dudas, condenada. La cuestión que hoy domina a todas las demás

\* *Homo Viator*, Paris, 1945.

es la de saber cómo puede reanudarse ese vínculo, cómo es posible reallumbrar ese amor a la vida en unos seres que no parecen ya sentirlo en absoluto. Sólo que nos acechan los peores espejismos. Pues es evidente a todas luces que de lo que, en el fondo, se trata no es de despertar el gusto por la vida en un enfermo o en un afligido proporcionándole distracciones; se trata de algo hasta tal punto más profundo, más radical, que las distracciones, las diversiones no pueden bastar de ninguna de las maneras: más bien, todo hace temer, por el contrario, que, allí donde no están imantados por un principio superior, los modos de distracción actuales —el cine, la radio, por ejemplo— estén actuando en la dirección de la desesperanza y de la muerte. Añadiré a modo de inciso —puesto que he pronunciado la palabra “diversión”— que, sobre este punto, Pascal me parece que puede ser hoy, si le seguimos al pie de la letra, un guía extremadamente peligroso.

Este problema fundamental acaso lleguemos a plantearlo si lo hacemos en términos de amor únicamente, y no de valor. Ahora bien, el amor es sustancial, el amor está enraizado en el ser, el amor no guarda relación con lo evaluable o incluso “marketable”, como dicen los ingleses, y pudiera suceder que una reflexión suficientemente profunda sobre el amor bastara para permitirnos reconocer la imposibilidad de una filosofía de los valores. Pues el amor mismo no es un valor y, por otro lado, no hay y no puede haber valor sin amor. Pero una metafísica del amor no puede sino culminar en una doctrina del Cuerpo Místico, con tal de que haga intervenir —quizá sin erigirla en algo absoluto— la distinción que muchos teólogos contemporáneos han adoptado, siguiendo en ello al sueco Nygren, entre *eros* y *agape*.

Llego aquí a los límites que me asigné en este estudio y deberé ceñirme, para concluir, a unas cuantas observaciones que me parecen, a decir verdad, totalmente esenciales.

Para empezar, sería absurdo, hasta insensato, imaginarse que existe una técnica, es decir, un conjunto de procedimientos definibles de modo abstracto, gracias a los cuales se podría despertar el amor en unas almas que parecen muertas. En líneas generales, habría que decir que esto no puede ser más que la obra de la gracia, es decir, de lo contrario absoluto de cualquier técnica. Pero, ¿acaso esta observación no comporta inevitablemente que hayamos de desesperarnos o, lo que viene a ser casi lo

mismo, que nos encerremos en una suerte de quietismo, es decir, que inexorablemente contrarrestemos el impulso que nos lleva a actuar, a querer, a aportar remedio? Esta objeción implica, a mi entender, la noción más falsa de gracia así como de las relaciones que la unen a la libertad. Una vez más, aquí habría ocasión para denunciar los errores sartreanos. Pero, en realidad, esos errores son comunes al menos en algún grado a todas las filosofías no cristianas de este tiempo; y sobre este punto, las responsabilidades que le incumben al viejo racionalismo son aplastantes. Desde el momento en que pienso la gracia, la trascendencia de la gracia, ese mismo pensamiento tiende a mudarse en una libertad al servicio de la gracia. He dicho “al servicio”: pero he aquí, otra vez más, una palabra cuyo sentido ya no se entiende. Por una increíble aberración, toda obediencia se asimila a una pasividad. Ahora bien, servir quiere decir desvivirse por; el alma del servicio es la generosidad. El servidor es lo contrario del esclavo. Pero la logomaquia contemporánea confunde ambos términos. Aquí no puedo más que indicar cuál es la vía por la que, a mi entender, debería adentrarse la reflexión reconstructora, fuera de la cual no existe filosofía digna de ese nombre. Habría que preguntarse en qué condiciones es capaz de ejercerse esa libertad al servicio de la gracia. Para empezar, nadie puede ya suscribir a cierto individualismo atomista que estuvo de moda en el siglo XIX. Es tan evidente esto, que no merece la pena insistir en ello. Pero la otra posibilidad, la otra tentación, demanda por el contrario ser localizada y denunciada con sumo cuidado: estoy aludiendo a la inmersión en la masa.

Todo lleva a pensar que sólo en el seno de grupos muy limitados, de comunidades muy pequeñas, puede ejercerse efectivamente la libertad al servicio de la gracia. Esas comunidades podrán adoptar formas muy diversas: una parroquia, sin duda, pero también una simple empresa, una escuela, qué sé yo, un hostel... Hay que añadir de inmediato que estas pequeñas comunidades no deben estar cerradas, en el sentido bergsonian, sino, al contrario, abiertas las unas a las otras, unidas por elásticos intermediarios quizás itinerantes. Entre ellas, deben establecerse mediaciones de manera que poco a poco lleguen a ser como los granos de una espiga, y de ningún modo como los elementos de una agregación. Lo que hay que recrear es el tejido vivo. No simplemente el tejido nacional. Pues pienso que es preciso ver más allá de la nación. Por otra

parte, no está demostrado que la nación como tal pueda seguir constituyendo una unidad enteramente viva en el vasto conjunto que vislumbramos. Como lo vio con profundidad Arnaud Dandieu, que respecto algunos puntos ha sido verdaderamente un profeta, hay que mantener la mirada puesta más acá de la nación a la vez que más allá de ella.

Entre las reacciones irritadas que preveo, tan sólo mencionaré una; se me dirá: no queda tiempo, la catástrofe amenaza. Estoy de acuerdo, la catástrofe es quizás inminente. Pero un plano general no permitirá conjurarla. Que deba o no producirse, nosotros debemos mirar más lejos, más allá del diluvio posible y, de nuevo, únicamente el arca de la alianza —y sólo ella— podrá traer la salvación. Por lo demás, puede que, después de todo, más allá de los estrechos límites del lugar terrestre, más allá del plazo ineluctable, pero sin duda especioso, de nuestra muerte terrestre, en una eternidad cuya llamada nos resulta irresistible a partir del momento en que hemos desenmascarado el espejismo conjurado del objeto, del número y del valor.



## Degradación de la idea de servicio y despersonalización de las relaciones humanas

**D**e entrada, hubiera resultado tentador, para hablar de la noción de servicio, referirse a la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo. Pero pienso que esa referencia amenazaría con oscurecer y complicar más un problema de por sí ya bastante difícil. Más vale, creo, partir, como he hecho tan a menudo, a ras del suelo, e intentar precisar las acepciones vecinas y distintas que le damos al verbo “servir” y a la propia idea de servicio en el lenguaje más corriente. Empecemos considerando la palabra “servir”. En un extremo, constatamos que “servir” puede querer decir simplemente ser utilizado, por ejemplo, cuando decimos a propósito de un aparato o de una máquina: ya no me sirve o ya no me sirvo de ella. En el otro extremo, el verbo “servir” se llena de armónicos que parecen ajenos a la idea de mera utilidad o de mera utilización, por ejemplo, cuando se dice: hay un honor o una nobleza en el hecho de servir. Aplicadas ya sea a una máquina, ya a un hombre tratado pura y simplemente como máquina, digamos a un esclavo, es por completo evidente que esas palabras perderían todo su significado. Honor, nobleza: estos suponen cierta interioridad o, más exactamente, no sólo una conciencia, sino un esfuerzo por justificarse uno ante sí mismo. Igual que dos puntos permiten definir una recta, en este caso esos dos extremos permiten establecer una suerte de emplazamiento o de teclado en cuyo interior podrá ejercerse el análisis reflexivo.

La idea de servicio podría dar lugar a algunas observaciones que, aun no siendo simétricas con respecto a las precedentes, aumentan y precisan su alcance. El servicio puede ser y esencialmente es el acto de servir en el segundo sentido que he definido; pero constatamos, por otro lado, que la palabra tiende a aplicarse cada vez menos al acto y cada vez más algunos órganos que aseguran ciertas funciones sociales determinadas: los servicios son, cada vez más, las oficinas.

A partir de estas indicaciones totalmente elementales, fijemos nuestra atención en algunos datos de lo que he denominado la mentalidad actual.

Una persona desea contratar a alguien para el servicio doméstico y le reclama sus certificados. “Veo —comenta— que usted ha servido durante un año en casa de Fulano. ¿En qué consistía exactamente su servicio?”.

Estas frases pueden y deben ser de entrada interpretadas en un sentido puramente funcional. Servir quiere decir aquí ser empleado. Usted fue empleado por tal persona; ¿en qué consistía exactamente su empleo? Es de interés señalar que mi propia perspectiva y mi propia conciencia no detectan aquí ninguna diferencia fundamental entre ese al que interrogo y un aparato que pretendo adquirir o alquilar: antes que nada, me preocupo por saber con exactitud para qué puede servir, cuál es su grado de desgaste y pido información a la persona que tuvo este aparato entre las manos antes que yo, de manera que pueda plantearle esas preguntas sobre las que, ella más que nadie, está en condiciones de ponerme al corriente. Observemos que eso que he llamado interioridad ha sido apartado, al menos provisionalmente. Cuando vaya a preguntarle al anterior empleador, puede que esa interioridad aparezca como una de las rúbricas de mi cuestionario. Después de haber preguntado: “¿Es limpio Fulano? ¿Es cuidadoso?” (Preguntas que, a cambio de una ligera trasposición, podrían aplicarse a un aparato, a la precisión funcional del aparato), quizá pregunte yo: “¿Es atento, abnegado?”. Y es posible que obtenga esto como respuesta: “Es difícil decirlo; todo lo que puedo asegurar es que hace puntualmente todo lo que tiene que hacer”, respuesta esta que preserva la existencia de una zona secreta, indeterminada, problemática, que es la de los sentimientos que puede o no tener ese a quien pienso tomar a mi servicio. En todo esto, nos movemos en el plano de la pura funcionalidad. Ahora bien, es probable que esa respuesta prudente despierte en mí cierta inquietud —al menos si entiendo el servicio como una relación intersubjetiva que implica cierto intercambio entre dos seres. Sobre este aspecto intersubjetivo es sobre el que ahora conviene insistir, y entonces, en unas condiciones que por lo demás no son muy fáciles de precisar, salimos de lo funcional puro.

Para comprenderlo, conviene considerar la idea tradicional de servidor, que no es de ningún modo un *servus*, en el sentido degradado del

término, es decir, un esclavo. El servidor o el buen servidor se caracteriza por cierta adhesión; y justamente es esta noción de adhesión, bastante imprecisa en sí misma, la que sería necesario profundizar. Lo que antes de nada es importante reconocer es que el empleado, en el sentido a la vez preciso y restrictivo del término, que considera que se le paga por hacer durante un periodo de tiempo absolutamente determinado un trabajo específico y que él no está obligado a nada más o al margen de ese tiempo y de ese trabajo, establece con ello por principio que esa adhesión le es ajena. Yo diría, en efecto, que esa adhesión excluye por definición esa suerte de contabilidad estricta. Un ejemplo enteramente característico nos lo proporcionan aquí los miembros del personal hospitalario que, cuando han cumplido su tiempo de servicio en el curso de la jornada, no vacilan en irse, dejando plantados los cuidados que reclama este o aquel enfermo. No están obligados a nada más de lo que han dado. En cuanto al resto, si no es al enfermo al que le corresponde arreglárselas —lo que carece enteramente de sentido—, al menos es a la administración a la que le toca hacer lo necesario: ellos se lavan las manos.

Un hecho como ese es de los más significativos a la hora de caracterizar una mentalidad. En efecto, por una parte, constatamos que el enfermero o la enfermera en cuestión se asimila él mismo, por su comportamiento, a una máquina que debe tener un rendimiento preciso durante tal lapso de tiempo. Pero, por la otra, debemos advertir —y se trata de una paradoja sobre la que nunca habremos reflexionado lo suficiente— que esa asimilación que puede parecernos degradante tiene como contrapartida cierta pretensión, cierta idea pretenciosa de sí de carácter contractual: no estoy obligado más que al trabajo por el que se me paga —desde el momento en que doy mi conformidad a las cláusulas de mi contrato, me pertenezco a mí y nadie tiene derecho a reclamarme nada.

Es evidente que esta pretensión o, incluso, si se quiere, esta manera de afirmarse a sí mismo, se halla a la base de un hecho absolutamente general, la rarefacción de la servidumbre doméstica; quienes se colocaban en casas particulares prefieren ganar su sustento en una oficina o en un taller. Este hecho, claro está, comporta explicaciones múltiples, en particular cierto gusto por la vida colectiva. Por otra parte, es verdad

que, en gran medida, se justifica por el modo escandaloso que durante mucho tiempo han tenido los señores de tratar a sus empleados domésticos. Ello, me parece, sobre todo en la burguesía y, añadiré, en especial en la burguesía urbana. Sin embargo, esos abusos, por graves que sean, no me parece que puedan ser considerados como la verdadera causa del hecho que nos ocupa —tanto más cuanto que las costumbres relativas a este asunto se han modificado por completo, y que hoy, debido a un vuelco enteramente explicable, son los empleados quienes, por el contrario, están en condiciones de hacérselo pagar caro a los empleadores.

El auténtico problema que he destapado hace unos instantes atañe a la naturaleza y al valor de la adhesión: ¿en qué se basa esta adhesión? Y, al mismo tiempo, ¿en qué consiste exactamente este sentimiento? La palabra “sentimiento” no es la más acertada; todo parece indicar que la adhesión se sitúa, de alguna manera, más allá o al margen de la conciencia psicológica que de ella el ser es capaz de adquirir. Todos hemos conocido servidoras de gran corazón que no eran por ello menos insupportables, en quienes el hablar franco adoptaba las formas más injuriosas y que, en los detalles de la vida, se comportaban como si sólo albergaran aversión y desprecio hacia los seres a los que en realidad estaban por entero consagradas. Es muy importante advertir que, en sus formas más tradicionales, esa adhesión daba muy a menudo la impresión de presentar un carácter supraindividual: adhesión a una familia o a una dinastía (insisto en esta palabra de “dinastía”: no cabe duda de que aquí nos encontramos en los orígenes del sentimiento dinástico). Pero habría que evitar engañarse con meras abstracciones. No creo equivocarme si digo que probablemente siempre haya sido preciso que la familia o la dinastía se tornara de algún modo manifiesta en una individualidad ejemplar que apareciese como encarnación suya; cabe suponer que tales individualidades se convertirían, para los servidores que se mantenían cerca de ellas, en la fuente de una adhesión que, a continuación, podía extenderse a una progenitura mediocre o incluso indigna, a la espera del retoño que, a su vez, realizara esa encarnación. Respecto a esto, pienso que nunca insistiremos demasiado sobre el hecho de que, de manera general, es a los viejos y a los niños a quienes se ha dado pruebas de las más puras adhesiones y abnegaciones. Además, me parece que, en este caso, no se puede separar al viejo del niño, que ambos forman una pa-

reja indisoluble en la que viene a concretarse la misteriosa unidad del recuerdo y de la esperanza. Unidad ontológica por excelencia, unidad que se sitúa más allá de cualquier utilización, de cualquier funcionalización. El viejo ya no sirve para nada y por ello es por lo que es venerable. El niño no puede servir todavía, o al menos la utilización del niño practicada, por ejemplo, a comienzos de la era industrial nos parece hoy un crimen, una especie de violación. Siempre se podrá, claro está, considerar al niño como futuro adulto, como posibles funciones que desempeñar, como posibles rendimientos que ofrecer. Pero estas consideraciones son enteramente ajenas a la abnegación o a la adhesión que se realiza *hic et nunc*; y, aunque aquí exista una conexión muy difícil de precisar conceptualmente, estamos seguros de que esa actitud reverencial ante lo presente, ante la debilidad presente, está directamente ligada al sentido de lo eterno.

Así, una pregunta que se nos había planteado al comienzo —como decía— a ras del suelo, a propósito de la colocación, a poco que la reflexión se afane en ella con una precisión lo bastante ferviente, se transmuta ante nuestros ojos en un problema cuyo alcance metafísico nunca proclamaríamos demasiado alto.

El mundo que, ante nuestra mirada, se está constituyendo alrededor nuestro es un mundo en el que una entrega abnegada, una adhesión como estas a las que acabo de aludir, tiende a volverse propiamente impensable; y si se intenta pensarlas, será verosímilmente para condenarlas. ¿En nombre de qué principio? ¿De qué postulado? Tal es la cuestión que ahora vamos a considerar.

Pero, antes, llevándolo al extremo, propondré la idea paradójica de que el servicio, entendido en su sentido sustancial y no —esto es obvio— como utilización de cierto mecanismo, no adquiere su auténtico sentido sino a partir del momento en que la paternidad divina es reconocida en lo que puede tener de más desconcertante para lo que se me permitirá denominar la conciencia usuaria. Me parece que ese carácter desconcertante se manifiesta ante todo en el hecho de que esa paternidad reviste para nosotros el aspecto de la extrema debilidad: la del viejo o la del niño precisamente, la del pobre o la del enfermo. En relación con esto, no habría que aceptar exclusivamente los datos cristianos, sino también todo lo precristiano y lo pericristiano. Me tienta con fuerza

pensar que la idea de servicio sólo revela su riqueza contemplada en esta perspectiva.

Pero es preciso reconocer de inmediato que esa idea —lo he dicho y a ello hay que volver— es profundamente ambigua, que puede aparentar formas cada vez más profanas, cada vez más laicizadas en un mundo en el que el sentimiento de las relaciones personales o intersubjetivas se oscurece siempre más.

He llegado a decirles a mis alumnos: la burocracia es el mal, y es un mal por esencia metafísico; ahora bien, lo que aquí hemos de preguntarnos es en qué se convierte la idea de servicio en un mundo burocratizado. Señalaré, de paso, que sería de sumo interés indagar de qué modo tiende a degradarse el servicio en el mismo ejército, en la medida en que se convierte en administración y las relaciones jerárquicas se desnaturalizan. Tendríamos materia para observaciones de una precisión extraordinariamente instructiva; bastaría con comparar al ejército en tiempo de paz con el ejército en tiempo de guerra. Y, por otro lado, también en el ejército en tiempo de guerra, las relaciones que se establecen en el seno de una unidad de combate y las relaciones con los escalones superiores que se presentan inevitablemente como distantes, hostiles y casi me atrevería a decir que despreciables, al no estar implicados en los riesgos cotidianos propios de la prueba soportada codo con codo. Por lo demás —añadiría entre paréntesis—, todo permite suponer que el desarrollo, la hipertrofia de la máquina militar como consecuencia de la guerra habrá ejercido una influencia enteramente maléfica sobre las relaciones humanas, y, en una medida considerable, habrá contribuido a instaurar las nuevas condiciones de existencia de las que nos quejamos casi todos. Los socialistas, ayer, y quizás también hoy, antimilitaristas, ¿se dan cuenta de que esta institución execrada —el ejército— es la que habrá contribuido del modo más eficaz a la socialización de la vida, en unas condiciones que, por lo demás, constituyen la amenaza más espantosa para la integridad del hombre?

No obstante, conviene prever aquí una objeción cuyo valor no deberíamos subestimar. Podría presentarse de la forma siguiente: ¿no es vano deplorar la desaparición de un tipo de relaciones humanas vinculadas a unas formas sociales históricamente periclitadas? ¿No era la adhesión algo así como la supervivencia de la feudalidad en un mundo que ya no

podía avenirse a ella? Más aun, ¿no cabe acaso pensar que, para una conciencia, el hecho de consagrarse no ya al servicio de una persona o de una familia, sino a una idea, a una causa, señala, en cierto sentido, un progreso y un acercamiento a un modo de existencia más desenvuelto y liberado de las servidumbres de lo inmediato? ¿No cabe, en esas condiciones, pensar que el empleado se sitúa, después de todo, en un nivel superior al servidor doméstico?

Dejando por el momento de lado la primera parte de la objeción, y contentándome con señalar que las palabras “históricamente periclitadas” son de esas de las que conviene no usar sino con una extrema prudencia, querría considerar la idea según la cual la despersonalización de las relaciones humanas no corresponde a un progreso, a una especie de sublimación. Me parece que aquí conviene hacer una distinción extremadamente importante. Ya lo he dicho, es necesario cuidarse de confundir lo infra y lo suprapersonal, al tiempo que cabe subrayar que esa discriminación choca con grandes dificultades en el plano de lo concreto. El término de despersonalización presenta el muy grave inconveniente de favorecer la confusión que se trata precisamente de evitar. El empleado que no es más que un ínfimo engranaje de una inmensa administración, ¿tiene normalmente —más aun, puede siquiera tenerlo— el sentimiento de servir a una causa, es decir, a un principio suprapersonal? La respuesta sólo puede ser negativa. Salvo en casos tan excepcionales que ni siquiera cabe tenerlos en cuenta, no se puede sostener seriamente que ese empleado tenga conciencia de servir, en el sentido preciso y noble de este término; con lo cual estoy queriendo ante todo decir que apenas debe de saber qué sea el honor de servir. Volvemos a encontrarnos con esas palabras que ya figuran al inicio de esta exposición.

Aceptemos que esas palabras producen un sonido trasnochado y casi sorprendente. Inevitablemente hemos de pensar en el ejército, en lo que es o en lo que ha sido para muchos. Pues no es imposible que haya que hablar en pasado. Pues, a medida que el ejército se industrializa y se vuelve cada vez más tributario de la fábrica y del laboratorio, el tipo de relación que ese honor venía de alguna manera a coronar no puede apenas evitar desvirtuarse. Iba unido al sacrificio, a la lucha que el sacrificio nutre e impone. Pero, en una gran administración, ya se trate de un mi-

nisterio, de un banco o de una compañía de seguros, ese sacrificio y ese elemento de combatividad no parece que puedan sobrevivir si no es en formas degradadas. Cierto, se puede concebir que entre un jefe y sus subordinados subsiste un vínculo personal hecho, por una parte, de lealtad y, por la otra, de benevolencia; pero es de temer que se trate de un fenómeno sobreañadido que en nada o en casi nada cambiaría la estructura y la marcha del establecimiento. Se puede perfectamente concebir —y se trata, demasiado bien lo sabemos, de algo más que de una mera posibilidad— que a los empleados se les mantenga sujetos por el temor a ser despedidos o a exponerse a sanciones que pueden ir de la amonestación al despido, como, por otro lado, pueden ser estimulados por la esperanza de una promoción o de una prima. Todo esto es ciertamente eficaz, pero no rebasa el nivel infrapersonal, y está claro que el honor va ligado precisamente a la persona o a lo que la sobrepasa, dado que, por lo demás, la persona no es más que si va más allá de sí, si se suspende de algo que la trasciende.

Es de temer que ese mal se agrave en la medida en que se refuerce la mentalidad tecnocrática: cierto, no dejarán de producirse reacciones esporádicas, pero da la impresión de que no puedan tener hoy más que un alcance muy limitado. El problema reside en efecto en saber hasta qué punto es espiritualizable una administración; ahora bien, ¿cómo no mostrarse al respecto muy pesimista? La respuesta a esa pregunta sólo puede ser positiva en la medida en que lo que, visto desde fuera, se presenta como una simple administración en realidad recubra una estructura de un orden diferente fundada en valores sentidos y reconocidos como tales. Lo cual es posible, claro está, si se trata únicamente de empresas por completo limitadas y que no desbordan la posibilidad de apercepción concreta y de discernimiento de una inteligencia individual o de un pequeño equipo de buenas voluntades íntimamente unidas entre sí.

Pero el gigantismo que parece implicar inevitablemente la tecnocracia excluye precisamente esas condiciones humanas. A partir de ahí, es difícil ver cómo podría efectuarse dicha espiritualización. Hasta la palabra “espiritualización” pierde aquí su sentido. Y quizá lo más trágico que hay en el mundo que, ante nuestra mirada, se extiende como si fuese una enfermedad sea la aparición de un tipo de realidad que, después de todo, ha nacido del pensamiento, pero que es algo así como pensa-



miento decaído o disminuido, y que resulta ser antagónico de todas las iniciativas del espíritu vivo. ¿Es ficticia esta oposición? Lo cierto es que algo en nosotros afirma que debe ser superada, que no puede ser irreductible. Pero, hablando francamente —y, después de todo, en asunto como éste, el primer deber es ser absolutamente sincero— no veo en modo alguno cómo podría tomar cuerpo esa seguridad; no pasa del orden del deseo o de la protesta; carece del carácter profético propio de la esperanza y de la fe. Lo he dicho en varias ocasiones, por mi parte no llego de ninguna manera a hacer mío el optimismo de quienes se hipnotizan con el advenimiento de una conciencia planetaria. Ese optimismo me parece ajeno a la conciencia religiosa considerada en su realidad específica; al menos, postula la posibilidad de un sincretismo infinitamente poco seguro, en cuyo seno la ciencia y la religión se fundirían en la más híbrida de las unidades.

Me parece muy claro que, si nos atenemos a los datos de la razón, es decir, en el fondo, al simple cálculo de probabilidades, estamos siendo arrastrados hacia una salida catastrófica, es decir, hacia el derrumbamiento de la torre de Babel; entiéndase: hacia una destrucción del mundo industrializado tan rotunda que los pocos supervivientes tendrán que volver a empezar de cero en la indigencia y en la fe, en la indigencia de la fe.

Y no obstante me parece que a este catastrofismo ha de aplicársele un correctivo: no sólo no tenemos que abandonarnos complacientes a semejantes profecías, sino que sin duda existe muy profunda y muy misteriosamente inscrito, en el corazón de nuestro ser, un deber de oponerle resistencia. En diversas ocasiones, a propósito de situaciones concretas, he puesto el acento en mi teatro en lo que he definido más tarde como el deber de no anticipar. Y lo que, para cada uno de nosotros, en los límites de su estrecha e inexplicable existencia, es verdad, lo es también, es *a fortiori* verdad para el mundo humano considerado en conjunto; sin volver en modo alguno sobre las objeciones que en mí despierta un optimismo sin duda profundamente incompatible con nuestra estructura de criaturas pecadoras, no estamos menos obligados a actuar como creyentes, es decir, como seres que creen en el milagro, y cuya acción, en todo momento, debe ordenarse de alguna manera a ese milagro o a esa *parusía*. Pero, en la perspectiva que hemos adoptado, ¿cuál es la significación concreta de ese deber o de esa exigencia?

Creo que formularé con mayor exactitud mi pensamiento si digo que cada uno de nosotros está obligado a multiplicar lo más posible alrededor de él las relaciones de ser a ser, y a luchar, por ello mismo, tan activamente como pueda contra la especie de anonimato devorador que prolifera en torno a nosotros a la manera de un tejido canceroso. Pero esas relaciones de ser a ser no son otra cosa que lo que siempre se ha llamado fraternidad. A la luz de la fraternidad es como la noción de servicio puede desarrollar todavía hoy toda su riqueza concreta. Sólo que aquí se impone una observación: hay que renunciar de una vez por todas a la especie de conjunción inmotivada, no racional, que, desde hace un siglo y medio, algunas mentes desprovistas de toda potencia reflexiva han establecido entre igualdad y fraternidad. Estamos tan habituados a ver emparejadas las palabras “igualdad” y “fraternidad”, que ni siquiera nos preguntamos si existe compatibilidad entre las ideas que esas palabras designan. Ahora bien, la reflexión permite justamente reconocer que esas ideas corresponden, como diría Rilke, a direcciones del corazón absolutamente opuestas. La igualdad traduce una especie de afirmación espontánea que es la de la pretensión y del resentimiento: soy igual que tú, no valgo menos que tú. En otros términos, la igualdad se centra sobre la conciencia reivindicativa de sí. Por el contrario, la fraternidad tiene por norte al otro: tú eres mi hermano. Aquí todo sucede como si la conciencia se proyectase hacia el otro, hacia el prójimo. Esta voz admirable, *el prójimo*, es de esas que la conciencia filosófica ha descuidado más, dejándosela en algún sentido desdeñosamente a los predicadores. Pero, cuando pienso con fuerza en “mi hermano” o en “mi prójimo”, en modo alguno me preocupa saber si soy o no soy su igual, precisamente porque mi intención no está de ninguna forma crispada por lo que yo sea o por lo que pueda valer. Incluso se podría decir que el espíritu de comparación es ajeno a la conciencia fraternal. Hasta tal punto es esto verdadero que, si se halla esta conciencia en mí, puedo sentir una auténtica alegría, que —no se disgusten por ello los sartrianos— no presenta ningún carácter vilmente masoquista, al reconocer la superioridad de mi hermano sobre mí. ¿Se me dirá que, con todo y con eso, sigue habiendo comparación? Pero me parece que habría que subrayar un matiz sutil. Ese sentimiento de superioridad acompañado de alegría corresponde a la admiración, lo que equivale a decir que es un impulso, un estallido,

una creación. La comparación es algo totalmente distinto; y, por lo demás, todos nosotros hemos podido sentir de una forma inmediata, dolorosa y humillante, la especie de encogimiento o de frío súbito que se produce cuando, tras haber sido elevados por la admiración y por la simpatía alegre debida al brillante éxito de un amigo, bruscamente hemos tomado conciencia de nuestro fracaso o de nuestras decepciones personales; ahora bien, por poco noble que sea nuestra alma, ese encogimiento doloroso se nos presenta de inmediato como un movimiento culpable, como una traición, y otro tanto cabe decir de la especie de despecho con el que quizá nos digamos: ¡sin embargo, me lo *merezco!* Todo lo cual viene a decir que la igualdad, en cuanto experiencia, *Erlebnis* [vivencia] (adopto la palabra alemana que es preferible), corresponde a una suerte de introversión que se efectúa en sentido inverso a toda generosidad creadora. Qué duda cabe de que podremos racionalizar esta idea de igualdad de forma que la refinemos superficialmente, como refinamos azúcar, y que olvidemos sus bajos orígenes; pero mucho me temo que se trate de una labor de mala fe que la reflexión debe, por sí misma, denunciar y deshacer. Decirle al otro: eres igual que yo, es lo mismo en realidad que situarse fuera de las condiciones efectivas de captación concreta que hemos adoptado. A menos que simplemente se quiera decir con ello: tienes los mismos derechos, fórmula puramente jurídica y pragmática cuyo contenido metafísico es poco menos que imposible de dilucidar.

Pero es evidente que estas observaciones coinciden con lo dicho en la primera parte de esta exposición. Precisamente, en nombre de una concepción introversiva de la igualdad se pretende hoy sublevarse contra la idea de servicio. De modo que se le vuelve la espalda a la fraternidad verdadera, es decir, a toda posibilidad de humanizar nuestras relaciones con nuestros semejantes.

Y aquí se abrirían muy amplias perspectivas: habría que investigar cómo ha podido suceder que, a partir de lo que ingenuamente se ha considerado un ideal de igualdad, se desplieguen las iniquidades monstruosas de las que somos testigos. No se pretende, por otra parte, negar que la iniquidad haya reinado mucho antes del advenimiento de las ideas igualitarias. Lo que es preciso decir, sin más, es que la especie de camuflaje ideológico que hoy la recubre la vuelve aun más odiosa, si

cabe, y sobre todo amenaza con reducir la posibilidad efectiva de combatirla.

Aquí se abre una perspectiva inesperada y que no es menos central. Servir, en todos los sentidos válidos de esta palabra, quiere decir servir a la verdad, y quizá sea a esta luz como mejor se pueda captar lo que es el servicio en el sentido absoluto de la palabra, es decir, el servicio mismo de Dios. Pero hay que reconocer que aquí serían necesarios largos y cuidadosos análisis. En efecto, si nos atenemos a cierta noción tradicional de verdad, que subsiste en ciertos conservatorios racionalistas o, también, tomistas, es imposible comprender cómo podría la verdad tener que ser servida; se dirá simplemente que es, que nosotros tenemos que reconocerla, pero que en sí misma es perfectamente indiferente a ese reconocimiento. Ahora bien, la idea de semejante indiferencia es incompatible con la de servicio. Nos vemos así conducidos a entrever una verdad que, de algún modo, tendría necesidad de nosotros, del acto por el que nos ponemos a su servicio; habría que investigar —y aquí, de nuevo, bordeamos la metafísica— cuáles son los rasgos que debe presentar esa verdad para que no sea absurdo pensar que necesita de nosotros. Es evidente que hay que admitir que esa verdad es espíritu, que es un espíritu, pero también que ese espíritu va, de alguna manera, camino de encarnarse o, más exactamente, que está a la vez más allá y en el interior de lo que somos. Según la perspectiva religiosa que adoptaremos, habremos de ver en ello una paradoja o un misterio. Personalmente, me parece preferible el término “misterio”, y pienso que es en la religión cristiana en donde este misterio revela mejor su fuerza aclaratoria. No es, y ciertamente no puede ser, un puro azar si ese mundo en formación, en el que la adhesión y la fidelidad pierden cada vez más valor, es también aquel en el que la mentira tiende a prevalecer en las formas más agresivas, las más insultantes para el pensamiento crítico. Existe en ello, por el contrario, una clara conexión, cuyo principio pienso que debería la reflexión poder hacer aparecer.

## Tercera parte



## Pesimismo y conciencia escatológica

Hace unos meses, conversaba yo con Max Picard, el autor de *L'Homme du Néant* [*El Hombre de la Nada*], a la orilla del lago de Lugano, y jamás olvidaré con qué calma me dijo, en uno de los giros de nuestra conversación: “Estoy convencido de que estamos llegando al final de la historia. Es probable que muchos de entre nosotros sean testigos del acontecimiento apocalíptico que señale su desenlace”. Max Picard, como se sabe, es católico. Pero, más recientemente aún, oía a un protestante, el pastor Dallièrè, expresarse de manera idéntica. En uno como en otro —y es difícil imaginar hombres de temperamentos más dispares—, se trataba de la misma certeza de la Parusía. Lo que me sorprende es que ninguno de los dos es hombre sectario. Muy al contrario: ambos tienen una conciencia, que me atrevería a calificar de ejemplar, de la ecumenicidad, de la misión universal de la Iglesia. En torno a esta afirmación escatológica van a gravitar las pocas reflexiones que querría presentar aquí.

En primer lugar, considero oportuno afrontar sin rodeos la objeción inmediata que esta creencia en un fin inminente de lo que llamamos el mundo amenaza con suscitar en muchos cristianos comprometidos en la vida secular y que luchan del mejor modo posible contra las injusticias y las miserias de todo orden que afligen nuestras miradas. ¿No es éste —será la pregunta— un pensamiento-refugio que corre el riesgo de distraernos de nuestros deberes inmediatos? Si en breve plazo todo va a acabar, ¿no nos tienta el pensamiento de que ya nada importa? ¿No terminaremos inevitablemente acantonándonos en una espera, puede que febril y angustiada, puede por el contrario que serena e incluso gozosa y alegre, pero que, en todo caso, no puede sino excluir cualquier acción eficaz? Desde este punto de vista, pues, nos inclinaremos a denunciar como una auténtica deserción el acto por el que nos abandonaríamos sin moderación a esta confianza en la próxima venida del Salvador.

Me parece evidente que esta objeción esconde, cualquiera que sea su valor aparente, bastantes graves confusiones. Se emparenta directamente con la que recuerdo haberle oído a una dama protestante suiza, de mente bastante obtusa, contra los religiosos que han optado por la vida contemplativa. Los trataba precisamente de desertores, acusándoles de escapar de las tareas humanas más urgentes y de huir de ellas llevando una existencia entumecida e inútil. Le faltó un tris para tratarles de vagos. Lo absurdo de una apreciación así no necesita verdaderamente ser demostrado. Sin embargo, presenta al menos este valor, que me atrevería a llamar tangencial: el de recordarnos cuáles son las tentaciones a las que, a pesar de todo, estamos expuestos, por poco que confundamos una vocación con lo que, después de todo, puede no ser más que una auto-complacencia. Del mismo modo, debemos ponernos manifiestamente en guardia contra lo que de buena gana llamaría un quietismo escatológico, que entra en directa contradicción con el mensaje cuya depositaria es la Iglesia.

Pero, en realidad y de una manera mucho más general, no podríamos disimular que la idea de un fin de los tiempos, de un *eschaton*, repugna profundamente a cierta mentalidad, muy extendida entre los propios cristianos, y de la que sería conveniente que nos formáramos una idea nítida. Se admitirá espontáneamente que esa idea procede de un pesimismo oscurantista que nos ha sido legado por la Edad Media y que amenaza siempre con surgir de nuevo, debido a las crisis y calamidades que atraviesa la humanidad. Visto así, uno se sentirá bastante proclive a asimilar tales pensamientos a oscuras ideas, más o menos delirantes, que se apoderan de la imaginación que se halla bajo el influjo de una dolencia, de una intoxicación cualquiera. De manera que se postula, como la cosa más natural del mundo, la existencia de una oposición entre el estado normal, por una parte, que le permite al hombre formarse una representación verdadera a la vez que relativamente alentadora de su condición y de su destino, y, por la otra, un estado patológico que favorece el desarrollo de esas *sombrías ensoñaciones*. Me ha sorprendido mucho el modo en que, durante una sesión que la *Société Bergson* consagraba a la técnica, un estimable filósofo como Edouard Le Roy rehusaba admitir que hubiera algo en la situación presente de la humanidad que no se hubiese encontrado ya en muchas otras ocasiones. De creerle, el sen-



tido común exigía pensar que la humanidad acabaría reponiéndose, una vez más, tras esta grave indisposición.

No vacilo en afirmar que me parece indispensable llevarle la contraria a dicha actitud. Consiste ésta, en el fondo, en proclamar más o menos explícitamente que sólo se necesita volver a empezar de cero y, en suma, hacer como si nada hubiera pasado. Estas expresiones, de una simpleza insultante, traducen de manera peculiar lo que cabe denominar el dogmatismo de los *espíritus instalados*. Pero lo importante es hacer ver que el *espíritu instalado* toma sus tranquilas certezas en un mundo que se le muestra como normalmente constituido, si bien susceptible de ser progresivamente acondicionado de la manera más adecuada a las exigencias de un ser razonable. Sobre esto, puedo aportar un testimonio personal: ese mundo, espontáneamente contemplado como dotado de una constitución normal, aunque, con todo, perfectible en este o en aquel de sus aspectos, es ese en que hemos vivido a finales del siglo pasado y durante los primerísimos años de este siglo. Sólo que no basta con decir que ese mundo está en ruinas: nos damos perfecta cuenta de que no fue pulverizado por accidente, sino que albergaba en el fondo de sí mismo el principio de su destrucción; y, sobre este punto, sería sin duda imprudente negarle a la crítica marxista todo su valor. Ahora bien, esta constatación que apunta al fondo de las cosas le asesta un golpe mortal a la conciencia que el espíritu instalado se imaginaba tener de sí mismo: conciencia que, a la luz de lo que hemos vivido, aparece como pura presunción. A la luz de lo que hemos vivido —digo—, pues precisamente nos movemos en un ámbito en el que las palabras “*como si nada hubiera pasado*” resultan ser un escandaloso sinsentido. Ciertamente, no sólo hemos sido puestos a prueba, en el sentido en el que lo ha sido cualquier víctima de un accidente o cualquiera que haya atravesado una enfermedad. Hemos sido instruidos. Algo nos ha sido revelado o, al menos, hubiera debido revelársenos; se ha abierto un abismo a nuestros pies. Me inclino a pensar aquí en la erupción que revela la presencia de un foco central cuya existencia ni se sospechaba, pero que sin embargo estaba ahí y persiste.

Pero podemos preguntarnos si un historicismo, el que sea —y en particular un historicismo marxista—, no tiende precisamente a obturar en nosotros esa conciencia de un foco central, es decir, en el fondo, de po-

tencia demoniaca, del que, por otro lado, esforzadamente se acabará dando cuenta con los medios de que dispone un psicoanálisis generalizado, apelando a la imaginación colectiva o a otras entidades del mismo orden. También aquí seguimos en presencia del espíritu instalado que se concede a sí mismo un certificado de exención con respecto a los delirios o a las aberraciones cuya génesis él pretende describir. Esta pretensión, este postulado, está a la base de los *Congresos*: “Nosotros, que somos seres razonables y que estamos de acuerdo en juzgarnos competentes en la materia, nos reunimos para examinar juntos...”. Es evidente que, en ciertos dominios, no se podría criticar esta pretensión o este postulado: urólogos o cardiólogos están interesados en reunirse para intercambiar sus observaciones sobre afecciones completamente determinadas y localizadas, y a las que es justo someter a una terapéutica apropiada. Al contrario, cuanto más se trata de males de los que, en cierto sentido, ninguno de nosotros puede considerarse indemne, más cómoda y en el fondo condenable resulta la actitud que exige comparaciones como esa (condenable, en la medida en que comporta un espejismo sobre nosotros mismos, una mentira). Hagamos notar, no obstante, que, conforme esos males se vayan extendiendo y profundizándose, estas tentativas desesperadas y, en el fondo, contradictorias irán fatalmente multiplicándose, y el demasiado visible fracaso con el que chocarán no hará sino acrecentar la desesperación que les dio nacimiento. Esto es verdad ante todo del orden político, por cuanto este ya no se deja disociar del orden económico, por una parte, moral y religioso, por la otra. Abordamos así, por un rodeo, una idea que me parece importante.

Los espíritus optimistas parecen reconfortarse hoy con el hecho de que cierta unidad planetaria tiende a instaurarse ante nuestros ojos gracias a las técnicas modernas. Pero la cuestión estriba en saber si una unificación de este tipo, que se traduce sobre todo por la supresión práctica de las distancias, presenta alguna incidencia espiritual positiva. Pues bien, nada es, justamente, menos seguro, y cabe temerse que el Congreso y la Conferencia internacional, con todo lo que tienen de especioso y de estéril, correspondan justamente a la mentira de una falsa unidad.

Esto resulta, a mi entender, meridianamente claro por poco que nos tomemos la molestia de reflexionar sobre lo que puede ser una unidad espiritual auténtica. En efecto, si, en lugar de contentarnos con operar

sobre una idea ya hecha, nos esforzamos en interrogarnos sobre la idea de unidad, descubriremos que es irremediabilmente ambigua, si no en ella misma, al menos en su poder de aplicación. Decir que dos cosas no forman más que una es decir que entre ellas se ha producido una coalescencia tal que, por ejemplo, no es posible coger una de esas dos cosas sin coger la otra al mismo tiempo. Primitivamente distintas, forman ahora un todo que sólo se deja descomponer idealmente. Por lo demás, si nos quedamos en el plano de lo abstracto, cabe imaginar diversos casos diferentes: o bien la unificación se produce por reducción o bien no; si hay reducción, significa que una de las dos cosas pierde una parte de sus caracteres propios para confundirse con la otra; la unificación va ligada así al empobrecimiento de una o de otra, o de ambas. Si, por el contrario, no hay reducción, en teoría podrá hacerse que la coalescencia se produzca sin que ninguna de las dos cosas se modifique en realidad. A decir verdad, yo mismo no estoy seguro de que esto sea físicamente posible, y en el orden biológico es casi con toda seguridad inconcebible; en fin, en el plano espiritual, ni siquiera cabe imaginárselo. Es verdad que en el orden mismo del espíritu la noción misma de coalescencia parece enteramente inaplicable. De entrada, da la impresión de que la unificación no se pueda efectuar aquí más que por la creación de un todo, que presenta nuevas cualidades y en cuyo interior cada elemento está como renovado. Pero, aun suponiendo semejante síntesis, no llegamos a fin de cuentas a la unidad, que es de lo que se trata. En último extremo, podríamos acudir a la oposición que Nygren introdujo entre *Eros* y *Agape*, a la que ya aludí antes, y decir que *Eros*, considerado sobre todo en su sentido romántico, consiste en cierta aspiración a fundirse en el otro o incluso con el otro en una unidad superior (o indiferenciada). *Agape* está, por el contrario, más allá de la fusión, sólo puede hacerse un hueco en el mundo de los seres, yo diría incluso de las personas, si este término no hubiese quedado, después de Kant, reducido a una acepción demasiado formal y jurídica; y el personalismo contemporáneo, tan confuso, no me parece que haya logrado revalorizarlo. ¿La unidad más elevada no sería la que se crea entre seres capaces no sólo de reconocerse diferentes, sino de amarse por lo que tienen de diferentes? Semejante unidad se sitúa en las antípodas de toda reducción; pues, en el fondo, una reducción es siempre una descalificación.

Ahora bien, precisamente constatamos que los progresos de la técnica, considerados *in concreto*, tienen como consecuencia una reducción cada vez más acusada de la diversidad humana, una extraordinaria nivelación de las sociedades, de las maneras de vivir. Esta nivelación tiene como contrapartida un despliegue del espíritu particularista, del espíritu de reivindicación en lo que éste tiene, a fin de cuentas, de más rencoroso. Como dice Werner Schnee en *El dardo*, en el mundo de hoy cada uno tiende a decir: “Yo no estoy bien, pero mi vecino tampoco lo está”. Todo parece mostrar con una claridad deslumbrante que reducir a un común denominador no puede desarrollar más que el resentimiento en el mundo. Esto podría ser además ilustrado de muy diversas maneras. Es perfectamente claro que los medios técnicos acaban poniéndose, por sí mismos, a disposición de una ideología, ya sea marxista, fascista, etc., y de los eslóganes en los que esta toma cuerpo. Pero resulta igual de claro —y sería conveniente preguntarse por qué— que una ideología no puede ser un foco que irradie amor, que, en el sentido más profundo del término, no puede ser una religión, sino únicamente una pseudo religión y una contra-religión: tales son, en particular, los caracteres del comunismo, si bien es seguro que, en cierto sentido, le saca partido a la falaz analogía que presenta con el mensaje evangélico, y que quizá sea esta semejanza especiosa, engañosa para muchos ignorantes e ingenuos, la que le comunique parte de su fuerza de propulsión. Pero creo que se puede plantear aquí sin vacilación algunas afirmaciones muy simples.

La ideología aspira, por naturaleza, a convertirse en propaganda —es decir, transmisión automática de fórmulas magnetizadas por una pasión en el fondo de esencia rencorosa, y que toma cuerpo sólo si se ejerce contra cierta categoría de seres humanos elegidos como chivos expiatorios: los judíos, los cristianos, los francmasones, los burgueses, etc., según el caso. Por otra parte, nada es más chocante que ver con qué facilidad se opera la sustitución de un chivo expiatorio por otro.

Esta propaganda se ejerce con bastante dificultad sobre el individuo dotado de sentido crítico, incluso corre el riesgo de irritarlo y de ponerlo a la defensiva; por el contrario, en las masas es donde halla un terreno idóneo; pero aun esto es decir demasiado poco.

La propaganda es la que aspira a constituir a la masa como tal, al infundir entre los individuos que tiende a aglutinar, *electrizándolos*, la ilusión de que pueden acceder a una conciencia de masa, y que esa masa constituye algo más real y más válido que lo que son cuando se les considera por separado.

Esa misma propaganda utiliza, claro está, el sentimiento de poder que experimentan los individuos cuando se ven reunidos en gran número alrededor de un mismo objeto. La analogía con las grandes asambleas religiosas es, al respecto, de lo más engañoso. Pues, en una asamblea religiosa digna de esta palabra, toda la atención va dirigida a cierta realidad trascendente y misteriosa. Aquí, por el contrario, el objeto es sólo un pretexto, y, en el fondo, es a ella misma a lo que la muchedumbre tiende a tomar como ídolo. La increíble equivocación de algunos sociólogos de principios de siglo ha consistido, digámoslo de pasada, en interpretar los hechos religiosos mismos a partir de este colectivo degradado. Las monstruosas reuniones que, desde hace un cuarto de siglo, se han multiplicado tienen precisamente como objetivo fomentar esta suerte de *autolatría* colectiva, que además, y por definición, no es capaz de reconocerse como tal, al consistir siempre la habilidad de los organizadores en evitar que el pretexto sea captado como simple pretexto. Cabe pensar, y lo digo de pasada, que las Iglesias cometen una grave imprudencia cuando, por su cuenta, favorecen manifestaciones más o menos exactamente calcadas de estas de las que acabo de hablar; pues estas manifestaciones desencadenan unas fuerzas incontrolables que amenazan con ejercerse en contra de la verdadera fe.

Convendría hablar aquí, otra vez más, de la tentación del número, que es con toda seguridad una de las más temibles que conoce el hombre contemporáneo, así como del prestigio de las estadísticas, del que en el momento actual puede decirse que ningún cuerpo constituido logra escapar, incluido aquel cuyos fines son los más espirituales (piénsese, por ejemplo, en las estadísticas parroquiales o diocesanas relativas al número de comuniones). Nunca será excesiva, me parece, la fuerza y la insistencia con que lo repitamos: únicamente si logramos escapar de la fascinación del número cabe esperar seguir en lo espiritual, es decir, en la verdad. Pero también es preciso decir que, en el mundo en el que estamos, todo parece arreglárselas, del modo más visible y tiránico, para

persuadirnos de lo contrario. Una ética de la mentira está elaborándose, la cual le ordena al individuo que se anule ante esa multitud de la que él no es más un elemento insignificante y efímero.

En modo alguno significa esto, por lo demás, que se pueda o que, *a fortiori*, se deba intentar restaurar el individualismo caduco, del que el siglo XIX nos presentó expresiones tan variopintas e incluso irreductibles. También aquí hay que denunciar una ilusión, tan funesta como la del número, y con la que a veces se ha contraído, especialmente en la Alemania contemporánea, la más funesta alianza: estoy aludiendo a la ilusión de lo biológico. Puede decirse que todo lo que tiene de débil, de caduco y, por lo demás, de nefasto la obra de Nietzsche deriva del prestigio de que gozaba lo biológico ante él. Admiró a Dostoievski quizá por haberlo conocido sólo muy superficialmente; si hubiera leído sus grandes obras, o bien le habría reconocido como su adversario más temible o bien se habría convertido, pues es probable que la tentación de lo biológico no haya sido superada en nadie más que en Dostoievski. Y en él hay con qué rebasar infinitamente el individualismo, tal como aún lo encontramos en Ibsen, por no hablar de Stirner<sup>38</sup> y de los anarquistas.

De manera que no se trata de exaltar al individuo que desafía a la masa, y la verdad es que no se trata de exaltar a nadie. Por caminos sinuosos, y puede que azarosos, deseamos escrutar lo que, en el título de mi exposición, he designado con el nombre de conciencia escatológica. Esta se define para nosotros, negativamente, por rechazar categóricamente adherirse a una filosofía de las masas que se apoya en la consideración de las técnicas y por repudiar la aportación de estas últimas a lo que, sin duda, sería temerario llamar civilización. Se caracteriza también por un rechazo no menos determinado de aliarse con el optimismo de los espíritus “instalados” que, sin atreverse por lo demás a suscribir las afirmaciones temibles y grandiosas de Hegel, se quedan a medio camino y se complacen en pensar que, a costa de algunos lamentables excesos, la historia garantiza poco a poco la realización de las exigencias medias, esas en las que se reconocen los espíritus instalados.

38. Stirner, 1806-1856. Escritor alemán, cuyo libro *El único y su propiedad* inspiró el movimiento llamado anarquismo individualista.

De esta conciencia escatológica, considerada ahora de modo más positivo, nos han aportado testimonio algunos pocos supervivientes de los campos de exterminio, cuyo valor dudo mucho que alguien pueda alguna vez considerar exagerado. Basta con pensar en lo que, en el horror de Auschwitz o de cualquier otro presidio, fueron Jacques Lévy, un rector de Pont-Aven, y un Edmond Michelet. Pero en la perspectiva que pretendo adoptar se plantea la cuestión de saber si esos campos no pueden ser considerados, de alguna manera, como la figura anticipada y siniestramente caricaturesca del mundo que viene. La generalización de algunos procedimientos que hoy se extienden a una porción cada vez más considerable de un continente que creímos civilizado resalta, al respecto, con una significación terriblemente reveladora. ¿No consistiría un aspecto esencial de la conciencia escatológica en reconocer ese fenómeno en toda su amplitud, en su realidad específica, en ver bien que nos hacemos culpables de una mentira cuando pretendemos asimilar los horrores a los que asistimos a las atrocidades que otros siglos han presenciado? En esos siglos pasados, aún no habían sido reconocidos y proclamados los principios fundamentales de un orden humano. Hoy sistemáticamente se contravienen esos bien conocidos principios; más aun, por una impudicia sin parangón, los mismos que los pisotean no dejan de invocarlos y de apoyarse en la autoridad de las ideas (democracia, libertad, etc.) cuya ruina definitiva provendría del reino que pretenden instaurar. De buena gana añadiría que, en estas condiciones, puede que le quepa al propio filósofo realizar una suerte de recolección o de acopio de todo lo que ha sido así derrochado, arrojado al viento, profanado...

Pero, se nos preguntará si esta conciencia vespertina es propiamente escatológica, en particular en el filósofo. ¿Puede él sinceramente adherirse de verdad a la idea de un acontecimiento supra-histórico que, de alguna manera, vendría de fuera a ponerle un final a la historia? Habría aquí mucho que decir; a grandes rasgos, responderé que hoy asistimos a una problematización universal de lo que, en épocas anteriores, de un modo casi general, se consideraba obvio, y que, por otra parte, esos problemas indefinidamente multiplicados comportan cada vez menos soluciones. ¿No habrá razones para decir que, a partir del momento en que la reflexión ataca, para desintegrarla, la unidad de lo vivido —y por tal hay que entender ante todo el acto de vivir y de dar la vida—, a partir

del momento en que los *porqués* proliferan indebidamente, sucede que las mismas cuestiones relativas al *cómo* se vuelven progresivamente insolubles. Un mundo en el que se ha podido ver cómo se propone un salario para la madre de familia es, con toda evidencia, un mundo en el que las raíces de la vida están envenenadas. Por lo demás, es desde este punto de vista desde el que el estatismo aparece como la mayor calamidad, con la demente ilusión que empuja a los hombres a descargar sobre el Estado unas tareas que ellos ya no son capaces de asumir, como si este Estado agotado por exceso de trabajo se convirtiera en el símbolo de una impotencia disfrazada de poder absoluto. En esta línea y considerando imparcialmente lo que pasa ante sus ojos, es como el filósofo puede verse conducido a preguntarse si no nos encaminamos hacia un final de la historia, y si la bomba atómica no es como el símbolo real de la tendencia que empuja a nuestra especie a la autodestrucción. Ciertamente, la idea positiva de *eschaton*, tal como es presentada en las Sagradas Escrituras, puede intervenir en una dimensión por completo distinta. Pero se puede uno preguntar si lo que he intentado evocar en estas páginas no constituye algo así como la vestimenta sensible e histórica con la que se nos presenta un acontecimiento que únicamente le corresponde a la fe no ciertamente captar, sino presentir en lo que tiene de realidad positiva.

No me cabe duda de que aquí se me intentará acorralar, y se me dirá: “¿Cree usted de buena fe y con toda sinceridad que ese acontecimiento apocalíptico esté próximo?”. Ahora bien, no creo yo que a una cuestión como esta se pueda responder con un sí o un no. Dado que a mi esencia de criatura prisionera de lo sensible y del mundo de las costumbres y de los prejuicios en el que estoy implicado le pertenece estar siempre dividida, ese yo cautivo no puede responder más que esto: “No, no lo creo”; y tan pronto se abandona a la pura y simple desesperanza, como se refugia en algún pensamiento optimista, algún “¡si después de todo!”, si bien esto último sucede cada vez más difícilmente. Lo único que pasa es esto, que es de una importancia decisiva: que ese yo cautivo no puede declarar con absoluta sinceridad que soy yo mismo. Soy consciente de no quedar reducido a ese yo cautivo; el yo del amor y de la oración se proclama distinto a él, aunque entre uno y otro haya mucho más que una mera cohabitación. Sin embargo, es ese yo del amor y de la oración



el único que puede llegar a ser conciencia escatológica. Por otra parte, no le es dado profetizar: transgrediría su condición, si profetizara. Pero le concierne prepararse para ese acontecimiento: como el condenado que procede a su último aseo antes de la ejecución. Dicha preparación no habría de tener en realidad nada de fúnebre; al contrario: sólo puede realizarse con alegría —esa alegría de ser a la vez uno y varios, que es esencialmente eclesial. Incomprensible para el yo cautivo, es como la respuesta anticipada a una llamada presentida, pero que, no lo pongamos en duda, se hará cada vez más nítida e insistente —la llamada que los espíritus “instalados” están condenados a no percibir nunca.



## II

### El hombre contra la historia

Ciertamente no es cuestión de que yo, filósofo y dramaturgo, aventure hoy nada que se parezca a una profecía. Expresamente lo he dicho: no cabe confusión posible entre el modo de pensar del filósofo y el del profeta. Después de todo, el filósofo no dispone más que de un único instrumento, y este instrumento es la reflexión. Por otra parte, no discuto, sino muy al contrario, que esta misma reflexión brote de lo que he denominado una intuición ciega<sup>39</sup>. Pero si cabe hablar de intuición ciega o bloqueada, significa que esa intuición, en el filósofo, no tiene el poder de formularse directamente, como lo tiene en el poeta y *a fortiori* en el profeta. Queda, por ello, reducida a nutrir subterráneamente una reflexión que sólo se puede ejercer sobre la experiencia común tal y como se ofrece a un espíritu de buena fe.

Mi propósito es precisamente el siguiente: cualquiera que sea la esperanza que alberguemos y que estemos obligados a albergar hasta el final, no es menos verdadero, indiscutiblemente verdadero, que ante nosotros se abre la posibilidad de una catástrofe que amenaza con la desaparición de todo cuanto le da a la vida su valor y su justificación. El hecho de que esta posibilidad esté ante nosotros constituye por sí mismo un dato capaz, con toda seguridad, de suscitar, incluso diría capaz de imponer el más trágico de los exámenes de conciencia. A este examen es al que quiero proceder.

Tomaré como punto de partida el prefacio que escribí para *La Vingt-cinquième Heure*<sup>40</sup>. Recuerdo las palabras de Trajano en ese libro: “La

39. Cf. *Ser y Tener* [tr. esp., p. 120, entre otras]. Gabriel Marcel emplea la expresión “intuición ciega” en el periodo en el que intentaba precisar su método para tomar conciencia del “misterio del ser”, que suponía “un compromiso a partir de un presentimiento” (*Présence et Immortalité*, p. 136. Ver Simone Plourde, *Vocabulaire*, p. 324-326).

40. Obra de Virgil Gheorgiu, éxito de ventas publicado por Gabriel Marcel, contra el parecer general, en su colección “Feux Croisés”, de la editorial Plon.

civilización occidental, en su última fase de progreso, ya no es consciente del individuo, y nada permite ya esperar que alguna vez llegue a serlo. Esta sociedad no conoce únicamente más que algunas de las dimensiones del individuo; para ella, no existe el hombre integral tomado individualmente. El Occidente ha creado una sociedad semejante a la máquina. Obliga a los hombres a vivir en el seno de esta sociedad y a adaptarse a las leyes de la máquina. Cuando los hombres se parezcan a las máquinas hasta el punto de identificarse con ellas, entonces no quedará ya hombre sobre la tierra” ¿Cómo no evocar aquí, al mismo tiempo, un libro aparecido después de *La Vingti-cinquième Heure*, y por el que, por lo demás, sé que Virgil Gheorgiu siente, como yo mismo, la mayor admiración; me refiero al *1984* de George Orwell? Libro alucinante y cuyo alcance rebasa con creces a todas las novelas de anticipación conocidas, sin duda porque se limita a presentarnos la figura completa de lo que, esbozado, ya existe más o menos en todos los países. Por otra parte, considero el que este libro no haya obtenido éxito alguno, al menos en Francia, como un hecho bastante grave, lo cual, a mi entender, apenas cabe explicárselo, en efecto, a no ser por una suerte de profunda cobardía: la gente tiene miedo de ver en el fondo de esta especie de espejo mágico la imagen del mundo que mañana será el nuestro si carecemos del coraje de rechazarlo, llegado el caso, por el martirio.

Pero sucede que, en diversos medios, tiende a producirse una suerte de deslizamiento o de deriva que, creo, nunca será denunciada con excesiva rotundidad. Quiero decir que ese valor del individuo, digamos mejor de la persona, postulado en el libro de Gheorgiu y en el de Orwell, tiende hoy a ser puesto en entredicho de forma solapada: no estoy refiriéndome a los fanáticos, sino a los espíritus que se creen de buena fe y, en realidad, se dejan intimidar por veredictos pronunciados en nombre de la historia —mejor sería decir en nombre de una filosofía de la historia que, sin embargo, apenas resiste el examen. Precisamente aquí es donde tiene que intervenir el examen de conciencia al que cada uno de nosotros está obligado a entregarse hoy.

Hoy, nada es más corriente que oír denunciar, por parte de hombres de fidelidad marxista, la filosofía de la persona como la expresión hipócrita de una sociedad burguesa únicamente preocupada por salvaguardar sus privilegios, pero inquieta por disimular sus fines auténticos y egoís-

tas bajo apariencias universalistas. Reconocemos en esto un tipo de sofisma sorprendentemente extendido en nuestros días, y del que los estalinistas no son, con mucho, los únicos culpables: así también se encuentra muy a menudo en Sartre. No se trata de discutir que la idea de la persona y de los derechos de la persona ha sido con frecuencia utilizada superficialmente y en pro de las necesidades de la causa por parte de hombres a los que, en realidad, animaba una voluntad de opresión en beneficio de su camarilla o de su casta. Ahora bien, en ello, no hay nada que permita desacreditar las ideas mismas, y por el contrario hay que mantener con la mayor energía posible que éstas —a condición, claro está, de que no se queden en meras abstracciones— no se reducen a palabras, sino que, por el contrario, intentan encarnarse en las costumbres y en las instituciones, y constituyen la única salvaguarda imaginable contra un estado de barbarie tecnocrática que quizá sea lo más horrible que se pueda concebir.

No obstante, conviene aquí prever algunas objeciones cuyo alcance sería imprudente subestimar. La persona, tal como la ha definido el kantismo o las concepciones más o menos híbridas a él vinculadas, la persona, digo, ¿no es, después de todo, algo así como el residuo desvitalizado, podría decirse incluso que esclerotizado, de una creencia en sí misma caduca? ¿No sería razonable admitir que si la persona es digna de inspirar respeto únicamente lo es en la medida en que sigue disfrutando del aura que rodea a la criatura hecha a imagen del Creador? No hay duda de que Kant y los kantianos están muy lejos de pensar en justificar de esta manera el respeto a la persona humana, y, por el contrario, al menos en lo que concierne al autor de la *Crítica de la razón práctica*, a partir de la persona considerada como sujeto autónomo es como pretenden elevarse a una religión susceptible de procurarse la adhesión de la conciencia. Pero resulta imposible atarse exclusivamente a la letra de un sistema filosófico o incluso a la expresión elaborada que pretende dar de sí mismo. Un pensamiento como el de Kant o, incluso, el de sus más fieles discípulos, no puede ser separado de cierta atmósfera en la que se ha desarrollado; es más o menos lo que, en nuestro días, Jean Guitton ha estudiado bajo el nombre de mentalidad<sup>41</sup>. Probablemente no

41. Jean Guitton, nacido en 1901 en St-Étienne, profesor en la Universidad de Dijon y en la Sorbona, elegido miembro de la Academia Francesa en 1961. Heredero espiritual de Bergson y amigo

sería exagerado afirmar que verdaderamente es en una atmósfera semejante en la que un pensamiento toma el oxígeno que necesita para vivir. Nadie puede discutir que la atmósfera vital del kantismo ha sido una atmósfera cristiana e incluso pietista. Ahora bien, ¿cómo no ver que esa atmósfera se ha transformado debido a múltiples influencias, algunas de las cuales por otra parte han sido muy útilmente detectadas por el análisis marxista? En consecuencia, ¿no es razonable preguntarse si las ideas mismas no están abocadas a perecer justamente porque el medio fluido —permítaseme decirlo así— que les era necesario ha desaparecido? Al respecto, nunca sería excesiva la importancia que se le concediera al acontecimiento nietzscheano: si Dios ha muerto, si la idea de la criatura concebida a imagen de Dios ha perecido por ello mismo, ¿no estamos obligados a sacar las consecuencias de ese hecho, y reconocer que la idea misma de persona humana carece hoy de raíz, que no es más que una reliquia y que a lo sumo puede dar lugar a desarrollos académicos y exangües? Probablemente no haya cuestión más importante que esta. Pero es importante ponerse en guardia contra posibles confusiones. Aquí, el filósofo se halla verdaderamente en su casa, en su propio dominio. Lo he dicho ya, vaticinar no es asunto suyo. Pero su obra debe ser, más que en ninguna otra época, una obra de discernimiento.

Tenemos que empezar por considerar una situación de hecho, que debe ser reconocida e incluso explorada con la precisión y la intrepidez del cirujano que se esfuerza en determinar la naturaleza y los límites de una lesión.

Me parece totalmente evidente que, de hecho, las técnicas de envilecimiento no han podido constituirse más que a partir de una situación que comportaba la negación radical —pero no siempre explícita, por lo demás— del carácter sagrado que el cristianismo le atribuía al ser humano. Si, entre nosotros, muchos se sienten hoy irresistiblemente tentados de declarar que “el hombre agoniza”, esta constatación se presenta,

de Gabriel Marcel, ha meditado en particular sobre el tiempo. Su afán es un afán de unión: descubrir las convergencias entre Pascal y Leibniz, Renan y Newman, etc. Ha sido uno de los pioneros de la búsqueda ecuménica y, por ello, el primer laico que participó en el Concilio Vaticano II, en el que tomó la palabra, durante la sesión de clausura, para hablar sobre el tema de la unidad. De su obra considerable y variada, a la vez filosófica, literaria y novelesca, citaremos: *Portrait de Monsieur Pouget, Critique religieuse, Sagesse, Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin, La famille et l'amour, Le catholicisme.*

con toda evidencia, como articulada a la afirmación nietzscheana de la muerte de Dios. Esto podría desarrollarse muy ampliamente, en especial por el estudio de la mentalidad materialista que se ha modificado tan sorprendentemente, como lo he destacado ya, a partir de finales del siglo XIX. La mayoría de los materialistas del XIX eran hombres que de hecho se comportaban como si conservaran las mismas creencias que declaraban haber perdido. Es que seguían beneficiándose, sin darse, por lo demás, ninguna cuenta de ello, de un clima cristiano. Hoy puede decirse que no es ya así y que el materialista tiende a vivir como materialista; empezamos a saber qué es lo eso significa.

Ahora bien, aquí es donde se plantea una cuestión de importancia decisiva: se trata de saber qué actitud, en la medida en que seguimos siendo conciencias, en la medida en que seguimos siendo y queremos seguir siendo seres libres, tenemos que adoptar frente a este encadenamiento. Es esencial observar que, en efecto, dicho encadenamiento no podría en ningún caso imponernos ningún juicio de valor sobre él, sobre su significación. Seamos más precisos: sin lugar a dudas, existe —y a esto me refería hace un momento cuando hablaba de un deslizamiento o de una deriva— una tentación de ponerse de alguna manera a remolque del acontecimiento y de ponerle un sello, un certificado de validez. Pero basta con pensar en esta tentación como tentación para que, con ello, nos liberemos de las tenazas en las que, de otro modo, correremos el riesgo de quedar atrapados. Con esto quiero decir que la misma situación histórica se transforma a partir del momento en que deliberadamente nos precavemos contra lo que podríamos denominar la seducción que siempre emana del acontecimiento, cuando este es lo bastante rotundo. Muy a menudo, nos incita muy peligrosamente a modificar nuestra manera de apreciar retrospectivamente a todos los que nos han precedido. Esto ha sido particularmente delicado en 1940. Ha habido gran número de espíritus débiles que han visto en nuestro desastre algo parecido a un Juicio final en miniatura, y, desde ahora, podemos estar seguros de que si —Dios no lo quiera— un maremoto soviético acabara desencadenándose y atravesara Occidente, se produciría exactamente el mismo fenómeno, pero a una escala mucho más vasta, tanto más cuanto que en este caso se encontraría ya elaborada la ideología susceptible de favorecer esa interpretación. Así, pues, aprovechando que, a pesar del pánico que

ya se manifiesta, sigue siendo posible no obstante cierta sangre fría — con tal de que estemos firmemente resueltos a conservarla —, desde ahora estamos obligados a apelar a las energías reflexivas para exorcizar lo que me atrevería a denominar ese fatalismo naciente. Por otra parte, nos ayudará mucho para entender lo que ha pasado con el nazismo el recordar cuán fuerte ha podido ser, en varias ocasiones, la tentación de creer que había ganado la partida. Pensemos en cuál podía ser nuestro ánimo la víspera de El-Alamein y cuando nada todavía permitía esperar que Estalingrado resistiría hasta el final. De todos modos, la situación no es idéntica.

Cualquiera que sea el juicio que nos merezca el comunismo, no hay duda de que su significación y su alcance son incomparablemente mayores que las del hitlerismo; y vemos muy claramente cómo algunos espíritus desprovistos de un armazón intelectual y moral lo bastante sólido llegan a imaginarse de buena fe que concuerda con el sentido de la historia, mientras que el nazismo correspondía a un modo de pensamiento regresivo. Sin embargo, es muy posible que la oposición sea aquí mucho más superficial de lo que se pretende. Estoy perfectamente convencido de que la misma expresión de “sentido de la historia” responde a una noción vaga en extremo o, cuando menos, equívoca, y que un pensamiento dueño de sí ha de disolver.

Desde hace unos años, se viene evocando unos cuantos pronósticos que, por lo general, formularon algunos grandes liberales franceses del siglo XIX, ante todo Tocqueville, pero también el crítico destacado y demasiado olvidado que fue Emile Montaigu. Citaré aquí algunas líneas de este último que se hallan en el libro de Gonzague de Reynold sobre el *Monde russe*. Este texto absolutamente profético, cuya referencia exacta no da lamentablemente Gonzague de Reynold, data de después de la Comuna. “¿No veremos un día, pregunta Montaigu, y en las condiciones más temibles para Europa, a Rusia recuperar sus designios de dominación universal y de invasión, cuya realización persigue, según su propia confesión, la democracia misma? ¿Cuál es el Atila secreto, cuál es el Tamerlán desconocido que ha soñado una concepción semejante? Estos nombres encajan perfectamente aquí, pues esta vez se trata nada menos que de la conquista misma del mundo civilizado. Es la guerra, la guerra declarada abiertamente no por esta o aquella causa aislada, ni por este o aquel país, sino por todas las causas y por todos los países a la vez. Ob-



sérvase el paso gigantesco que la Revolución acaba de dar en esta vía hacia la universalidad en la que se ha embarcado. Aquí, no sólo las pretensiones son universales, sino que la estrategia y la táctica son universales también. En otro tiempo, en las luchas que la democracia libraba, siempre era uno solo el punto del espacio afectado por el resultado de la batalla. En cambio, esta vez, el reposo de toda Europa se juega en las suertes de cada uno de sus combates. Esta doctrina nos declara con nitidez que no hay más que una misma y única democracia, regulada por un mismo y único deseo, un mismo querer, un mismo interés; que Inglaterra, Alemania, Francia, Bélgica no son más que los nombres de las localidades en las que se propone librar sus batallas futuras, las expresiones geográficas que le han de servir únicamente para recordar las oportunidades dichosas o desafortunadas que encontrará a lo largo de la lucha. Es nada menos que una mitad de la humanidad civilizada la que se propone abalanzarse sobre la otra y la que abiertamente lo proclama. Si no es esto algo grande, es al menos tan gigantesco como cabría desear. En cualquier caso, sobrepasa, y con mucho, los sueños de las ambiciones más altaneras y de las imaginaciones más calenturientas. Así, henos ante la democracia que adopta para sí el papel de los grandes conquistadores contra los que, en otro tiempo, se alzaron los doctores con tanta violencia, y que abiertamente aspira al dominio universal. No se contenta con rechazar cuanto no es ella: anuncia que no aceptará nada que no sea ella misma y que no nos dejará siquiera la libertad de los *djaours* en los países musulmanes. Un islamismo materializado es la nueva forma que reviste la democracia; ya no nos propone liberar a la humanidad de todas las tiranías, nos aporta la suya; ya no nos propone tolerar todas las creencias, nos aporta la intolerancia de su ley; ya no nos reclama que reconozcamos su libertad, nos exige obedecer a su dominación, ha entrado en la vía que han atravesado todas las potencias embriagadas de sí mismas — y al final de la cual han encontrado siempre la derrota y la tumba”.

Esta sorprendente predicción no está aislada. Algunos años antes, Donoso Cortés, cuya obra iba a introducir en Francia Louis Veuillot<sup>42</sup>,

42. Louis Veuillot, 1813-1883. Hijo de un obrero tonelero, llegó a ser agregado del gabinete de Guizot. En 1843, dimitió para convertirse en redactor en el “*Univers religieux*”, del que hizo el órgano del catolicismo ultramontano. Fue el polemista de más talento de su siglo. Citemos *Le pape et la diplomatie, Biographie de Pie IX, Rome pendant le concile*, etc.

anunciaba el acontecimiento “de un magno imperio anticristiano que sería un imperio demagógico colosal gobernado por un plebeyo de grandeza satánica, el hombre del pecado”. Tocqueville, en sus *Souvenirs*, con menor precisión, también veía venir el peligro; y qué decir de esta frase de Carnot pronunciada el 17 de julio de 1868 en la tribuna del Cuerpo legislativo: “Si Rusia llegara un día a realizar su sueño, la invasión total del mundo eslavo, pesaría con tal peso sobre Europa que Europa quedaría subordinada. Y entonces —no nos engañemos— no sería el elemento eslavo el que dominaría, sino el elemento moscovita: con ellos, la civilización asiática triunfaría sobre la civilización europea”. Puede decirse sin exagerar que, mediante unos rodeos que entonces no cabía imaginar y gracias a una ideología cuyos principios estaban aún imperfectamente elucidados, lo acontecido ha acabado orquestando las predicciones de estos hombres de juicio tan claro. No tenemos por qué preguntarnos aquí, aunque el asunto sea muy interesante por sí mismo, cómo es que estas evidencias han podido permanecer tanto tiempo ocultas. Lo que hoy parece meridianamente claro es que únicamente las guerras fratricidas entre países occidentales y países imperfectamente occidentalizados han podido preparar la realización de estas terribles profecías.

Ahora bien, lo que es cierto —y esto es lo único que interesa para mi propósito— es que los hombres que he citado, y que poseían aún ese juicio firme cuya desaparición hoy deploramos, se habrían cuidado, y mucho, de otorgarle un valor normativo a unas previsiones que, para ellos, no eran más que unas constataciones extrapoladas, si se me permite decirlo así. Destaquemos, por otra parte, que la lucidez de esos hombres ha venido, sin lugar a dudas, a recompensar la libertad de espíritu de la que gozaban entonces. Cuando enunciaban esas terribles predicciones, hacían de verdad abstracción de sus disposiciones naturales, de sus preferencias. Convengamos, por lo demás, que esto les resultaba más fácil, porque todavía se hallaban lejos del acontecimiento que veían venir. Puede que la mirada política, con muy pocas excepciones, excepciones realmente despreciables, sea casi inevitablemente una mirada présbita. La proximidad lo mezcla todo, no sea más que porque favorece el temor y la codicia que, a fin de cuentas, están en el punto de partida de todos los extravíos: son el temor y la codicia los que hoy están en el origen de la especie de movimiento de conversión —tomo esta palabra, por su-

puesto, en su sentido militar, y no en el religioso— que se perfila en bastantes porciones de la opinión occidental, y añadiré que la presencia de semejantes móviles basta para que ese movimiento se torne profundamente sospechoso. Tan sospechoso como el “examen de conciencia” al que, en 1940, procedieron, con una precipitación tan extraña, unos hombres quizá menos preocupados de ajustar las cuentas con ellos mismos que de obtener la indulgencia del vencedor.

Incluso, sería conveniente hacer una distinción que me parece muy importante entre unos hombres que han llegado a la madurez y unos jóvenes que, al no haber conocido el antiguo orden más que en su fase de descomposición, pueden imaginarse (no sin simplismo, claro está) que ese orden carecía por sí mismo de todo valor positivo. Su ignorancia, por una parte, el sentimiento de indignación perfectamente justificado, por la otra, que les inspiran unas iniquidades tan visibles pueden conjugarse para hacerles creer que ni siquiera se les ha dejado una opción y que, al margen del suicidio, la única posibilidad que se les ofrece es adaptarse como puedan a un orden nuevo, cuyo carácter defectuoso no discuten los más lúcidos o los más honestos, pero que, después de suficiente rodaje, deberá satisfacer, a pesar de todo, ciertas aspiraciones imposible de asfixiar en adelante. Y, de nuevo, tras un rodeo, nos encontramos esa temible idea de un sentido de la historia, de una pendiente a la que tenemos que acomodarnos; se añadirá incluso, si llevamos hasta el final esta idea, que, al revelarse insuficientes los medios de persuasión, es imposible no reducir por la fuerza a quienes pretenden resistirse a esta corriente o a este empuje.

Esta pretensión no sólo se muestra peligrosa, sino rigurosamente contraria a la idea de la persona tal como era aún admitida, casi sin discusión, a finales del último siglo e incluso en el primer cuarto de éste. Lo que ahora está establecido como principio, más o menos explícitamente, es que la persona no tiene derecho al respeto más que si consiente en someter sus actos a lo que se puede denominar la regulación de la historia. Ahora bien, basta con articular estos postulados para discernir su carácter monstruoso. De hecho, ese poder regulador le corresponde no a la historia, que a decir verdad no es más que una entidad, sino a unos hombres que no pueden ser más que unos tiranos y, añadiré, unos criminales, y que se presentan como los agentes ejecutores de

esa extraña, de esa grotesca divinidad. Pero esta investidura —ésta es la única palabra que conviene—, ¿quién se la confiere? Es realmente una burla pretender que les es conferida por la historia. Esto no es un pensamiento, sino un simulacro de pensamiento, precisamente porque la historia no es más que una abstracción. Por otro lado, ni siquiera se puede hablar aquí de un *consensus* efectivo, pues bien sabemos que son unas minorías activas las que están manos a la obra; para darse cuenta, basta con recordar lo que fue el nazismo en sus inicios o lo que representaban los maximalistas al comienzo de la revolución rusa. La verdad es que, en el mundo de hoy, un pequeño número de fanáticos, desprovistos de todo escrúpulo, cuando entra en contacto con una masa humana amorfa, deprimida por la miseria, minada por divisiones intestinas, etc., tiene muchas oportunidades, gracias a la propaganda y al terror, de ejercer el poder magnético cuyas espantosas consecuencias hemos podido discernir desde hace treinta años. Hay que añadir que, en estos días también, los intelectuales —en particular los fracasados y los amargados— no dejarán de encontrar el medio de proporcionarles a semejantes movimientos la especie de justificación que, a pesar de todo, necesitan para imponerse a los espíritus débiles. Hay en ello todo un conjunto de operaciones estrechamente articuladas, cuya auténtica naturaleza le corresponde a la reflexión reconocer. Esto, y sólo esto, es la verdad de lo que ambiciosamente se llama el sentido de la historia.

Ahora bien, desde este punto de vista, resulta meridianamente claro el escándalo consistente en pretender sacrificar a esta especie de espartapájaros las libertades fundamentales de la persona. Tenemos que empezar defendiéndonos contra el poder de intimidación que emana de ciertas palabras, a las que, por la más extraña de las transferencias, se les adhiere algo del valor sagrado que poseen los ritos religiosos. Pues bien, es contra esa transferencia contra la que hay que precaverse. Nada se impone con mayor urgencia que una laicización, una secularización de los principios sobre los que reposan las falsas religiones de nuestro tiempo. Falsas religiones, digo, y estas palabras significan exactamente esto: usurpación por parte de una ideología, que a pesar de las apariencias es invariablemente de esencia pasional, de una trascendencia que sólo puede pertenecerle a lo increado. Hay que añadir, y esto es de suma importancia, que únicamente la verdadera trascendencia puede dejar

subsistir la libertad humana. Por lo mismo se podrá decir recíprocamente que el signo de la falsa trascendencia es el ataque que representa para esa misma libertad.

Sin duda, se objetará que las propias religiones reveladas se han señalado a menudo por abusos del orden de los que acabo de denunciar. Pero esa objeción, no sólo no la aparto, sino que la hago mía sin la menor sombra de vacilación, y diré sin ambages que cierta opresión clerical, de la que no faltan ejemplos en torno a nosotros, constituye una auténtica traición a la esencia del cristianismo; este sólo puede denunciar las falsas religiones de las que he hablado si reconoce y condena esas perversiones a las que él mismo sigue expuesto en la medida en que está forzado a adoptar formas institucionales. La Iglesia es una institución humano-divina, pero bajo su aspecto humano, demasiado humano, puede dar lugar a esas aberraciones, en la medida en que siempre corre el riesgo de sucumbir a las tentaciones nacidas de la soberbia.

Lo que, en la situación presente, hace que la tarea del pensador cristiano sea tan difícil, incluso diría tan angustiada, es que, a decir verdad, está en la obligación de oponerse a esta idolatría hegelianizante de la historia que, se mire como se mire, debe ser considerada como una impostura, a la vez que a doctrinas reaccionarias, en el sentido más injustificable de esta palabra, doctrinas nacidas muy a menudo de la ignorancia y del miedo, y que desembocan en un desconocimiento de lo que puede haber de más valioso en las adquisiciones de la filosofía moderna. Estas van unidas a una innegable profundización de la noción misma de libertad y de todo lo unido a ella más o menos directamente. Pero hay que declarar que todo ello está siendo tan peligrosamente cuestionado, tan amenazado, de un lado como del otro. Como sucede siempre, se constata además que entre errores de signo inverso, incluso si se combaten o, más exactamente, si creen combatirse, invariablemente se crea una coalición de hecho. Dicho claramente, nada puede servir mejor al comunismo que el espíritu de reacción en el plano social y religioso, y añadiría que nada pueden explotar mejor los ateos que un clericalismo que tiende a hacer de Dios un autócrata servido por una casta sacerdotal conchabada con las dictaduras.

No ignoro, ciertamente, el carácter inquietante e incluso superficialmente descorazonador de un diagnóstico semejante. Pero presenta, se-

gún mi parecer, la inestimable ventaja de ayudarnos, por una suerte de contrachoque, a discernir la única vía que se nos ofrece, si es que no queremos volvernos cómplices no digamos sólo de una catástrofe, sino del mayor crimen que la humanidad nunca haya cometido contra ella misma.

Entendámonos bien: es evidente que no puede tratarse de definir aquí nada parecido a una línea de acción política. Se trata mucho más de una actitud interior; pero esta actitud interior no podría quedar en estado de mera disposición; debe traducirse en actos, y ello allí donde cada cual esté situado. Quiero decir que no se trata de invadir, como lamentablemente sucede demasiado a menudo en el caso de los intelectuales, dominios sobre los que carecemos de toda competencia mediante la firma de llamamientos, manifiestos, etc. No violentaré apenas mi pensamiento si digo que son, con demasiada frecuencia, mezquinas estafas. Pero, por el contrario, está al alcance de cualquiera de nosotros, en el orden que es el suyo, en su profesión, proseguir una lucha sin cuartel en favor del hombre, en favor de la dignidad humana, contra todo lo que hoy amenaza aniquilarlos. Sin duda, donde ante todo debe proseguirse esa lucha es en el terreno del derecho propiamente dicho, pues, hay que admitirlo, la misma noción de derecho hoy ya no es reconocida, ya no es comprendida. Los hombres de mi generación pueden atestiguar al respecto que, en esa zona, se ha producido un hundimiento que nadie, hace treinta o cuarenta años, habría podido siquiera imaginar. Y aquí volvemos a encontrar el mismo fantasma que no he cesado de denunciar: quiero decir, la noción de un sentido de la historia constituyendo el criterio en nombre del cual algunos seres deberían ser preservados o incluso exaltados, y otros apartados, hasta aniquilados.

Podrían multiplicarse los ejemplos. Pero me limitaré a evocar lo que fueron en Francia los tribunales de excepción durante los años siguientes a la Liberación. Las reglas elementales del derecho fueron en ese caso literalmente pisoteadas. Se tuvo la osadía de constituir jurados en los que se sentaban aquellos mismos que habrían debido ser recusados; me refiero a las víctimas o sus allegados; más aun, por la precisa razón por la que habrían debido ser recusados se les acordó el poder de juzgar a aquellos contra los que consideraban que tenían que querellarse, los cuales, por lo demás, habían sido arrestados muy a menudo merced a

denuncias anónimas. Si dispusiéramos de tiempo y si no corriéramos el riesgo de ahogarnos enseguida de asco y horror, habría que revisar los intentos de justificación de esas prácticas vergonzosas que cierta prensa, de total acuerdo lamentablemente con algunos de nuestros gobernantes de entonces, se empeñó en dar. Puede decirse, en términos abstractos, que lo que allí halló consagración fue, a decir verdad, el monstruoso principio de la *desigualdad* ante la ley, es decir, la negación de la ley, claro está. Pues hay que mantener como un verdadero axioma que la ley y la igualdad ante la ley son correlativas y que no se puede atacar una sin suprimir la otra. Ahora bien, a partir del momento en que interviene el culto de la historia, del dinamismo histórico, etc., aquellas nociones se hunden y, con ellas, todo lo que cabe designar con el término de civilización.

Digo civilización: vacilaría sin duda en hablar de civilización cristiana. Es esta una expresión de la que se ha abusado peligrosamente y a la cual, en las circunstancias actuales, probablemente sea ilícito recurrir sin múltiples reservas que equivalen, en suma, a despojar a esas palabras de su significación primera. Sin insistir en ello, diré que, aun cuando no podamos dejar de ponernos del lado de América, como me parece que es indudable en el conflicto actual, ello no nos autoriza a decir, pura y simplemente, que esta sea el adalid de la civilización cristiana, pues, después de todo, en muchos aspectos, el modo de vida practicado y preconizado al otro lado del océano está muy lejos de parecer conforme a las exigencias evangélicas. Para darse cuenta, basta con pensar en las estipulaciones racistas vigentes en muchos Estados y en muchos otros hechos que cada uno de nosotros puede conocer. Todo cuanto puede decirse, todo cuanto debe concederse, es que, por ese lado, la libertad, a pesar de todo, conserva algunas oportunidades que, por un tiempo indefinido, parecen por el contrario completamente perdidas en el otro campo. Esto bastaría para dictarnos nuestra elección si tuviéramos que elegir —cosa que, en cierto sentido, no es el caso, pero al mismo tiempo reconocamos que la cuestión se plantea en términos que excluyen la posibilidad de nada parecido a un espíritu de cruzada. Por otra parte, observaré que esas palabras “espíritu de cruzada”, en nuestro mundo, en el mundo que ha llegado a ser el nuestro, no pueden dejar de despertar desconfianza; apenas son separables de un belicismo al que, en la medida en que nos

sea posible, estamos obligados a oponer, en nosotros y fuera de nosotros, el más riguroso repudio — y esto, por lo demás, no quiere decir que la palabra neutralidad, de la que en Francia algunos han usado tan imprudentemente durante estos últimos años, presente una significación cualquiera. También aquí, entre un belicismo criminal y un neutralismo quimérico, que por lo demás huele a traición, tenemos que abrirnos el más angosto de los senderos.

Simplemente confesaré que, si nos sintiéramos solos, la tarea se mostraría impracticable; por mi parte, bien creo que estaría tentado de abandonarla y, en algunos momentos, la tentación del suicidio quizá resultara insuperable. Hay que volver a lo que decía. Entendida literalmente, la fórmula de Nietzsche no sólo es sacrílega, es falsa. Y, por supuesto, otro tanto hay que decir de sus caricaturas contemporáneas y, en particular, de las blasfemias sartrianas. Esa libertad que tenemos que defender *in extremis*, no es una libertad prometeica, no es la libertad de un ser que sería o pretendería ser *por sí*. No me he cansado de repetirlo desde hace años, la libertad no es nada, se aniquila ella misma en lo que cree ser su triunfo si no reconoce, con un espíritu de humildad absoluta, que se articula con la gracia, y cuando digo gracia no tomo esta palabra en no sé qué acepción abstracta y laicizada; se trata de la gracia del Dios vivo, de ese Dios — ¡ay! — que cada día nos aporta tantas ocasiones de renegar y que el fanatismo abofetea allí mismo, sobre todo allí, donde ese fanatismo, lejos de negarle, pretende apoyarse en su autoridad.



### III

## Reintegrar el honor

La otra noche, al entrar en mi casa después de haber escuchado un admirable concierto de Bach, pensaba: he aquí algo que nos restituye un sentimiento que se podría creer perdido, puede que, más que un sentimiento, una seguridad: el honor de ser un hombre. Es importante destacar que todo parece coaligarse hoy para arruinar esta noción, lo mismo por lo demás que todas las que son muestra de una moral aristocrática. Se finge que la aristocracia no puede ser más que una casta y que es justamente un modo de existencia condenado por la historia. Y, si bien podemos estar de acuerdo en admitir que las castas como sistema cerrado aparecen hoy como indefendibles, es preciso por el contrario rechazar con rotundidad la idea de que la aristocracia, considerada en su esencia, implique algo semejante. Por otra parte, hay que resaltar que vemos cómo, ante nuestros ojos, se prepara el advenimiento de una suerte de oligarquía mundial, la de los “managers” en el sentido de Burnham, la de los tecnócratas. Pero es muy dudoso que esta oligarquía pueda ser vista como una aristocracia, dado que no se ve sobre qué principio auténticamente espiritual podría tener la pretensión de fundarse.

¿Qué es ese honor cuya conciencia se despertó en mí la otra noche con la audición de algunos conciertos de Bach? Ciertamente no es fácil precisar su naturaleza; pero me parece que, ante todo, es preciso hacer intervenir aquí la conciencia inmediata de cierta rectitud profunda; y, como siempre en casos parecidos, para aclararnos estamos obligados a empezar pensando *a contrario*.

Lo que queda aquí radicalmente excluido es todo cuanto pertenece al orden de la complacencia, de la adulación y también del equívoco, en la medida en que un espíritu pervertido puede verse inducido a cultivarlo. De buena gana diría que el honor está unido a la palabra, al hecho de no tener más que una palabra. Ahora bien, quizá sea esto justamente lo que caracteriza a la aristocracia en el único sentido admisible del término

—una aristocracia que puede no sólo carecer de recursos materiales, sino incluso no tener que alardear de ningún origen propiamente nobiliario. Si el pueblo español es tan respetado y tan admirado por quienes han tenido la ocasión de comocerlo, ¿no será precisamente porque ese pueblo esencialmente pobre ha conservado esa cualidad nativa y el orgullo que la misma comporta? El orgullo no es necesariamente la soberbia, aunque con frecuencia corre el riesgo de confundirse con él. Me parece que el orgullo va unido siempre al sentimiento de una independencia en algún sentido innata y, por lo mismo, inalienable; en este sentido, se opone sorprendentemente al espíritu de reivindicación que se manifiesta en las democracias por todas partes. Pues no se reivindica, después de todo, más que lo que *no se tiene*, pero que se *debería* tener. Ahora bien, esta oposición no existe en principio para el hombre orgulloso; le daría la impresión de que, en alguna medida, se estaría rebajando al reclamar lo que se le debe.

No discutiremos que esto pueda hallarse en el origen de cierta rigidez bastante poco compatible con las condiciones de la vida social, tal como hoy tendemos a concebirlas. También deberemos reconocer sin reservas que los progresos que, en algunos ámbitos por lo demás muy limitados, se han podido realizar desde el punto de vista de cierta justicia social sólo lo han sido gracias a las reivindicaciones que se han multiplicado desde hace un siglo en contra de las clases llamadas dirigentes, que la mayor parte del tiempo únicamente estaban dispuestas a rechazar que se cuestionaran sus privilegios. Pero, por otro lado, es imposible rechazar que el desarrollo del espíritu de reivindicación pueda coincidir con cierta degradación moral. Para estar seguro de lo que digo, me basta con evocar esas reuniones amistosas de profesores en las que jamás se abordaban las graves cuestiones técnicas que su oficio les planteaba, sino exclusivamente problemas de aumento salarial o de indemnización por la carestía de la vida. De manera por completo general, me parece incontestable que, por una dolorosa paradoja, cierto sentimiento del honor profesional ha decrecido en la misma proporción en que los miembros de cada profesión han adquirido plena conciencia de su poder; y esto se ha traducido en la increíble generalización del chantaje colectivo que, ante nuestros ojos, se ha producido desde hace diez o veinte años.

En una perspectiva diferente, pero por otro lado conexa, veremos que el hombre orgulloso es aquel que no consiente que se ponga en duda su palabra, pues *esa palabra es él mismo*; estaríamos tentados de decir que es su único bien, y el honor es justamente la conciencia de esta cualidad inamisible, de ese invariante. Podría inferirse de todo ello que el honor está unido siempre a un sentido hondo e indesarraigable del ser, pues entre el ser y la palabra, como lo ha visto Heidegger en Alemania y, en Francia, un pensador profundo pero poco conocido, Brice Parain<sup>43</sup>, existe una unidad infrangible. No es necesario sacar de esto la conclusión de que el honor implique en sí mismo algo semejante a una fe religiosa articulada. Al contrario, entre los mejores anarquistas españoles, el honor ha podido aliarse con un ateísmo que quizá no sea en el fondo, por otra parte, más que cierto rechazo: el rechazo de una enfeudación que una teología suficientemente elaborada podría por lo demás reconocer como incompatible con los principios fundamentales de la fe cristiana, con la libertad de los hijos de Dios. No existe problema más grave que el de saber cómo la pertenencia a la Iglesia, sin perder su valor religioso, puede no degenerar en una enfeudación contraria al honor.

Cierto, puede resultar bien sorprendente que ilustre una reflexión iniciada por la audición de la música de Bach con la ayuda de ejemplos tomados parcialmente de la vida española. Pero, para pensar una situación tan compleja y en ciertos aspectos tan angustiosa como la del hombre contemporáneo, quizá no resulte inútil partir a la vez de varios focos distintos, entre los que una reflexión algo profunda llegue a descubrir un parentesco secreto.

En Bach —me da la impresión—, como en la estructura misma del hombre español, hemos de constatar que es imposible instaurar nada similar a la oposición corriente en los racionalistas franceses entre razón y fe. En cierto sentido, no hay música que más satisfaga a la razón que la de Bach, pero resulta, por otra parte, manifiesto que esa satisfacción, que bien rápidamente se rebasa para convertirse en exaltación, se pre-

43. Brice Parain (1897-1971). Filósofo, diplomado de la Escuela de Lenguas Orientales, especialista en literaturas rusa y alemana, reflexionó sobre la naturaleza del lenguaje y de las relaciones que éste mantiene con el hombre y el mundo. Citemos, entre sus obras, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* (1943) y *La mort de Socrate* (1950).

senta como una respuesta a un don que la razón reducida a sí misma jamás habría tenido el poder de dispensarnos. Por otra parte, ¿de verdad puede la razón *dar* algo alguna vez? Sólo puede explotar y transformar, a veces también reducir y disolver, cuando su ejercicio se vuelve meramente crítico. No vale pretender que la razón esté de alguna manera obligada por su propio estatuto a defenderse contra las aportaciones de las que sabe que no es fuente y a rechazarlas como si se tratara de mercancías de contrabando. Por el contrario, la razón que se reconoce colmada con la música de Bach se dilata para acoger esa luz; pues, en el fondo, presiente algo confusamente que aquella luz no es de una esencia diferente a ella misma, y con gusto diré que convierte en una cuestión de honor el proclamar esa identidad *cuya clave ella no posee*.

Aquí, el honor va verdaderamente unido a la gratitud —admirable palabra, en cuyo profundo sentido me parece que raramente se ha penetrado. ¿De dónde procede que en cierto modo el ingrato peque contra el honor? ¿No será ello que, de algún modo, traiciona, rompe cierto vínculo, aprovechándose con ruindad de que su benefactor —hagamos abstracción de los armónicos algo desagradables que tan a menudo rodean a este término— se ha cuidado bien de reclamarle nada parecido a un reconocimiento de deuda? Pero precisamente el hombre de honor se sentirá tanto más obligado si ese reconocimiento de deuda no existe; consideraría simple vileza declarar no estar obligado a nada por no haberle sido reclamado nada. Le parece que la verdad es justamente al revés. Así, creo que se podría decir que una ética del honor no es sólo una ética de la fidelidad, sino aun una ética de la gratitud y que, en último extremo, esa gratitud comporta un carácter ontológico, pues recae sobre el hecho mismo de haber sido admitido a ser, es decir, en el fondo, de haber sido creado. Precisamente contra esta ética o contra esta metafísica peca el nihilista que declara que no ha pedido vivir: estamos tocando aquí la raíz de la impiedad que tiende a generalizarse ante nuestros ojos en la relaciones familiares mismas —así como de una muy peligrosa disposición que es como su contrapartida en los padres, allí donde estos testimonian, por la debilidad a veces casi zalamera de la que dan prueba ante sus hijos, de la mala conciencia o de la vergüenza que parece ir unida hoy al hecho de haber dado la vida, de haberla literalmente infligido a quien no la había pedido.

Podríamos abandonarnos a reflexiones de la misma naturaleza sobre la progresiva desaparición del sentido de la hospitalidad, al menos en los países sumergidos por los progresos técnicos. Convendría, por lo demás, precisar: cierto, visitantes de prestigio, universitarios famosos, escritores o artistas son, en general, muy bien recibidos en cualquier país. Pero por “sentido de hospitalidad”, entiendo ante todo esa especie de piedad que se le testimonia por ejemplo en Oriente al huésped desconocido —simplemente porque es huésped, porque viene a entregarse confiadamente a un hombre y a una morada.

Ahora bien, justamente son esas las relaciones que tienden a desaparecer en un mundo en el que los individuos, reducidos a elementos abstractos, cada vez se yuxtaponen más, un mundo en el que las únicas jerarquías que subsisten se fundan o en el dinero o en unos diplomas cuya significación humana es prácticamente nula.

En todos los casos, el honor aparece unido a cierta simplicidad grandiosa de las relaciones humanas fundamentales.



## Conclusión

### El universal contra las masas (II)

¿Qué conclusión puede ofrecer un libro como este? Lo seguro es que no podría ser nada parecido a un pronóstico. Desde el punto de vista del hombre —y esto es un pleonasma, pues no hay más punto de vista que el del hombre y a partir del hombre— hay que declarar con toda la fuerza posible que el juego no ha acabado, que el fatalismo es un pecado y una fuente de pecado. El filósofo no es profeta, no lo es en ningún sentido, lo cual significa ante todo que no tiene que ponerse en el lugar de Dios; que, en el registro de pensamiento que es el suyo, ello sería no sólo un absurdo, sino un sacrilegio. Por otro lado, convendría aquí recordar que el profeta, por lo que a él respecta, no se pone jamás en el lugar de Dios, sino que se borra para dejar hablar a Dios, cosa bien diferente. Sólo que esta sublime vocación no es la del filósofo. Hoy su primer y puede que único deber es el de convertirse en el defensor del hombre frente a él mismo, contra esa extraordinaria tentación de lo inhumano a la que tantos seres hoy sucumben —casi siempre sin darse cuenta—.

Sólo que aquí surge una dificultad trágica: el propio hombre desde hace un siglo y quizá más se ha visto conducido a ponerse en cuestión, y ello sucede necesariamente así a partir del momento en que deja de reconocerse como criatura de Dios. Aquí reside, sin lugar a dudas, la razón profunda por la que la llamada por Nietzsche Muerte de Dios no podía menos que ser inmediatamente seguida de la agonía del hombre. Precisemos: lo que, en el pensador, es *cuestionamiento* quizá esté abocado inevitablemente a convertirse, en el no pensador, en negación pura. La interrogación o la suspensión parecen en efecto casi incompatibles con las necesidades de la acción: mirad el Hamlet de Shakespeare. El hombre no religioso, es decir, no religado, se vuelve entonces hombre del repudio. Pero hay que ir más lejos en esta dialéctica que, por lo demás, no es pensada, sino padecida. Si el hombre del repudio fuera ple-

namente consecuente consigo mismo, sería el nihilista integral. Pero, por razones derivadas de las condiciones mismas de la existencia y de su estructura, el nihilista integral no puede ser más que un caso extremo, una excepción que, a fin de cuentas, no es viable. Por otra parte, desconfiemos siempre de ese singular: el hombre del repudio; el singular sólo existe como sujeto. Es quien habla, no aquel de quien podemos hablar. El objeto son *los hombres*, el objeto es en plural. Únicamente entre los hombres del repudio tienden a constituirse lo que denominaré vínculos desnaturalizados, por oposición a los que unen a los miembros de una misma familia o de una misma ciudad cuando se mantiene en orden.

A partir de semejante observación habría que releer *Los Posesos*, una de las novelas más hondas —y más esencialmente proféticas— que puede que nunca se haya escrito. Exactamente quiero decir lo siguiente: en el mundo que conocemos —introduzco esta reserva, pues carece por completo de interés el referirnos a tipos de civilizaciones cuya clave no tenemos—, los seres no pueden estar efectivamente unidos entre sí más que porque, en la otra dimensión, están unidos a algo que los sobrepasa y que los comprende en sí. Ahora bien, los hombres del repudio han roto con ese principio superior, y en vano pretenden reemplazarlo por una ficción privada de todo atributo ontológico y que, por otra parte, está sólo en futuro. A pesar de toda la fraseología a la que recurrimos para intentar conferirles a esas ficciones una apariencia de realidad, se trata únicamente de un emplazamiento y un reemplazo.

Sólo que lo que sucede es esto, de una gravedad extrema. Lo sabemos de sobra, las abstracciones no pueden permanecer en el estado de meras abstracciones. Pasa como si adquirieran vida, pero se trata de una vida aberrante y que es lícito comparar con la de un tejido canceroso. La experiencia es la única que puede aclararnos acerca de las condiciones en las que esta vida puede tomar forma. Habría que buscar aquí, por una parte, cómo se constituye el estado de masa, sobre todo gracias a las grandes aglomeraciones urbanas e industriales; por otra parte, cómo esas masas, a las que hay que negarles toda dignidad ontológica, pueden ser galvanizadas o magnetizadas, a lo que parece invariablemente, por grupos de fanáticos constituidos alrededor de una dictadura central. No soy ni sociólogo ni historiador y sólo puedo atenerme a estas indicaciones tan generales. Además, habría que trascender los datos, cualesquiera



ra que sean, que la historia y la sociología nos entreguen, y lograr apartar no digamos que las leyes, sino las condiciones más o menos constantes de un dinamismo que, aun imitando a la vida, no se realiza más que en lo que habría que llamar más bien muerte: es decir, en el servilismo y el terror. Y no cabe duda de que es de aquí de donde habría que remontar, igual que un buzo que intenta emerger a la superficie para recuperar lo humano en su dignidad y en su plenitud.

Pero hay otro aspecto sobre el que no es menos indispensable insistir: como he dicho muchas veces, aun cuando las técnicas no puedan ser de ninguna de las maneras consideradas como malas en sí, muy al contrario, hay que reconocer que, si no se efectúa un esfuerzo propiamente ascético para controlarlas y mantenerlas en el lugar subalterno que debe seguir siendo el suyo, tienden a disponerse, a organizarse en torno a lo que he llamado el hombre del repudio. Resulta misterioso a la vez que profundamente significativo el hecho de que, en nuestro mundo de hoy, el nihilismo tienda a adoptar un carácter tecnocrático y que la tecnocracia sea inevitablemente nihilista: hablo de la tecnocracia; pues entre la técnica y la tecnocracia en principio ha de mantenerse absolutamente una diferencia, aun cuando en la existencia corra el riesgo hoy de desvanecerse. Sólo que esta conexión profunda no es aparente, y no cabe duda de que es esencial que no lo sea. La nada o la pura negación es algo así como el secreto celosamente guardado en el corazón de la tecnocracia, y ello con independencia del aspecto con el que se presente. Al respecto, cabe, en un caso extremo —pero sólo en un caso extremo—, dictar la misma condena contra la tecnocracia americana y contra aquella hacia la que apunta el mundo soviético. No obstante, añadiré que esta operación de llevar las cosas al extremo resulta siempre sospechosa, aunque sólo sea porque siempre es demasiado fácil de realizar. Los intelectuales destacan en ello, en la exacta medida en que son ligeros y tienden casi siempre a juzgar sin el conocimiento actual y circunstanciado de aquello de lo que hablan.

De este conjunto de observaciones que forman una suerte de madeja en verdad difícil de desenredar se destacan, para cada uno de nosotros, unas cuantas advertencias precisas en sumo grado.

La más imperiosa quizá podría formularse de la manera siguiente: desde el momento en que pienso —y pensar quiere aquí decir reflexio-

nar— debo no sólo constatar el estado de extremo peligro en el que se halla hoy el mundo, sino también ser consciente de la responsabilidad que me incumbe en esta situación. Esto debe subrayarse: pues el acto de pensar, y esto toda la historia de la filosofía lo demuestra, comporta una tentación, la del desapego, la de la *insularización de uno mismo*. Ahora bien, esta tentación no existe más que cuando la reflexión no se ha desplegado conforme a todas sus dimensiones. La descubro como tentación y, por lo mismo, la venzo a partir del momento en que he comprendido que lo que llamo el yo no es una fuente, sino un obturador; no es de él, *nunca* es de él de donde brota la luz, a pesar de que, por una ilusión difícil de disipar, le sea esencial al yo tomarse por un proyector, cuando es una pantalla. El yo es esencialmente pretencioso; en todas las acepciones del verbo, su naturaleza es pretender.

Habiendo reconocido esta fundamental responsabilidad, ¿cómo puede cada uno de nosotros esforzarse en plantarle cara? O, en otro lenguaje, ¿cuál es el primer mandamiento ético al que he de atenerme? Sin ninguna posibilidad de duda, es el de no pecar contra la luz. Pero, ¿cuál es el sentido exacto que conviene darle a ese término, “luz”? No la considero una “metáfora”: pues en verdad no disponemos de ninguna palabra con respecto a la cual el término “luz” pueda ser considerado metafórico. La expresión juánica: *viniendo al mundo la luz que alumbraba a todos los hombres* define, de forma rigurosa y en términos de una adecuación insuperable, lo que verdaderamente es la característica existencial más universal posible. Lo veremos con más claridad si añadimos a esa expresión que el hombre no es hombre sino en tanto que alumbrado por esa luz. Si ahora, cediendo a pesar de todo a una exigencia casi incoercible, intentamos elucidar el sentido de ese término “luz”, deberemos decir que designa lo que sólo podemos definir como la extrema identidad de la Verdad y el Amor; deberemos añadir que una verdad que se sitúa más acá de esta luz no es más que una pseudo-verdad y, correlativamente, que un amor sin verdad en ciertos aspectos no es más que un delirio.

Ahora habría que preguntarse en qué posición siempre singular y en bastantes aspectos misteriosa accedemos a esa luz. Dejando deliberadamente de lado la Revelación propiamente dicha, que ha permanecido siempre en el horizonte de las reflexiones propuestas en esta obra, diré

que esta luz hemos de irradiarla unos a otros, sabiendo en todo momento que nuestro papel consiste ante todo y quizás exclusivamente en no oponer obstáculo a su paso *a través de nosotros*. A pesar de las apariencias, es éste un papel activo: justamente porque el yo es pretensión y porque esa pretensión a la fuerza ha de superarse o quebrarse ella misma, cosa que sólo es posible por la libertad, lo cual *es* la libertad.

Pero, mientras tanto, hemos podido discernir otras tentaciones a las que hemos tenido que resistirnos. Una de las más peligrosas y de las más extendidas está unida al prestigio del número (y de la estadística). Es en esta zona precisamente en la que se realiza la más funesta colusión entre una filosofía degradada y un dogmatismo ingenuo procedente de las ciencias de la naturaleza: da la impresión de que el espíritu se corrompe al habituarse a hacer malabarismos con los números que no se corresponden a nada imaginable —lo cual es verdad en lo infinitamente grande tanto como en lo infinitamente pequeño. Sería, por supuesto, pura demencia desconocer la necesidad que, en el ámbito especializado de su competencia, tienen el astrónomo o el físico de entregarse a esas peligrosas manipulaciones. Pero el peligro comienza cuando se opera el paso de un ámbito al otro, en unas condiciones invariablemente sospechosas. Quiero decir del ámbito especial en el que el pensamiento está obligado a proceder según métodos a su vez especiales, al campo de actividad concreto que es el del hombre como hombre. Aquí hemos de restaurar en su plenitud el sentido y la afirmación del *prójimo*: y en ninguna otra parte como aquí revela su fecundidad el acuerdo del Evangelio con la reflexión. Cómo no evocar en este momento la aberración de la que da pruebas la exclamación de un célebre paleontólogo que se cree también sinceramente cristiano, pero que ha sucumbido más que nadie a la embriaguez de los grandes números: como estaba exponiendo una vez más su confianza en el progreso planetario y como alguien intentó llamar su atención sobre los millones de desgraciados que mueren lentamente en los campos de trabajo soviéticos, al parecer exclamó: “¡Qué son algunos millones de hombres en la inmensidad de la historia humana!”. ¡Exclamación sacrílega de verdad! Al pensar por millones y por billones, no pensaba ya más que por casos, es decir, por abstracciones, y la indecible e intolerable realidad del sufrimiento de un solo ser se le quedaba literalmente enmascarada por el espejismo numérico.

En las palabras preliminares de mi *Misterio del Ser*, propuse que a mi pensamiento se le designara en adelante con el nombre de neo-socratismo, lo cual alcanza todo su sentido en este contexto. Volver al prójimo aparece verdaderamente como la condición de una aproximación efectiva al ser; y añadiré que, cuanto más nos alejamos del prójimo, más nos perdemos en una noche en la que ni siquiera somos capaces de discernir el ser y el no ser. ¿Y cómo no ver que la tecnocracia consiste precisamente ante todo en hacer abstracción del prójimo y, a fin de cuentas, en negarlo? Siempre recordaré la observación que, delante de mí, formuló un hombre de una índole excelente, pero que me parece, ¡ay!, contaminado por muchos errores contemporáneos. Al manifestarle mi admiración por tantos jóvenes cristianos, casi todos pertenecientes, por otra parte, a la burguesía, que crían hoy valientemente y entre las mayores dificultades a familias numerosas, me objetó con viveza: “Por el contrario, no hay nada que admirar. Cuando se llega a conocer las conclusiones alcanzadas por el departamento encargado, en América, de censar las materias primas en el mundo, esa fecundidad que a usted le maravilla aparece como pura locura”. El dramaturgo que hay en mí —y añadiré también al autor cómico— imaginó enseguida una joven pareja que, antes de poner en camino a un niño, iría a pedirles información a no sé qué técnicos para saber cuál era el estado de las cosechas en América del Sur o en el centro de África. Es olvidar ante todo que en la misma Francia, como consecuencia de innumerables errores acumulados por el régimen, comarcas enteras se vuelven eriales. Una familia no tiene que pensar a escala planetaria, no tiene que extender ilimitadamente su horizonte. Pensar lo contrario es ser tecnócrata.

Por lo demás, yo pecaría de mala fe si no aceptase que existe un terrible problema de posible superpoblación del planeta. Ahora bien, el hombre tal como está hoy estructurado, ¿es capaz de afrontar este problema o siquiera de plantearlo en términos aceptables? En realidad, se trata de un problema demiúrgico; pero la idea de un demiurgo humano es contradictoria: bastante experiencia desgraciada tenemos para percartarnos de ello, nosotros que vemos en qué escalón inferior nos encontramos hoy. En lo que a mí respecta, pienso que el papel del filósofo ante todo consiste en precaver a los hombres de ciencia o a los hombres de acción contra semejante *hybris*, es decir, una soberbia tan desmesurada.

El mismo no sólo tiene que hacer valer los derechos imprescriptibles del universo, sino también localizar y reconocer con el mayor de los cuidados el terreno en el que pueden efectivamente ser salvaguardados sus derechos. Lo he dicho en la introducción de esta obra, la palabra “universal” parece abocada a engendrar los contrasentidos más propicios para oscurecer y enturbiar su concepto. Pues nos vemos conducidos casi invenciblemente a entender por tal lo que presenta un máximo de generalidad. Pero es esta una interpretación contra la que nunca será excesiva la fuerza con la que se reaccione. Lo mejor es, para el espíritu, tomar en este caso su punto de apoyo en las expresiones más altas del genio humano —me refiero a las obras de arte que presentan un carácter supremo. Siendo músico yo mismo, pienso por ejemplo en las últimas obras de un Beethoven. ¿Cómo no ver que es imposible introducir aquí cualquier noción de generalidad? La *Sonata* op. 111 o el *Cuarteto* op. 127, si bien es verdad que nos introducen en lo más íntimo y, diré, en lo más sagrado de nuestra condición, allí donde esta va más allá de sí misma hasta una significación a la vez evidente e in formulable, no por ello es menos verdad que se dirigen sólo a un número restringido de seres, sin que esto le reste nada a su valor precisamente universal. Es preciso comprender que la universalidad se sitúa en la dimensión de la profundidad, y no en la extensión. ¿Diremos que no es accesible más que al individuo? Pero esta es otra noción terriblemente poco segura. Tenemos que rechazar la atomización como la colectivización. Según la observación inagotable de Gustave Thibon<sup>44</sup>, se trata de dos aspectos complementarios de un mismo proceso de descomposición, de necrosis, diría yo.

No hay auténtica profundidad sino allí donde es posible realizar efectivamente una comunión; esta nunca será ni entre individuos centrados en sí mismos, y por consiguiente esclerotizados, ni en el seno de la masa, del estado de masa. La noción de intersubjetividad sobre la que se

44. Gustave Thibon, nació en 1903, pensador y moralista, procede de una familia cultivada retornada a la tierra. Gabriel Marcel lo descubre en 1939 y publica un libro suyo: *Diagnósticos*. Durante la ocupación nazi, acoge en su casa a Simone Weil: ella le confiará un primer cuaderno que publicará en 1946 con el título *La gravedad y la gracia*. Gabriel Marcel apreciaba el equilibrio y el sabor de ese pensador reconvertido al catolicismo, que rehusa las oposiciones artificiales entre conservadores y revolucionarios, entre enraizamiento y apertura a lo espiritual —que es universal.

asienta mi última obra supone una apertura recíproca sin la que es imposible concebir ninguna espiritualidad.

Ahora bien, esto es de una importancia singular desde el punto de vista de la acción, y nos abre nuevos horizontes. Sólo en el seno de grupos restringidos y animados de un espíritu de amor puede efectivamente encarnarse el espíritu. En esta perspectiva, es completamente necesario rehabilitar la noción de aristocracia hoy desacreditada por las peores razones imaginables además, en nombre de un igualitarismo que no resistiría un segundo de reflexión. Sólo que, por supuesto, debe ser renovado el contenido de esa idea de aristocracia. Pensemos en particular en lo que han podido ser las aristocracias artesanales: hablo de lo que han podido ser, pues la destrucción casi sistemática del artesano, a la que contribuye una legislación imbécil, nos obliga a hablar aquí en pasado. Pero es indispensable que vuelvan a crearse las aristocracias, pues es preciso mirar bien de frente el hecho terrible de que la nivelación no puede operarse sino en lo más bajo de la jerarquía: no existe y no puede existir nivelación por lo alto. No hay pues problema más grave que el de buscar en torno a qué centros, qué focos, pueden constituirse esas aristocracias nuevas. Es probable que esta cuestión tan angustiosa no comporte solución alguna abstracta y general; no hay en ella ni puede haber sino casos singulares, pudiendo crearse esos agrupamientos, según los casos, en torno a una institución, una personalidad, una idea viva, etc.

Pero se impone una observación complementaria. En todos los casos, cualquier grupo restringido corre el riesgo de encerrarse en sí mismo y de convertirse en secta o capilla; con ello, traiciona el universal que se suponía que encarnaba. Está, pues, obligado a adoptar una actitud de atenta expectativa o de disponibilidad con respecto a otros grupos animados por una inspiración diferente, pero con los que debe mantener intercambios fecundos; y sólo así puede cada uno vivir sin esclerotizarse por convertirse en la sede de una suerte de autolatría. Por otra parte, es manifiesto que esa vida no se puede desarrollar más que en el tiempo, se orienta hacia un cumplimiento que en vano podría pretendese anticipar imaginativamente, pero cuyo gozoso presentimiento es como el resorte de toda actividad digna de ese nombre, de toda verdadera creación. Esa vida es por esencia aventurera, es decir, por una parte, no puede ex-

cluir el riesgo, sino que, en cambio, lo supone, y, por otra, no puede dar lugar a ninguna proyección sistemática. Incluso llegaría a decir que lo sistematizable como tal es incompatible con la exigencia más profunda que la anima, y que esta implica el misterioso encuentro de la mente y el corazón.

Hay que añadir que a cada uno de nosotros le corresponde trasladar a lo que denominamos realidad —es decir, le corresponde encarnar— esas indicaciones que serían mendaces si permanecieran indeterminadas. A decir verdad, no hay nadie —y estoy pensando en las existencias más humildes al menos tanto como en las que atraen sobre ellas las miradas—, no hay nadie que no se encuentre en un contexto concreto en el que esta encarnación no sea posible e incluso requerida; nadie que no esté en condiciones de promover en sí y fuera de sí el espíritu de verdad y de amor. Pero de inmediato hay que añadir: al revés, no hay nadie que no esté en condiciones, por las potencias de repudio que en él residen, de obstaculizar esa promoción y, en consecuencia, de contribuir a mantener en este mundo un estado de ceguera, de recíproca desconfianza, de división intestina que preparan su destrucción. Lo que se demanda de cada uno de nosotros, por cuanto que somos —y en ello estriba verdaderamente lo que podríamos denominar nuestro secreto existencial—, es descubrir esa esfera, por reducida que sea, en la que nuestra propia acción se pueda articular con una causa universal que es la del espíritu de verdad y amor en el mundo. El error o la falta consiste invariablemente en querer persuadirnos de que esa esfera no existe y que nuestra contribución a la obra que se prosigue en el mundo sólo puede resultar nula. Un error más grave aun consiste en negar esa obra y en encerrarnos en la conciencia nihilista de una libertad estéril.

A decir verdad, me hallo muy lejos de disimularme las objeciones que amenaza con levantar esta tentativa de hacer que la reflexión filosófica desemboque de nuevo en una sabiduría. La más grave podría formularse de la siguiente manera:

“Esta especie de llamamiento al sentimiento del prójimo, a la conciencia de nuestras adhesiones inmediatas, ¿no es esencialmente reaccionaria? ¿No termina, en suma, por hacer tabla rasa de todo lo adquirido laboriosamente a lo largo de los últimos siglos? ¿No instituye usted un divorcio ruinoso no sólo entre la ciencia y la filosofía, sino entre el

mundo infinitamente amplio de la ciencia positiva y la actividad técnica, por un lado, y, por el otro, el ámbito en el que, al parecer, debe ejercerse una reflexión imantada por el sentido de una intimidad que, por lo demás, pretende conjugarse con el del Ser, evocado e invocado en su plenitud? Lo reconozca explícitamente o no, ¿no incita usted a quien fuera dócil a la enseñanza o, más bien, a la llamada del filósofo, a mantenerse apartado del mundo de las técnicas y a no usarlas sino con una parsimonia recelosa de los recursos que ese mundo pone a su disposición? Pero, si el sabio no se encarga de él, ¿ese mismo mundo no lo condena a la perdición?”

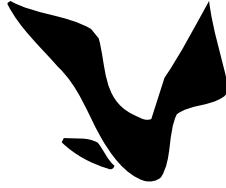
Es en verdad muy dudoso que se pueda plantear el problema en términos tan generales, y que impliquen extremarlo con esa facilidad que he denunciado ser tan inquietante. Sin embargo, un primer punto sería este: el filósofo o el sabio no tiene que encargarse de este mundo tecnocratizado; sólo podría hacerlo volviéndose su esclavo. El ideal que ha seducido a Comte o a Renan, a cierto Renan, es una quimera y, por otra parte, una tentación. Pero aquí como siempre hay que denunciar el error consistente en pensar *grosso modo*, consistente en instituir en la imaginación unidades o totalidades inexistentes. El mundo de las técnicas es una de esas unidades y el filósofo es otra. Tenemos razones para creer que la misma unificación del mundo, a partir del momento en que fuera operada a la altura o desde el punto de vista del poder, coincidiría con su destrucción. En efecto, esa unificación, si nos precavemos frente a la trampa de las palabras, aparece como carente de relación con la única unidad valiosa espiritualmente, y que es la de las mentes y los corazones. En cuanto al Filósofo, con mayúscula, no es más que un ídolo. Lo real es una determinada vida de reflexión que puede y debe proseguirse en todos los escalones de la vida humana: pienso tanto en el administrador como en el médico o en el magistrado. Sólo que, cuando se dice filósofo, de hecho casi siempre se mienta al profesor de filosofía. Pero, ¡ay!, el profesor de filosofía está él mismo expuesto — como hemos visto a lo largo de nuestro itinerario — a las peores tentaciones de todas. Estoy pensando, por ejemplo, en lo que me decía recientemente en Bâle un joven profesor con una cabeza por lo demás notable: al criticar, con mucha cortesía y discreción, las ideas que yo acababa de exponer públicamente sobre el deber del filósofo en el mundo actual, me decía que éste



quizá nunca tenga que plantear el problema de la oportunidad. No se percataba de que un filósofo que pretendiera así pronunciarse en términos absolutos se descalificaría por ello mismo totalmente. De forma general, nada es más peculiar que la increíble ceguera de que dan pruebas un gran número de profesores de filosofía cuando se les ocurre adoptar una postura en cuestiones políticas. Con demasiada frecuencia es posible reconocer en ellos un espíritu de imprudencia que se explica por este hecho muy simple (que creo que Alain ha discernido claramente) de que, al contrario que el médico, el arquitecto, el ingeniero, ellos casi nunca están en contacto con las cosas mismas. La ilusión de sobrevolar es la más funesta de todas en un ser que ni siquiera sabe andar y que, por otra parte, desprecia la marcha. En efecto, nuestro mundo está estructurado de tal manera que uno puede creer que vuela cuando ni siquiera ha abandonado su sillón; existe un estado de sueño despierto que es, por definición, incapaz de tomar conciencia de sí, y entonces se instala en el plano de la abstracción.

En el curso de un reciente viaje a Marruecos, he podido constatar con espanto el increíble daño del que pueden llegar a ser culpables unas ideologías que repudian la realidad y pretenden juzgar, según sus propias categorías, a unos seres y unos sucesos a los que son rigurosamente inaplicables. Lo trágico — y con ello vuelvo por última vez a uno de los temas mayores de este pequeño libro — es que esas abstracciones no son inoperantes: esconden en sí unas posibilidades de desorden propiamente infinitas. Terminó así como comencé: el filósofo no puede contribuir a salvar al hombre de sí mismo más que si denuncia sin piedad y sin descanso las devastaciones causadas por el espíritu de abstracción. No cabe duda de que se verá tratado de conservador, de reaccionario, quién sabe, de fascista — cuando se sabe obligado a denunciar el fascismo como un cáncer de la democracia—. ¡Qué más le da! Esas acusaciones, es la masa la que las profiere contra él, o lo que, en cada uno, no es más que un eco de la masa. Pero él sabe que la masa es mentira, y *contra ella y en pro del universal* debe dar testimonio.





## COLECCIÓN ESPRIT

### *Títulos publicados*

1. *Yo y tú*  
Martín Buber  
*Traducción de Carlos Díaz. Tercera edición*
2. *Ensayos sobre lo absoluto*  
Miguel García-Baró
3. *Prolegómenos a la caridad*  
Jean-Luc Marion  
*Traducción de Carlos Díaz*
4. *El resentimiento en la moral*  
Max Scheler  
*Edición de José María Vegas. Segunda edición*
5. *Amor y justicia*  
Paul Ricœur  
*Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Segunda edición en preparación*
6. *Humanismo del otro hombre*  
Emmanuel Lévinas  
*Traducción de Graciano González R.-Arnaiz. Segunda edición*
7. *Diez miradas sobre el rostro del otro*  
Carlos Díaz
8. *¿Quién soy yo?*  
Emiliano Jiménez
9. *Introducción al cristianismo*  
Olegario González de Cardedal • Juan Martín Velasco  
Xavier Pikaza • Ricardo Blázquez • Gabriel Pérez
10. *El libro del sentido común sano y enfermo*  
Franz Rosenzweig  
*Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Segunda edición en preparación*
11. *De Dios que viene a la idea*  
Emmanuel Lévinas  
*Traducción de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso. Segunda edición en preparación*

12. *El encuentro con Dios*  
Juan Martín Velasco  
*Nueva edición, revisada por el autor. Segunda edición*
13. *Ser y tener*  
Gabriel Marcel  
*Traducción de Ana María Sánchez*
14. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*  
*El problema moral del suicidio*  
Paul Louis Landsberg  
*Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann*
15. *El Dios escondido y revelado*  
Peter Schäfer  
*Traducción de Laura Muñoz-Alonso*
16. *El hombre como persona*  
Mariano Moreno Villa
17. *La palabra y las realidades espirituales*  
Ferdinand Ebner  
*Traducción de José María Garrido*
18. *Job y el exceso del mal*  
Philippe Nemo  
*Traducción de Jesús María Ayuso Díez*
19. *Contra la melancolía*  
Elie Wiesel  
*Traducción de Miguel García-Baró*
20. *La reciprocidad de las conciencias*  
Maurice Nédoncelle  
*Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos*
21. *Dos modos de fe*  
Martin Buber  
*Traducción de Ricardo de Luis Carballada*
22. *La barbarie*  
Michel Henry  
*Traducción de Tomás Domingo Moratalla*
23. *Ordo amoris*  
Max Scheler  
*Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Segunda edición*
24. *Persona y amor*  
Jean Lacroix  
*Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo*
25. *Ayudar a sanar el alma*  
Carlos Díaz
26. *Mounier en la revista Esprit*  
Emmanuel Mounier  
*Edición y traducción de Antonio Ruiz*

27. *Fuera del sujeto*  
Emmanuel Lévinas  
*Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet*
28. *Ensayo sobre el mal*  
Jean Nabert  
*Traducción de José Demetrio Jiménez*
29. *Una fe que crea cultura*  
Juan Luis Ruiz de la Peña  
*Edición de Carlos Díaz*
30. *La llamada y la respuesta*  
Jean-Louis Chrétien  
*Traducción de Juan Alberto Sucasas*
31. *La frivolidad política del final de la historia*  
Josep M. Esquirol
32. *Modernidad y crisis del sujeto*  
Gabriel Amengual
33. *El cristiano y la angustia*  
Hans Urs von Balthasar  
*Traducción de José María Valverde. Prefacio de Francesc Torralba*
34. *Lo justo*  
Paul Ricœur  
*Traducción de Agustín Domingo Moratalla*
35. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*  
Francesc Torralba
36. *El ser y el espíritu*  
Claude Bruaire  
*Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette*
37. *Metafísica e idea de Dios*  
Wolfahrt Pannenberg  
*Traducción de Manuel Abella.*
38. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*  
Mauricio Beuchot
39. *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*  
Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.)
40. *El porqué de la filosofía*  
Armando Rigobello  
*Traducción de José Manuel García de la Mora.*

### *Nuevos títulos*

41. *Los hombres contra lo humano*  
Gabriel Marcel  
*Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Jesús María Ayuso.*
42. *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica*  
Martin Buber  
*Traducción de Andrés Simón.*

