

LA METAFÍSICA DEL *NOSOTROS* DE GABRIEL MARCEL

MARTÍN GRASSI



FILOSOFÍA

COLECCIÓN DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA



LA METAFÍSICA DEL *NOSOTROS* DE GABRIEL MARCEL

MARTÍN GRASSI

Buenos Aires
2024

Las publicaciones de la presente Colección han sido sometidas a una evaluación interna y externa organizada por la institución editora.

Corrección: Cintia L. Mariscal

Diseño gráfico y maquetación: Nicolás Gil

Edición: Cintia L. Mariscal

Colección de Libros de Filosofía, Letras y Lenguas

Grassi, Martín

La metafísica del nosotros de Gabriel Marcel / Martín Grassi. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad Católica Argentina, 2024.

Libro digital, PDF - (De la Facultad de Filosofía y Letras / Martín Grassi)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-44-0114-8

1. Ensayo Filosófico. 2. Metafísica. I. Título.

CDD 110

Licencia

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

<https://doi.org/10.46553/978-950-44-0114-8>



Libros de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia
Universidad Católica Argentina

Pontificia Universidad Católica Argentina
Facultad de Filosofía y Letras

Rector: Dr. Miguel Ángel Schiavone
Gran Canciller: Mons. Jorge García Cuerva
Vicerrector de integración: Gustavo Boquin
Vicerrectora de investigación: Dra. Graciela Cremaschi
Decana: Dra. Olga Lucía Larre

Comité Editorial

Coordinador general de la Colección:

Dr. Martín Grassi

Serie de Estudios de Literatura y Lingüística:

Dra. Magdalena Cámpora
Dra. Ana María Marcovecchio
Dra. María Lucía Puppo

Serie de Filosofía:

Dr. Mateo Belgrano
Dr. Francisco Díez Fischer
Dra. Fernanda Ocampo
Dr. Federico Raffo Quintana
Dr. Juan Torbidoni

Serie de Lenguas:

Dra. Marina Álvarez
Dra. Inés Castelli
Dra. Graciela Isaia y Ruiz

Comité Académico

Serie Filosofía

José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid)
Adrián Bertorello (Universidad de Buenos Aires/CONICET)
Marcelo Boeri (Pontificia Universidad Católica de Chile)
Oscar Miguel Esquisabel (INEO-CIF/CONICET)

Olga Larre (Universidad Católica Argentina/CONICET)
Jacques Lezra (University of California, Riverside)
Juan Antonio Nicolás Marín (Universidad de Granada)
Francisco O'Reilly (Universidad de Montevideo)
Luis Rabanque (Universidad Católica Argentina/ CONICET)
Roberto Rubio (Universidad Alberto Hurtado)
Claudinei Silva (Univeridade Estadual do Oeste do Paraná)
Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires/CONICET)

Serie Literatura y Lingüística

Lila Bujaldón de Estévez (Universidad Nacional de Cuyo)
Ana Gallego Cuiñas (Universidad de Granada)
Fernando Degiovanni (City University of New York)
Mariana Di Ció (Université Sorbonne-Nouvelle)
Enrique Foffani (Universidad Nacional de La Plata)
Gustavo Guerrero (Université de Cergy-Pontoise)
Rosa García Gutiérrez (Universidad de Huelva)
Lucía Stecher Guzmán (Universidad de Chile)
Annick Louis (Université de Franche-Comté)
Alfonso García Morales (Universidad de Sevilla)
María Marta García Negroni (Universidad de Buenos Aires, CONICET)
Mariano Sverdloff (Universidad de Buenos Aires, CONICET)

Serie Lenguas

Herminia Alonso (Universidad de Buenos Aires)
Daniel Altamiranda (Universidad Católica Argentina)
Andy Benzo (Universidad de San Diego / American Translators Association)
Ricardo Chiesa (Universidad de Buenos Aires)
Gabriela Commatteo (King's College / Universidad Pompeu Fabra)
Silvana Debonis (Universidad Católica Argentina / American Translators Association)
Juan José Delaney (Universidad del Salvador, Argentina)
Cristina Featherston (Universidad Nacional de La Plata)
Gabriela Llull (Universidad de Salamanca)
Sandra Ramacciotti (UMSA / Universidad de Buenos Aires)
Xose Castro Roig (ISTRAD / Universidad Pompeu Fabra)
Graciela Souto (Universidad Católica Argentina / New York University)

La *Colección de libros de Filosofía y Letras* se compone de tres series, cada una de las cuales está dedicada a la publicación de trabajos científicos en los campos de la filosofía, la literatura y la lingüística, y las lenguas extranjeras.

Los trabajos publicados son el fruto de las investigaciones de los/as docentes y alumnos/as de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, aunque también incluye contribuciones de investigadores/as provenientes de otras universidades, tanto nacionales como extranjeras. En este sentido, la Colección busca ser un órgano de difusión de la vida intelectual de nuestra Facultad y de articulación con colegas de otras instituciones.

Dr. Martín Grassi / Dra. Olga Lucia Larre

Índice

Prefacio	10
Introducción	12
Primera parte: Existencia y encarnación	18
Capítulo I: La filosofía concreta de Gabriel Marcel	
1.1. La filosofía concreta y el primado de lo existencial	19
1.2. La encarnación como punto central de la metafísica	25
1.3. Intuición y Reflexión: el difícil pensamiento metafísico	32
1.4. La metafísica como <i>lógica de la libertad</i>	39
Capítulo II: El misterio del tiempo y la articulación del sentido de la vida	
2.1. El tiempo y la existencia	49
2.2. La significación ontológica del tiempo vivido: el tiempo cerrado del <i>tener</i> y el tiempo abierto del <i>ser</i>	64
2.3. La significación de “mi vida”: historia y sentido	71
Segunda parte: Alteridad y Mismidad	79
Capítulo III: La dimensión intersubjetiva de la existencia	
3.1. La persona como <i>vocación</i>	80
3.2. Yo y el otro	85
3.3. El tú como presencia	89
3.4. Libertad y comunión: la crítica a la filosofía de Jean-Paul Sartre	94
3.5. El “espíritu de abstracción” y la repulsa de lo humano en el hombre	98
Capítulo IV: La fidelidad creadora	
4.1. El problema de la promesa: tiempo y presencia	104
4.2. La fidelidad como disponibilidad	110
4.3. Obediencia y fidelidad	117
4.4. La muerte como prueba suprema de la fidelidad	123
Capítulo V: Dios como el recurso supremo de la existencia	
5.1. La cuestión sobre la existencia de Dios	130
5.2. Pensar a Dios desde la Fe	132
5.3. La inteligibilidad de la experiencia religiosa	137
5.4. Dios como <i>Tú Absoluto</i> y la imposibilidad de una <i>teodicea</i>	145
5.5. El Dios de la esperanza	149

Tercera parte: Metafísica del Nosotros	156
Capítulo VI: El nosotros como fundamento metafísico de la existencia	
6.1. La Participación como noción clave para comprender la existencia	157
6.2. La <i>Nostridad</i> y el encuentro entre un <i>yo</i> y un <i>tú</i>	169
6.3. Fraternidad y Paternidad divina	177
6.4. Articulación de las experiencias superiores del hombre en el Amor	181
Conclusión	188
Bibliografía	202

Prefacio

La pregunta por el sentido metafísico de la comunidad implica cuestionarnos acerca del lugar que la preposición “con” tiene en nuestra forma de comprender la existencia. Esta palabra de tres letras nos abre en el lenguaje el misterio de la relación, una categoría cuya importancia parece oscilar entre ser un mero accidente o agregado que decimos de algo, y ser la tecla para detonar cualquier tipo de pretensión de una sustancia o de un sujeto que da cuenta de sí y que se constituye como independiente. Entre esos dos extremos, de ser mero accidente o de ser la esencia misma de todo lo que existe, la categoría de relación expresa lo innegable: que todo lo que existe, existe en una red de interferencias, intercambios, intersecciones, intervenciones. Esta otra preposición, “entre”, también obedece a la esfera de la relación, quizás incorporando un elemento de distancia o de hiato, que la preposición “con” deja en segundo plano. Pero, en todo caso, el “entre” supo encontrar su lugar en el vocabulario de la filosofía, sobre todo en el siglo XX, en el concepto de intersubjetividad. Comunidad (con-munitas) e intersubjetividad (entre-subjetividad): dos conceptos sin los cuales la existencia carece de sentido y de realidad. Preguntar por su alcance metafísico, tal ha sido, y aún es, mi tarea principal como filósofo.

Hace casi diez años que presenté esta monografía para obtener el título de Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es extraño volver a investigaciones que han quedado muy atrás. Extraño, sobre todo, porque uno puede ver cómo la pregunta que lo convoca en el presente no ha cambiado demasiado; extraño, también, porque los modos de abordarla parecen pertenecer a otra pluma. En esa extrañeza que es propia de la experiencia del tiempo, entre lo familiar y lo ajeno, decido publicar este trabajo sobre Gabriel Marcel y su metafísica del *nosotros*. A pesar de que mis exploraciones actuales se sirvan de otros métodos filosóficos y otras formas expresivas, reconozco con alegría que late aún en mi escritura este sello característico del filósofo francés, que es su espíritu de ensayista, su imperativo de reflexión desprejuiciada, su pensamiento de diario (*journal*), que ni avanza ni retrocede, sino que se documenta, se archiva, deja su traza en su aparecer. Lejos de sistemas cerrados, pero con una pretensión de claridad y de rigor; lejos de lo equívoco, pero explotando los tesoros de las metáforas y de las figuras de nuestro lenguaje. Cerca de lo introspectivo, pero atendiendo al otro que habita en mí y conmigo; cerca de la literatura, pero a la caza de lo universal que duerme en la experiencia singular. Luego de casi una década, la influencia de Marcel me parece más clara que nunca: un pensamiento de la existencia humana que no atiende a su carácter relacional, es abstracta e infructuosa. He dejado un poco de lado la retórica existencial para adoptar una forma hermenéutica y deconstructiva para poder mostrar aquello que este filósofo francés me supo revelar a mis 19 años.

Pero mis trabajos actuales vuelven a confirmarme la potencia filosófica de este autor de la primera mitad del siglo XX, que supo devolverle a la categoría de relación una jerarquía metafísica que parecía opacada, acurrucada en esas preposiciones humildes que esperaban que alguien las lustre y las dejara brillar en todo su esplendor.

El presente libro es prácticamente una reedición de mi tesis doctoral, aunque he dejado algunas partes de lado e intentado incluir algunas publicaciones que tuvieron lugar en estos últimos diez años. Una aclaración que me parece importante hacer es que la redacción del trabajo obedece a los usos de hace una década, por lo cual los avances en el lenguaje inclusivo estaban recién abriéndose paso. Sin embargo, es preciso entender el término de “hombre” como incluyendo a todas las personas de todos los géneros y de géneros fluidos. Cambiar “hombre” por “ser humano” no terminaba de ser satisfactorio y, a su vez, “hombre” responde más directamente a *l’homme* que utiliza sistemáticamente Gabriel Marcel, por lo cual decidí en esta instancia mantener la redacción original de la tesis.

Quiero aprovechar esta publicación para volver a agradecer infinitamente a Graciela Ralón de Walton por su incansable trabajo como directora de tesis, a José Luis Cañas Fernández por su apoyo y compañía como co-director, a Esteban García y a Aníbal Fornari por haber evaluado este trabajo, a Claudinei Silva por su amistad y su pasión compartida por la filosofía de Marcel, y a todos aquellos amigos y amigas con quienes compartí esta aventura del doctorado. Este texto es la expresión de un tejido inter-textual; también su autor cristaliza de alguna manera las muchas vidas que le han dado nacimiento, y los muchos pensamientos que encuentran expresión en estas líneas.

Introducción

Gabriel Marcel es una de esas figuras de la historia de la filosofía que, aunque no merezcan ocupar un lugar entre aquellos y aquellas que han marcado un hito fundamental en el devenir de las ideas, deben ser atendidos de todos modos por haberse adelantado a su tiempo e intuido problemas que luego ocuparían un lugar central. No es menor el hecho de que este pensador haya sido considerado el primer filósofo existencial en Francia. En todo caso, para comprender el devenir de las ideas en nuestra tradición filosófica, no alcanza con estudiar a los grandes nombres del canon sino también a aquellos que, estando en una segunda o tercera fila han sido, sin embargo, los que sostuvieron a quienes pasaron al frente como los fundamentales. Sin dudas, Marcel es un nombre casi del todo desconocido, pero que ha marcado los senderos de aquellos que son conocidos por todos, como lo son Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur y otros. Este libro quiere mostrar lo que, a mis ojos, es el aporte más valioso de este pensador, que no es sino la meditación en torno al significado y al sentido de la experiencia de la comunión: qué significa “ser con otros” es la pregunta que palpita detrás de toda su obra, una pregunta que ha renacido con especial fuerza en estas últimas décadas.

La reflexión filosófica de Marcel puede ser descrita, como él mismo lo señala, como una “exploración circular” (*MEI*, 47), una exploración que nunca va en línea recta, como un trabajo de aritmética, sino que, por el contrario, avanza para luego retroceder y alimentar con nueva luz alguna de sus reflexiones. Ya hemos señalado la dificultad que esto supone para el lector y para el investigador de la filosofía marceliana. La sensación del *caminar del pensamiento* y de su “camino sinuoso” (*chemin sinueux*) (Gallagher, 1962, p.11), es muchas veces desconcertante. Sin embargo, la grandeza de este autor reside justamente en esta eterna insatisfacción del pensamiento consigo mismo, por lo cual el de Marcel es un pensamiento siempre vivo y dinámico, lo que él denominará *pensamiento pensante* (*pensée pensante*). Sus obras son en su mayor parte fragmentarias, escritas en forma de *diarios* o *ensayos*, debido a sus propias convicciones filosóficas, sobre todo en lo que respecta a su rechazo al *sistema*. Su estilo, por otra parte, es en su mayor parte dialógico, en tanto que sus escritos –exceptuando los *diarios* y alguna obra compuesta para ser leída únicamente– se presentan como ponencias habladas, presentadas cara a cara con el público. Pero su estilo es reflejo de su preocupación filosófica, que es la vida del hombre en sus vibraciones concretas y trágicas. El abandono, por parte de la filosofía, del aspecto dramático del hombre, ha impulsado a Marcel a esforzarse por iluminar las implicancias metafísicas de las situaciones ordinarias de la vida.. De allí que haya entendido a su filosofía como una *filosofía concreta*. En esta meditación en torno a la existencia humana, Marcel comprende que nada de lo humano se desentiende del plexo de relaciones que atraviesan al

singular: la vida humana se desenvuelve y se constituye en sus intercambios con el entorno del mundo, con los otros seres humanos, y con aquello que parece atravesarlo como lo más íntimo y como lo más extraño: lo divino. Este carácter metafísico de la relación, que no es accidental, sino esencial al singular, la expresa Marcel con la idea de *participación*, y los tres núcleos de la filosofía marceliana pueden ser señalados gracias a los tres diferentes niveles de *participación* del hombre en el ser: el hombre como *ser encarnado*, las relaciones intersubjetivas, y la apertura del hombre a lo Trascendente. El centro de todos los núcleos es el hombre en tanto que se religa a algo que no es él mismo y que en él se constituye. Este hecho de la centralidad del hombre ha llevado a algunos intérpretes a afirmar que la antropología filosófica es el centro de la filosofía de Marcel (Urabayen, 2011, p. 23). Sin embargo, a nuestro parecer, el tinte de su pensamiento es metafísico y, en este sentido, creemos que su inclusión dentro del *existencialismo* impide una correcta interpretación de su obra. Si bien es innegable el carácter “existencial” de su reflexión, la inspiración profunda de su pensamiento debe ser buscada en el *espiritualismo francés*: en la línea de Descartes, Malebranche, Maine de Biran, Bergson, Blondel, y Louis Lavelle –de quien era contemporáneo–, al tiempo que hunde sus raíces en Platón y, sobre todo, en San Agustín. La noción capital de *participación* es en Marcel la clave para comprender su filosofía, y trataremos de mostrar este hecho a lo largo del presente trabajo, ante todo entendiendo la participación desde el *nosotros*.

Nuestra hipótesis es que la cuestión de la fidelidad, en la filosofía de Gabriel Marcel, articula de manera íntima la metafísica y la ética, gracias al reconocimiento de un *nosotros* fundante (de una *nostridad*) que, a la vez, posibilita la afirmación ontológica del Ser y fundamenta el carácter ético de nuestros actos. En efecto, en tanto que sólo podemos acceder al conocimiento del Ser por aproximaciones concretas, entre las cuales la fidelidad ocupa un lugar especial, la metafísica no se define como un conocimiento abstracto de un ser igualmente abstracto, sino que el pensamiento metafísico se reconoce él mismo dentro del misterio ontológico que lo engloba y lo fundamenta, y se define ante todo por el acto libre gracias al cual acogemos y proclamamos el Ser. La “necesidad de restituir a la experiencia humana su peso ontológico” (EA, 149), que define toda la búsqueda filosófica de Marcel, encuentra en la fidelidad una de las experiencias nodales en las que se patentiza la presencia primordial del Ser: gracias a la fidelidad, pues, podemos detectar un *permanente ontológico* –es decir, el carácter de consistencia que evita que el ser se disperse y se esfume– que, a la vez, excluye la identificación del existente con la mera sucesión de estados psicológicos y anímicos, y obliga –en el último escalón de la reflexión– al reconocimiento de una *Presencia Absoluta* que sostiene la totalidad de la existencia, es decir, al reconocimiento del Ser del que todo participa. Así se explica la enigmática fórmula de Marcel: “de la fidelidad como lugar del Ser”. Por otro lado, la experiencia de la fidelidad no sólo posee una importancia metafísica central, sino que también ocupa una posición axiomática en el pensamiento

ético. Proponemos considerar a la fidelidad como el corazón mismo de la ética, en tanto que es la voluntad de permanecer disponible a la solicitud siempre renovada del prójimo –del tú– para responder afirmativamente a ella. Esta disponibilidad propia de la fidelidad lleva a una redefinición de la cuestión ética, que trasciende la contraposición entre heteronomía y autonomía, lo cual abre el camino para una redefinición de la libertad misma, que será entendida en adelante como una *respuesta a...*, como un acto de reconocimiento y de acogimiento de una participación que nos define como sujetos. Todo acto ético se entenderá, entonces, desde la perspectiva de una participación en un *nosotros* que nos define y que posibilita el respeto y el amor entre las personas. Si bien no hay en Marcel una consideración rigurosa de esta dependencia radical a un nosotros, creemos que tal es la clave misma de su pensamiento y el aporte más significativo que el filósofo francés ha legado a la posteridad de la reflexión filosófica. A su vez, representa la clave hermenéutica para comprender por qué para Marcel el camino de la santidad (o del amor y la caridad, o de la ética) no difiere del camino de la ontología. Así, podemos ver en filósofos posteriores como Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas y Jean Luc Marion una profundización de esta intuición original del carácter ético de toda metafísica, sobre la cual reflexionarán de diversa manera.

En orden a mostrar la centralidad del *nosotros* como clave para la *filosofía de la participación*, organizaremos este trabajo en tres momentos. La primera parte será dedicada al primado de lo existencial en la filosofía concreta de Marcel, en la cual se estudiará la noción misma de participación, así como también el primer nivel de participación del existente en el Ser, que se encuentra en la dimensión de la encarnación y de la temporalidad. Así, se presentará aquí la posibilidad de una “analogía de la presencialidad” (Prini, 1963) que reconozca la participación del existente al Ser en todos los niveles de la existencia. La segunda parte analizará la experiencia de la fidelidad como la expresión de la participación ontológica en el orden de la intersubjetividad, acentuando el aspecto creativo de la fidelidad, dado por la disponibilidad que la define y que permite a un tiempo la afirmación del yo y del tú, trascendiendo así las consideraciones parciales del acto de fidelidad y la dicotomía entre autonomía y heteronomía. El coronamiento de esta segunda parte reside en el estudio de la dimensión religiosa del hombre, en la cual, gracias al acto de fe y de esperanza, nos dirigimos a Dios como un *Tú Absoluto*, alcanzando nuestra condición misma de sujetos. La tercera y última parte pretende confirmar nuestra hipótesis sobre la *nostridad* en tanto que la fundamentación última de la posibilidad y realización del acto de fidelidad se encuentra en la pertenencia a una comunidad o a un nosotros que nos sostiene como sujetos. Para ello, intentaremos desarrollar las intuiciones que se encuentran en los textos de Marcel, aunque no hayan sido trabajadas de manera rigurosa por el filósofo. Al mismo tiempo, para reafirmar la hipótesis, nos concentraremos en el necesario recurso a un Absoluto Personal que sostenga los actos mismos de la fidelidad. Por

último, mostraremos cómo y en qué sentido podemos entender, desde la perspectiva marceliana, todo acto ético desde la clave hermenéutica de la experiencia de la fidelidad. Esto último, por un lado, permitirá establecer una conexión más consistente con la filosofía de la lealtad de Josiah Royce, la cual ha influido profundamente a Marcel, y por otro lado, permitirá comprender la ética personalista de Marcel, desde la cual denuncia los abusos por parte de los hombres contra lo humano. Por último, creemos que, en última instancia, las reflexiones ético-metafísicas de Marcel se nutren de una comprensión de la experiencia religiosa, por lo cual intentaremos mostrar que la filosofía primera en Marcel no es ni una ética ni una metafísica, sino una filosofía de la experiencia religiosa. A partir de estas consideraciones, buscamos mostrar cómo una metafísica es tal cuando es ética –y viceversa– para poder entonces, extraer de la reflexión de Marcel todo su potencial filosófico, considerando los desarrollos filosóficos de pensadores posteriores como Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien.

De esta manera, llevaremos adelante la investigación según el itinerario que describiré a continuación. En la primera parte, examinaremos el binomio “Existencia y encarnación”. En el primer capítulo se presentará el estilo filosófico propio de Gabriel Marcel. Su filosofía se define como *concreta* en tanto que subraya la primacía de lo existencial sobre lo objetivo (1.1), primacía que tiene una primera fundamentación en el carácter encarnado del ser humano, carácter desde el cual debe partir toda metafísica (1.2). La dificultad de pensar lo existencial reside, justamente, en su carácter *meta-problemático*, es decir, en el hecho de que la reflexión trabaje más allá del ámbito de lo objetivo o problemático para ascender al de lo *misterioso*. Este trabajo supone una reflexión de segundo grado, gracias a la cual recupero la dimensión ontológica y unitaria de la experiencia, perdida por una primera reflexión que instaura la distinción entre sujeto y objeto. Sin embargo, esta reflexión no sería posible si no fuera por la presencia del Ser que se nos revela en una “intuición ciega” –como exigencia *ontológica*– y que posibilita y motoriza todo el dinamismo del pensamiento metafísico (1.3). Esta presencia del Ser no puede aprehenderse objetivamente –puesto que estamos en un orden *meta-objetivo*–, sino que tan sólo puede ser *acogido y reconocido* libremente en las experiencias más significativas del hombre, como la fidelidad, la fe, la esperanza y el amor. Por ello sólo puede haber *aproximaciones concretas al misterio ontológico*, y la metafísica se comprende como una “lógica de la libertad”, que reconoce la participación en el Ser en sus actuaciones concretas (1.4). En el capítulo II, dado que la filosofía concreta nos obliga a comprender al existente como tal, abordaremos la esencial dimensión temporal del ser humano. La existencia –que es encarnada– es temporal, y el tiempo debe comprenderse desde su carácter existencial, alejándonos de una concepción objetiva del tiempo (2.1). El tiempo vivido tiene un valor ontológico en tanto que el existente se realiza en un tiempo que debe estar tendido hacia el *Ser*, mientras que se traicionaría a sí mismo si se centrara en un tiempo significado desde la categoría del *tener*,

tiempo que se define desde la *indisponibilidad* y que lleva a la *desesperación*, como sucede cuando considero a *mi pasado* como una instancia estática que poseo –y que, por la dialéctica misma del tener, me termina poseyendo a mí mismo–, y ante la cual no puedo sino claudicar. El tiempo abierto del ser nos abre a la consideración de una *supra-temporalización*, es decir, a trascender el flujo temporal mismo para reconocer una cierta eternidad que se entiende desde la participación efectiva y querida del existente en el Ser y que se aleja de una consideración de un tiempo fugaz e insignificante para comprender al tiempo y al existente como significativos y ontológicamente consistentes (2.2). El existente entonces, se comprende en su realización temporal expresado como el *sentido de mi vida*, el cual no es lineal ni unívoco, sino que se aprehende desde la articulación dinámica entre un pasado, un presente y un futuro, tomados en sus implicancias existenciales, y no desde coordenadas objetivas (2.3).

Pasando a la segunda parte, “Alteridad y Mismidad”, comenzaremos en el capítulo III enfrentándonos a la dimensión intersubjetiva del ser humano. Comprender al hombre es, primeramente, comprenderlo como *persona*, es decir, como un ser libre que debe realizarse a sí mismo y que, por ello, se contrapone a la mera individualidad (3.1). Pero esta realización personal es incomprendible sin la presencia de los otros, sin la comunión efectiva con los demás, por lo cual habrá que señalar cómo se constituye la relación entre el *yo* y el *otro* (3.2). La dimensión intersubjetiva, sin embargo, sólo es auténtica si el otro es realmente otro, es decir, si se encuentra afirmado más allá del ámbito de la objetividad, afirmación que se expresa en la noción de *presencia* (3.3). A su vez, contraponiéndose ante todo a Jean-Paul Sartre, Marcel entiende que la libertad no puede entenderse por fuera de las coordenadas de la comunión, por lo cual, en el encuentro intersubjetivo auténtico, no se establece una lucha de conciencias, sino una mutua promoción personal (3.4). Claro que este encuentro intersubjetivo puede degenerarse por la objetivación del otro y puede llegar hasta el punto de violencia más extremo, como es el caso de las “técnicas de envilecimiento” utilizadas en el régimen nazi, que despojan al hombre de su dignidad humana (3.5). En el cuarto capítulo se examinará el modo en que Marcel comprende la fidelidad a partir de su carácter creativo. En efecto, la identidad personal se juega en el problema de la promesa, donde el tiempo y el otro ocupan un lugar central y la pregunta por el *quién* adquiere todo su sentido (4.1). El problema es comprender a la fidelidad como constancia, puesto que se desnaturaliza y se desvitaliza, perdiendo la esencia misma de la fidelidad, que es la disponibilidad al otro (4.2), disponibilidad que permite el carácter creativo de toda fidelidad auténtica y que afirma la propia presencia en diálogo vivo con la presencia del otro (4.3). La prueba suprema de la fidelidad es, justamente, cuando esta presencia del otro desaparece, como en la muerte. Por lo cual habrá que examinar de qué modo se afirma la fidelidad al amado, en estos casos (4.4). En el capítulo V, nos detendremos en el modo en que el ser humano se relaciona con la realidad divina. La cuestión de la existencia

o inexistencia de Dios no tiene sentido, puesto que la existencia se refiere siempre al ámbito de lo empírico (5.1). En rigor, sólo podemos referirnos reflexivamente a Dios desde la fe, que es el acto por el cual la persona se conquista a sí misma como libertad en su participación con Dios (5.2). El problema con la experiencia religiosa es que se le niega cualquier tipo de inteligibilidad, sin embargo, Marcel apuesta a una inteligibilidad propia del ámbito religioso, irreductible a las exigencias de verificación propias de la experiencia científica (5.3). En la fe, Dios no se presenta como un objeto, sino como un *Tú Absoluto*, un Tú que se resiste a cualquier tipo de intento de objetivación, por lo cual es imposible hablar de una *teodicea* que justificara o diera razones de la realidad divina (5.4). En realidad, Dios trasciende el lenguaje de la descripción y sólo es accesible al lenguaje de la invocación, por lo cual el Dios de la fe –único Dios verdadero– es el Dios de la esperanza, al cual nos dirigimos y en el cual confiamos nuestra existencia (5.5).

Llegados a la tercera parte, intentaremos comprender a la metafísica de Marcel como una metafísica del *nosotros*. Para ello, en el capítulo VI afirmamos, en primer lugar, que todo el desarrollo de la vida personal es comprensible desde la noción de *participación*, noción que se expresa concretamente en nuestra comunión con el mundo (encarnación), con los otros hombres (intersubjetividad) y con Dios (fe) (6.1). Centrándonos en el segundo nivel de la intersubjetividad, Marcel propone la categoría de la *nostridad* como fundamento y condición de posibilidad de un encuentro entre un yo y un tú, por lo cual el *nosotros* no es un producto o un accidente de una acción compartida, sino que es el suelo ontológico de la realidad personal (6.2). Así, la libertad personal solo puede ser comprendida desde la *fraternidad*, es decir, como respuesta creativa a las solicitudes de un otro que es mi hermano y que implica, en última instancia, una *paternidad divina* como contrapunto “vertical” de esta participación “horizontal” de la intersubjetividad (6.3). En rigor, es el amor lo que aparece como experiencia nodal para comprender la participación, el nosotros, y el carácter creativo y responsable de la libertad (6.4).

Finalmente –luego de haber recorrido las reflexiones de Marcel en torno al nosotros–, intentaremos mostrar cómo la fidelidad representa la forma ética fundamental que hace posible la realización efectiva del nosotros y, a la vez, se presenta como el acceso idóneo a lo metafísico. Justamente, en este sentido ontológico de la fidelidad, queremos identificar la posibilidad de una metafísica existencial que, en el respeto fenomenológico por lo concreto, se constituya como *hiper-fenomenología* (tal como la llama Marcel). De este modo, el Ser sólo podrá ser comprendido desde la situación y las exigencias de lo personal, por lo cual ética y metafísica son un mismo camino. Pero aún más, proponemos comprender la filosofía de Marcel como una apuesta a la experiencia religiosa como experiencia nodal de todo pensamiento metafísico y ético, por lo cual Marcel representaría un primer intento por comprender la filosofía de la religión como filosofía primera, anticipando algunos de los desarrollos actuales de la fenomenología francesa (sobre todo la que responde al *giro teológico de la fenomenología*).

Primera parte

EXISTENCIA Y ENCARNACIÓN

Capítulo I

La Filosofía Concreta de Gabriel Marcel

1.1 La filosofía concreta y el primado de lo existencial

Formado en la Sorbona de principios de siglo, Gabriel Marcel busca tomar distancia de la filosofía neokantiana de León Brunschvicg, e intenta comprender la experiencia, ya no de un sujeto trascendental y anónimo, sino la experiencia individual y concreta del existente singular. Mientras que el idealismo ha escamoteado la cuestión de la existencia para construir los sistemas filosóficos bajo la égida de la objetividad, Marcel sitiará la cuestión del existente hasta donde una rendición inteligible sea posible. Aún más, a pesar de sus primeras ilusiones de construir él mismo un sistema filosófico (*JM*, ix-xii), el *Diario Metafísico* es testimonio claro de esta imposibilidad de encapsular el universo en un conjunto de fórmulas lógicamente encadenadas (*RI*, p. 95-96), como si la existencia fuese un elemento más de un saber absoluto que la subsume y que, en ese mismo proceso, la aniquila como tal (*FP*, 23-67). El estilo de escritura de Marcel se caracteriza, así, por el modo fragmentario e interrumpido de los diarios y por el carácter exploratorio de los ensayos. Este estilo no es producto de una decisión estética, sino la expresión de su filosofía concreta (Duso-Baudin, 2005). Si la existencia presenta algún sentido, pues, será en tanto que se contrapone al orden de la inteligibilidad conceptual, al encontrarse ella misma en el orden de la inmediación y, por tanto, contrapuesta a la mediación propia de la *objetividad*.¹ La noción de *participación* ofrece la clave para comprender este

1 Para un desarrollo de esta oposición, ver “Existence et objectivité”, artículo publicado originalmente en *Revue de Métaphysique et de Moral* (Abril-Mayo, 1925), e incluido como apéndice en *JM*, 309-329. Antes de comenzar el análisis de esta contraposición entre *existencia* (*existence*) y *objetividad* (*objectivité*), debemos aclarar algunos usos respecto a los términos relacionados con la *existencia*. Si bien Marcel contrapone la *existencia* al *ser* (*être*), esta contraposición tiene sentido en cuanto que el hombre no se identifica con su existir, con su vida, sino que hay un abismo entre su existencia y el ser que lo sustenta y al cual tiende (*PA*, 66). Esta distinción se relaciona, entonces, ante todo a la vida personal del hombre respecto a su vocación ontológica. En este primer capítulo, sin embargo, usaremos los términos de *existencia* y de *ser* como sinónimos, ya que el mismo Marcel nunca es tan sistemático en sus usos y él mismo los identifica en repetidas ocasiones (Gallagher, 1962, p.50), excepto cuando notemos la diferencia. Lo importante aquí es llamar la atención sobre lo real como *existente* o como *siendo*. El término *existencialidad* (*existentialité*) es usado por Marcel en tanto que se refiere al ámbito de lo existente, por lo cual también haremos uso de este neologismo marceliano. Por otra parte, se puede señalar una cierta evolución de la noción de *existencia* en el mismo *Diario metafísico*: “La primera nota del *Journal Métaphysique* está dedicada a la existencia. De ella dice Marcel que es inmediata y, por lo tanto, del orden de lo fortuito y del azar carente de inteligibilidad. Sin embargo, tanto la noción de existencia como la insistencia de estos primeros escritos en la carencia de inteligibilidad de este ámbito de inmediatez sufrieron una profunda transformación a lo largo de esta obra. Al final del *Journal Métaphysique*, la existencia ya no es mera inmediatez caótica y, sobre

rechazo al sistema y a la idea de un saber absoluto y se encuentra presente en la obra de Marcel desde sus escritos más tempranos (Silva, 2015).

El problema principal del idealismo es su toma de posición ante lo real, la cual supone un abandono cabal y arbitrario del índice existencial a favor de la inteligibilidad de lo real, o mejor, de la aprehensión clara y completa de lo que sea el mundo (JM, 309). Cuanto más se ponga el acento sobre la objetividad o sobre el objeto como tal, más dejaremos de lado el aspecto existencial de lo real (RI, 26), dado que el objeto es algo puesto por el pensamiento mismo, puesto “frente a” la subjetividad y, por lo tanto, como independiente de ella. En el plano de la objetividad, el objeto se relaciona a un pensamiento trascendental, a un *observador desinteresado*, mientras que “la existencia supone una relación con un pensamiento inmediato en general, es decir, con *mi* pensamiento” (JM, 15). En la constitución del objeto, esta inmediación se destruye y entra en un proceso de mediación gracias a la cual puede decirse que el pensamiento la aísla o le confiere, en palabras de Marcel, un carácter de *insularidad* (JM, 309). Por ello, en la objetivación, “lo que deliberadamente se dejará de lado, será el modo según el cual el objeto está *presente* a quien lo considera o, lo que viene a ser lo mismo, el misterioso poder de afirmación de sí gracias al cual se levanta ante un espectáculo” (JM, 310).

Si la noción de existencia tiene sentido es en tanto que se enlaza al poder que tiene lo real de afectar al sujeto de un modo absolutamente imprevisible y, en ese sentido, jamás se podrá reducir lo real al entramado de las leyes de la naturaleza. El sujeto mismo debe encontrarse en una posición tal que pueda llegar a ser alcanzado por los embates de lo real, es decir, no debe identificarse al *cogito* en sentido moderno, a ese sujeto abstracto que es autosuficiente y que tiene un absoluto poderío sobre las cosas. Por el contrario, para ser él mismo existente en tanto que se enfrenta a lo existente, debe ser un sujeto situado, un *ser en situación*, es decir, un ser que está expuesto a las influencias de su entorno, que es permeable a ellas (RI, 134-135), y, en rigor, sólo se puede ser permeable a lo que está presente, a lo que efectivamente me influye o me conmueve. Así, ser situado es lo contrario de ser espectador: desmantelado el sujeto de la autarquía que le asignó la modernidad, se encuentra con una cierta *in-cohesión* esencial, que no es sino el estar abierto

todo, no es un ámbito carente de inteligibilidad, sino que está dotado de una inteligibilidad superior o diferente a la conceptual” (Urabayen, 2001, p. 45, n. 36). Si bien acordamos con esta interpretación, nos parece que el espíritu de fondo se mantiene desde el principio –y por ello no vimos inconveniente en ir citando indiferenciadamente las distintas partes de su *Diario*-, ya que la *existencia* es una *posición* frente al pensamiento que éste no puede reducir ni a sus categorías ni a sus actos sintéticos. En este sentido, quizá no sería vano preguntar si lo que ha cambiado a lo largo de la obra de Marcel no ha sido tanto la noción de existencia como la de inteligibilidad: mientras que al comienzo, Marcel entendía a la inteligibilidad como inteligibilidad conceptual u objetiva, la existencia se presentaba como ininteligible por ser inmediata; pero, al considerar una inteligibilidad no-objetiva o conceptual, Marcel abre la posibilidad de una inteligibilidad de la existencia, que sigue siendo del orden de la inmediación, pero no por ello inteligible.

al mundo que lo constituye. Al contrario del objeto, lo existente me afecta en tanto estoy expuesto a su poder de afirmación de sí, y esta debilidad del sujeto, esta falta de cohesión “se me presenta aquí como disponibilidad” (*RI*, 137). Ser en situación es, entonces, comulgar con el mundo, es decir, entrar en *comercio* constante con las cosas mismas (*RI*, 136).

Lo que se me da indudablemente es la experiencia confusa y global del mundo en tanto que existente, y ese término mismo de dado, sólo imperfectamente conviene aquí. *Dado* significa habitualmente *presentado a* un sujeto, y, por motivos que –según creemos nosotros– se pondrán claramente de manifiesto en el curso de este estudio, no quisiéramos insinuar aquí nada de eso. Baste indicar aquí que esa seguridad nos parece ser *constitutiva* de lo que se suele denominar el sujeto; no se le *aporta*, no se le *proporciona*; sin ella, él ya no es nada, se desvanece o, por lo menos, se reduce al fantasma lógico de sí mismo (*JM*, 313).

La actitud propia de la corriente idealista, en última instancia, termina por reducir la existencia a la objetividad y disociar así la *cosa existente* y su *existencia* para enfrentar a lo real en lo que tiene de esencial o conceptualizable, razón por la cual se hace posible la duda sobre la existencia de algo real –puesto que la duda supone siempre una dualidad de sujeto y objeto–. Sin embargo, hay una *síntesis indefectible* entre la existencia y la cosa existente que no puede de ningún modo romperse, y únicamente la estructura de nuestro lenguaje pareciera legitimar una tal disociación cuando se pregunta si hay algo que posea existencia, como si la existencia fuera un predicado añadido a una determinada esencia u objeto que hace las veces de sujeto de inherencia. El idealismo sólo es posible por un acto arbitrario por el cual se niega la admisión del índice existencial a la hora de acceder a lo real. La libertad, entonces, aparece en el corazón mismo de la reflexión, en tanto que debemos a una decisión del sujeto el considerar o no al existente *como existente*. De este modo, el pensamiento se despliega gracias a este abandono de la plenitud de la experiencia primaria del existente, para poder construir su edificio objetivo, al cual parece reservar el nombre de mundo verdadero. Por ello, “si la negación de la existencia es un decreto, nosotros optamos, en consecuencia, por el decreto contrario, y no vacilamos en declarar que según nosotros la existencia es indubitable” (*JM*, 312).

Ahora bien, la pregunta por el ser, por la existencia, es también la pregunta por quién pregunta. Planteado en otros términos: “¿quién soy yo, que me pregunto por el ser?” (*PA*, 54). Así, el problema ontológico, la pregunta por el ser, la cuestión metafísica, se da en un ámbito anterior a cualquier división o separación. “Plantear el problema ontológico es interrogarse por la totalidad del ser y por mí mismo en cuanto totalidad” (*PA*, 55). El problema ontológico implica la *totalidad* del ser y la *totalidad* de mí mismo, sin poder disociar lo vital de lo intelectual. Si lo pensase como objeto, estaría planteando, por un lado, una distinción en el ser mismo, dejando de lado el índice existencial, la presencia del ser, para quedarme con una idea

del ser; pero por el otro, también estaría cercenando mi propia totalidad, puesto que me separo del ser para considerarlo desde fuera y, por tanto, me considero como no siendo. Por tal razón, lo ontológico se da en el ámbito de lo primario, donde la distinción entre sujeto y objeto no tiene lugar (PA, 56-57).

Pero la razón de esta afirmación de la *totalidad* en lo metafísico y, por lo tanto, de la imposibilidad de disociar el *yo* y el *ser*, es decir, imposibilidad de realizar una distinción entre sujeto y objeto en el ámbito ontológico, se fundamenta también en la *participación* del pensamiento mismo en el ser. Mi pensamiento no puede pensar al ser como siendo algo extraño a él mismo, no puede considerarlo como algo *puesto* ante su mirada, como un objeto (PA, 53-54). De allí también que Marcel se separe del idealismo, cuya pretensión de identificar *razón* y *ser* le parece irrisoria y, por lo cual, afirma con fuerza insospechada: “el ‘yo pienso’ [el *cogito*] no es una fuente, es un obturador” (EA, 35). El pensamiento es inmanente al ser, lo que es lo mismo que decir que el ser es trascendente al pensamiento (EA, 49). De aquí que Marcel afirme: “Pienso, luego el ser es: pues mi pensamiento exige el ser” (EA, 52). Esta afirmación es clave y debe echar luz sobre el conjunto del pensamiento de Marcel. En efecto, todo el esfuerzo de nuestro filósofo consiste en pensar esta exigencia, que se traduce en participación, sin poder pensarla desde afuera –ya que dicha operación sería una mera ilusión–. “Estamos comprometidos en el ser, no depende de nosotros salir de él: más llanamente, *somos* y todo consiste en saber cómo situarnos con relación a la realidad plenaria” (EA, 47). Por esta razón, lo ontológico escapa a lo problemático, escapa a la mirada objetivista y, por lo tanto, se puede afirmar que está más allá de este orden, es decir, que habita en un ámbito *meta-problemático* (PA, 57).

Y nos encontramos aquí con una de las distinciones fundamentales de la filosofía marceliana: la de *problema* y *misterio*. Mientras que lo *problemático* es lo propio del ámbito de la objetividad, lo *misterioso* se presenta en el ámbito de la existencia o del ser (MEI, 232), en el ámbito *ontológico* (EA, 145). Lo problemático, en efecto, supone la separación y la insularidad que supone el *ser puesto frente a mí* propio del objeto. El misterio, en cambio, es el reconocimiento de una unidad de la experiencia personal que no puede cercenarse, que es la unidad pletórica de lo existencial, en donde la separación de sujeto y objeto pierde sentido, y en el seno de la cual me encuentro implicado.² La metafísica, la reflexión sobre el ser, es por ello ante todo mis-

² “In one sense the idea of mystery, or at least the term *mystery*, is simply one of several inadequate ways to point toward the character and fundamental reality of personal experience. It is not especially more or less important than several other ideas and terms that serve the same purpose. In another sense all of Marcel’s philosophical research attempts to penetrate and evoke mystery. In this sense there is no idea of mystery *in* the philosophy of Marcel because his idea of mystery and his philosophy are the same. But mystery here is not an idea –that is, an abstraction– so much as it is the central character and being of the concrete experiences Marcel seeks to explore” (Reeves 1984, pp. 246-247). En la carta en

teriosa, aun cuando todos los misterios pudieran degradarse y convertirse en problema (EA, 145).

El *misterio del ser* es, entonces, aquello sobre lo cual la metafísica debe reflexionar. Y esa misma reflexión excluye, desde el comienzo, un abordaje *objetivo* del ser. Como ya anotamos, la existencia y la objetividad se excluyen a sí mismas, y sólo podemos llegar a la existencia por un reconocimiento que se da en el seno de la participación en ella. Y la participación es la vida en el interior de una cierta plenitud. Marcel, que además de filósofo y dramaturgo, era también músico, trata de comprender la participación a partir de la experiencia musical de la *improvisación*. En esta experiencia, uno *reconoce* la unidad latente detrás de la improvisación, y este reconocimiento es ya una participación, es decir, que no puede producirse más que si yo estoy en el interior de ella. Se participa, en efecto, en la “intención creadora que anima al conjunto” y que lo mantiene vivo, más allá del plano de la sucesión de acontecimientos o momentos aislados (EA, 20). Esta metáfora no debe ser juzgada como nimia: por el contrario, la música para Marcel es un acceso genuino a lo ontológico –quizá el acceso más puro–, y la filosofía es el esfuerzo por encontrar un modo de intelectualizar aquello que la música presiente (Marcel, 2005b).

La existencia, entonces, se revela como la *presencia* en la que yo participo, la cual establece conmigo una *comunidad* profunda, por lo que “la presencia implica una reciprocidad que sin duda excluye toda relación de sujeto a objeto o de sujeto a sujeto-objeto” (PA, 83-84). Como afirma Alfonso López Quintás, gracias a la participación conocemos a los seres “*por dentro, genéticamente*” (2005, p. 460). Apenas quiera objetivar esta presencia, romperé en ese momento el lazo que me unía a ella y la perderé como existente: la presencia depende de nuestra actitud de recepción o de rechazo ante ella (MEI, 223-224). Es decir, apenas quiera objetivar la existencia me retiraré al ámbito de lo problemático, abandonando el terreno de lo misterioso.

Cuando digo que un ser me es dado como presencia (*présence*) o como ser (*être*) (equivale a lo mismo, pues no hay un ser para mí si no es una presencia), ello significa, que no puedo tratarlo como si estuviera simplemente puesto ante mí; entre él y yo se anuda una relación que en cierto sentido desborda la conciencia que yo pudiera tener de él; tal ser no está solamente ante mí, está también en mí; o, más exactamente, estas categorías quedan superadas, pierden su sentido. La palabra influjo traduce, aunque de una manera excesivamente espacial, demasiado física, la especie de aportación interior, de aportación desde dentro, que se realiza desde el momento en que la presencia es efectiva (PA, 81).

respuesta a este artículo, contenido en el mismo volumen, Marcel escribe: “Consequently, the words *mystery of being* translate in a very schematic and therefore inevitably inadequate way the fact that as a thinking being I am involved in a vast communion, a vast *co-esse*, of which I can have, apart from a metaphysical assertion, only a fragmentary awareness through key experiences, to which indeed I must always direct myself if I do not want to bog down in general, sterile affirmation” (Marcel, 1984a, p. 274).

La filosofía de Marcel es, desde el momento en que opone existencia y objetividad, una gran crítica al objetivismo y representa uno de los esfuerzos más fecundos por volver a lo real. Esta consigna de volver a lo real, rechazando un espíritu de sistema que construye la inteligibilidad, acerca a Marcel a la fenomenología, como señala Paul Ricoeur (1984a, 4, p. 72). La existencia, así, se me presenta como lo esencialmente *inespecificable e incharacterizable*, y, por ello, *inverificable*, puesto que estas operaciones son propias de aquello que está *ante mí* y que puedo observar *desde fuera*, poniendo el objeto a disposición de cualquier observador posible o, en otras palabras, como si un observador general, no situado, pudiese analizarlo (Gallagher, 1962, p.3). La existencia se da como un “inmediato *puro*”, es decir, no puede ser mediatizada (*JM*, 319-320). De aquí que nuestro autor afirme de forma lapidaria para todo objetivismo: “la existencialidad (*existentialité*) es la participación en tanto que ésta misma es inobjetivable” (*RI*, 40-41).

Esta apuesta sin reserva por la existencia como eje central de todo el filosofar es lo que define, justamente, a una *filosofía concreta*, y se precisa de un “salto” para acceder al plano de lo metaproblemático o de lo misterioso (Vasallo, 1938, p. 50). La filosofía, lejos de constituirse a partir de un trabajo de construcción que se expresa en un *sistema* (como en el caso del idealismo), no es sino un trabajo de profundización, de roturación de un suelo que es la experiencia misma. El “sentimiento del caminar del pensamiento” (*RI*, 93) es la expresión afectiva del carácter de *investigación* que adquiere la filosofía. Investigación emprendida ciertamente por un filósofo en particular, pero cuyos resultados no pueden ser reivindicados como si fueran de su cosecha, como si él mismo fuese su propietario, como si fuera posible patentar las conclusiones a las cuales ha llegado. De allí que el filósofo como investigador no sea un poseedor de una verdad que deposita en los demás, sino un guía que indica un camino a seguir. El horror de los “ismos”, de las escolarizaciones de la filosofía, reside justamente en esta explotación de las ideas filosóficas que tienden a obnubilar y perder las intuiciones originarias que le dieron nacimiento, y que quedaron entumecidas por un desarrollo estéril y desvitalizado. Por ello, en primer lugar, la expresión “filosofía concreta” corresponde a una repulsa a los “ismos” y a una reivindicación de un *pensamiento pensante*, de un pensamiento que camina y no se detiene en sus resultados siempre provisionarios, por lo cual podemos hablar mejor de un *filosofar* que de una filosofía.

Filosofar concretamente no es, como pudiera parecer a partir de la noción de concreto, apostar por un empirismo: a los ojos de Marcel, las filosofías que se han situado en el terreno empírico, como la de Spencer, han sido las más nefastas y deshumanizantes. Filosofar concretamente es filosofar *hic et nunc*, es decir, quien filosofa *hic et nunc* es presa de lo real, y jamás podría habituarse completamente al hecho de existir, puesto que la existencia despierta siempre un determinado asombro ante ella, hecho por el cual el filósofo se encuentra tan cercano al niño.

Pero haría falta examinar de cerca de qué está hecha esta habituación a la realidad, que se juzga característica del estado adulto. Habituación a la realidad, aunque de hecho la palabra realidad no conviene aquí. No podríamos tener, en cualquier orden que fuese, aprehensión de lo real sin una especie de *choc*. Y, sin duda, por definición misma, el *choc* sólo puede ser experimentado de manera intermitente. Sin embargo, el espíritu habituado o, más exactamente, instalado en lo cotidiano, o bien no puede experimentarlo, o bien encuentra el medio de borrar el recuerdo –en cambio el espíritu metafísico no se resigna jamás completamente a lo cotidiano, y lo juzga como un sueño. Hay aquí algo más que una diferencia: una oposición absoluta en la manera de valorar (RI, 101).

Una obra filosófica auténtica lleva como huella esta *mordedura de lo real*, en tanto que no suelta las amarras respecto a la experiencia vivida, a la epifanía misma de la existencia. Lamentablemente, la filosofía suele desarrollarse, por el contrario, a partir de una intuición sobre la cual el instrumento dialéctico tiende a funcionar desligado ya de la experiencia, es decir, en el vacío. La tentación de llevar a cabo una planificación conceptual que sienta las bases de un sistema filosófico completo y consistente sobre una primera intuición, es una de las tentaciones más fuertes que debe enfrentar el filósofo. Esta especie de funcionalización del filósofo mutila y falsea al filósofo mismo y a su pensamiento, y han sido espíritus grandes como Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche quienes más han denunciado, según Marcel, esta reducción del filósofo a mero especialista (*Fachmensch*) de la filosofía. El auténtico filósofo es, en verdad, lo opuesto a un especialista, y ello porque no puede haber auténtica filosofía –una filosofía concreta– “sin una tensión continuamente renovada y propiamente creadora entre el *yo* y las profundidades del ser en el cual y por el cual somos” (RI, 102). Es decir, una filosofía no es posible más que por la continua iluminación del Ser sobre nosotros, iluminación que se opera siempre en la intimidad del filósofo y que una especialización o funcionalización no logran más que alienar. Por esta razón, explica Marcel, esta tensión renovada y creadora entre el ser y uno mismo es también posible por “una reflexión tan estricta, tan rigurosa como sea posible, ejerciéndose sobre la experiencia más íntimamente vivida” (RI, 102). Así, la filosofía concreta se define por esta fidelidad a lo existencial como su ámbito propio y característico, situándose de este modo en las antípodas de un pensamiento idealista y objetivista.

1.2. La encarnación, punto central de la metafísica

En el orden ontológico de la existencialidad salta a un primer plano un *indubitable existencial* que legitima, a su vez, todo el desarrollo de un filosofar concreto que quiera volver a las cosas mismas. Claro que no se trata aquí de volver a la dicotomía sujeto-objeto para separarnos del orden de lo real en el que participamos, sino de develar qué presencia se presenta de un modo privilegiado a la reflexión, o mejor, qué presencia

es el pivote para alcanzar lo real y realizar la participación a la que estamos llamados. En otras palabras, se trata de encontrar un *existente-tipo*, es decir, un existente a partir del cual toda existencia pueda ser reconocida como tal. Y este existente-tipo soy yo mismo, siempre y cuando no entendamos a este *yo mismo* al modo de un sujeto cartesiano, que, como hemos visto, quebraría la participación misma en el ser y perdería irremediabilmente la existencia. Si acaso debemos pensar en algún existente que presente las notas que hemos desarrollado en el anterior apartado, la nota de inmediatez y presencia, no podemos dudar de que soy yo mismo en tanto existente el que presenta esas notas de una manera más contundente. En este sentido, la reflexión cartesiana tenía razón al postular la propia existencia como el paradigma de lo *claro y distinto*, es decir, de lo que se presenta con una *evidencia* que no permite de ningún modo ponerse en duda. Notemos que Marcel llama *existente-tipo* a sí mismo como existente. Cuando uno habla de *tipo*, habla de aquello que marca el modo que luego habrá de encontrarse en otras cosas que presenten una nota similar. La propia existencia, entonces, es *tipo* en tanto presenta de forma *paradigmática* todas las notas características de lo existente (MEI, 103). Por lo cual, “si la afirmación *yo existo* puede ser retenida, lo es en su unidad indescomponible, en tanto que traduce de una manera no solamente libre, sino bastante infiel, un dato inicial que no es *yo pienso*, ni siquiera *yo vivo*, sino *yo siento* (*j'éprouve*), tomando aquí esta palabra en su máxima indeterminación” (RI, 29).

La afirmación *yo existo* es, pues, una afirmación que debe tomarse en su *unidad indescomponible* para que pueda servirnos de indubitable existencial y para que, entonces, sea válido decir que presenta su carácter de *existente-tipo*. El *cogito* cartesiano no recoge debidamente esta unidad, puesto que se afirma como producto de una distinción operada sobre la experiencia (JM, 240). En efecto, lo que mejor traduce esta unidad es la afirmación *j'éprouve* que, si bien en la versión castellana es traducida como *yo siento* –por la importancia que adquiere el *sentir* en las reflexiones marcelianas– es preciso resaltar su sentido de *yo experimento*, que también tiene el verbo en francés. Marcel nos advierte que el alemán parece tener palabras más apropiadas para reflejar lo que quiere mostrar, con la expresión *ich erlebe*, de difícil traducción, pero que podría traducirse como *yo vivencio* (RI, 29; Presas, 1970, p. 63).

¿Cómo debemos entender este *yo siento*? Marcel nos pide que lo tomemos en su máxima indeterminación. En efecto, debemos fijar nuestra atención en que este *yo existo* no se da aparte o separadamente de la experiencia, justamente porque yo existo, es decir, yo siento o experimento. Y esta experiencia se presenta de forma inmediata, presenta esa unidad vivida que busca Marcel en lo existencial, en la *conciencia exclamativa de sí* (MEI, 106-107). Si bien estas afirmaciones son producto de una meditación, el esfuerzo filosófico central –que encontraremos en toda la filosofía concreta de Marcel– consiste en no perder jamás contacto con la experiencia misma

(*RI*, 30). Lo que al menos parece claro es que la unidad inmediata revelada en la experiencia vivida y afirmada en el *yo existo* no soporta una distinción entre sujeto y objeto, sino que, antes bien, es anterior a ella (*MEI*, 104-105). No puedo afirmarme como existente más allá –o más acá– de aquello que experimento, por lo cual no puedo –si quiero ser fiel a la experiencia– afirmarme como un sujeto separado del mundo, pues nunca me encuentro “a pesar” del mundo, sino más bien me encuentro en él, junto a él, es decir, *participo* en él.

Seguramente puedo, por un acto de abstracción deliberada, interpretarme como puro sensitivo; incluso puedo, a partir de esto, concluir que soy, a la manera cartesiana. Pero cuando digo: *yo existo*, indiscutiblemente reconozco algo más; reconozco oscuramente el hecho de que no soy solamente para mí, sino que me manifiesto –sería mejor decir que *yo soy manifiesto* (*je suis manifeste*)–; el prefijo *ex* en existir, en tanto que traduce un movimiento hacia el exterior, una tendencia centrífuga, es aquí de la mayor importancia. Existo: esto quiere decir que tengo de qué hacerme conocer o reconocer, sea por otro, sea por mí mismo, en tanto que afecto para mí una alteridad prestada; y todo no es separable del hecho de que ‘hay mi cuerpo’. (...) Hablaré igualmente de una determinada presencia de mi cuerpo en mí mismo, por la cual el hecho de existir adquiere para mí una consistencia, de la que, sin aquélla, estaría exento (*RI*, 30).

Sólo gracias a que *hay mi cuerpo* puedo yo decir que *existo* y, gracias a él, la existencia tiene la *consistencia* y la fuerza que impulsa y fundamenta la afirmación *yo existo*.

Por esta razón, Marcel no duda en afirmar que “mi cuerpo es el punto con relación al cual se sitúan para mí los existentes, y –añadiré– se establece la demarcación entre existencia y no existencia” (*RI*, 31-32). La clave, entonces, para acceder a la existencia es el cuerpo propio, y lo que Marcel llama la órbita existencial –es decir, el mundo y uno mismo como existentes– sólo tiene sentido en tanto que las cosas están presentes a mi cuerpo, en tanto que se ordenan a las relaciones espacio-temporales que se establecen desde el momento en que soy corpóreo. No puedo decir que las cosas existen sino a partir de la presencia de estas mismas cosas a mi cuerpo, es decir, en tanto que me afectan y yo mismo las afecto, *presencias* que son, como hemos dicho, dejadas de lado por toda filosofía que verse sobre meros *objetos*. Volvemos aquí a encontrar, como se podrá notar, la noción capital de *participación* y la de *ser en situación*. En efecto, con qué derecho podemos decir que algo existe si no mantiene conmigo algún tipo de *contacto*; la existencia se reconoce como presencia, pero esa presencia se reconoce tan sólo desde el momento en que entra en comunión con mi cuerpo, en tanto que mantiene un comercio con él. Tampoco la cuestión sobre la existencia de otras conciencias –el problema tan difícil de la intersubjetividad– admite otra explicación (*JM*, 19).

Así, si la existencia se reconoce desde el momento en que entra en consideración *mi cuerpo* y sólo gracias a él puede ser determinada,

(...) los caracteres que presente esta existencia [es decir, la de mí mismo como ser encarnado], por singulares e incluso antinómicos que sean, se volverán a encontrar inevitablemente en toda existencia concebida. Observaré, además –y esto se aclarará a continuación–, que la existencia no es en rigor concebible; y que lo que se llama aquí impropriamente concepción no es más que la extensión, a la vez imaginativa y simpática, del dato parcialmente opaco a sí mismo, a partir del cual se constituye toda experiencia (*RI*, 32).

Notemos aquí que lo que Marcel llama –impropiamente, como él mismo reconoce– *concepción de la existencia*, no es, propiamente hablando, *concepción*, puesto que no es producto de un proceso abstractivo o eidético. Por el contrario, la existencia se reconoce como tal por la *extensión, a la vez imaginativa y simpática*, del dato del cuerpo propio. Decir esto es afirmar que lo existente se reconoce como tal porque podemos transportarnos al centro de las cosas gracias a un acto de imaginación y de simpatía. El análisis que debemos encarar no carece de dificultad puesto que Marcel mismo no explicita la significación de dicha *extensión*. Notemos, sin embargo, por un lado, que esta extensión no es ideal sino imaginativa, puesto que lo ideal tiene por objeto lo universal, mientras que la existencia es siempre singular, y la imaginación es siempre conocimiento de lo particular y, por tanto, si bien no extendemos lo propio de mi cuerpo a las cosas de forma real, sí imagino que estas cosas tienen lo que encuentro en la presencia de mi cuerpo. Si Marcel hubiese hablado de una extensión ideal, hubiese estado afirmando aquello que tantas veces rechazó: la existencia como predicado. En efecto, tal extensión ideal sería otra forma de expresar que todo juicio existencial es la composición de un sujeto del cual predico la existencia, que como concepto puede ser atribuida a cualquier ser (*JM*, 17-18).

Por otro lado, debemos hacer hincapié en que la extensión no sólo es imaginativa, sino también *simpática*. Debemos recordar que esta palabra de origen griego es compuesta y tiene el prefijo σύν, adverbio que significa *juntamente, a la vez*, y πάθος, que significa *afecto, pasión, sensación*. Con esta sencilla observación, podemos pensar que cuando Marcel habla de extensión simpática, está hablando con otras palabras de *participación*, de una *afección conjunta* entre uno mismo como *carne* y la cosa existente que se me presenta. Justamente, al haber esta *afección conjunta*, puedo yo decir que algo existe, y si nos afectamos es porque en algún sentido compartimos algo común. La extensión simpática es entonces reconocer que la otra cosa existe como existo yo, puesto que tengo algún tipo de comunidad con ella.

Podemos notar aquí la fuerte influencia de la filosofía de Henri Bergson sobre Marcel (no olvidemos que Marcel ha dedicado su *Diario Metafísico* a Bergson y a Hocking). Ambos autores, en efecto, se esfuerzan ante todo en comprender lo concreto, lo existente, lo real, y no contentarse con símbolos más o menos fieles de lo real, productos de operaciones intelectuales o sensibles.³ Este acto de *extensión, a la vez imaginativa y simpática*, es, entonces,

3 Bergson afirma: “Se sigue de aquí que un absoluto no podría ser dado más que en una *in-*

el acto que me permite afirmar la existencia de las cosas y concebir, en algún sentido, lo que sea la existencia. Por lo tanto, la posición del existente se reconocerá en tanto que entre en *contacto* conmigo mismo, en tanto que soy encarnado y, por ende, en tanto mantiene conmigo relaciones de tipo espaciales. Es ésta la *experiencia-límite* de la existencialidad que el hombre debe reconocer y respetar como tal, sin pretender objetivarla de algún modo, ni querer desprenderse de ella. El juicio existencial debe ser la expresión intelectual de esta experiencia unitaria del existente como presencia (JM, 25-26).

Sería un error burdo concluir, de estas afirmaciones, que Marcel no representa sino un nuevo tipo de materialismo. Tal aserción sería, en efecto, válida si mi cuerpo fuera pensado como mera materialidad o corporeidad, lo cual supondría la falta de un *sujeto* que pudiera decir *yo*. En efecto, no sólo el idealismo parece rechazar el hecho de que el hombre sea un ser encarnado, sino también el mismo empirismo, por paradójico que pueda parecer (RI, 144). Es claro que *mi cuerpo* o el *cuerpo propio* no es una materia bruta, sino que más bien presenta una situación fundamental del hombre, que es un *ser encarnado* y no simplemente un cuerpo. La existencia no es materialidad, sino que la existencia –en tanto presencia reconocida– se da o se aparece a un sujeto que *es* cuerpo, o *es* encarnado y, por lo tanto, la forma de darse de las cosas y del sujeto a sí mismo, requiere de la mediación del cuerpo propio (MEII, 27). De aquí que debamos decir, junto a Marcel, que el hecho de *ser encarnado* es el fundamento de nuestro *ser en el mundo* y, por ello, el dato central a partir del cual el mundo y uno mismo se reconocen como existentes.⁴

tuición, en tanto que todo el resto queda dispensado del *análisis*. Llamamos aquí intuición a la *simpatía* por medio de la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable. Por el contrario, el análisis es la operación que reduce el objeto a los elementos ya conocidos, es decir, comunes a este objeto y a otros. Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que no es ella. Todo análisis es así una traducción, un desenvolvimiento en símbolos, una representación que se toma de los puntos de vista sucesivos desde los que se observan contactos entre el objeto nuevo que estudiamos y otros que creemos conocer. (...) [El análisis] varía sin descanso los símbolos para perfeccionar la traducción siempre imperfecta. Se continúa, por tanto, hasta el infinito. Pero la intuición, si es posible, resulta un acto simple” (Bergson, 1963, p.1187). En línea con este texto, Marcel escribe: “Il est évident que partout où il n’y a pas contact direct il y a construction d’un état de conscience qui correspondrait au contact; cet état de conscience se condensant lui-même en général en une sorte de symbole abstrait. Mais là où il y a contact il y a, je crois, position d’un existant, position toute spontanée et qu’on ne peut appeler véritablement jugement. L’accord des sens fournira bien un contrôle, mais rien de plus, cette position spontanée se réalisera avant que la contrôle ait nécessairement fonctionné” (JM, 25). A pesar de la gran influencia de Bergson sobre Marcel (Ríos, 2005a), este último se separa de aquél respecto, ante todo, de la *intuición pura*, puesto que para Marcel la intuición del ser es más bien algo mudo, algo que no se posee propiamente hablando, una intuición ciega (PA, 65) o un *conocimiento ciego del ser en general* (EA, 36).

⁴ Marcel reconoce que gracias a Heidegger podemos hablar hoy del hombre como *ser en el mundo* (RI, 37), aun cuando la reflexión marceliana no haya sido suscitada por la del autor alemán (recordemos que el *Journal Metaphysique* fue escrito anteriormente a la aparición de *Sein und Zeit*). Para un desarrollo de la noción de *ser encarnado*, ver Strauss y Machado, 1984.

La inmediatez propia de la existencia se encuentra, como ya dijimos, en la existencia propia, y este *yo existo* sólo tiene sentido en tanto que *soy encarnado*, puesto que esta inmediatez y esta intimidad son lo contrario a lo objetivo y a lo mediado, aun cuando toda objetivación y mediación se construyan sobre este dato primordial y primero (JM, 267). De allí que toda existencia –que es presencia inmediata– se me presente como prolongando la intimidad e inmediatez que mi cuerpo me presenta a mí mismo. Por tal razón puede afirmar el filósofo francés que uno mismo, en tanto ser encarnado, es el *existente-tipo* y el centro a partir del cual toda existencia puede ser concebida y afirmada. De ahora en más, entonces, no hablaremos más del ser humano como *ser corpóreo* –puesto que dicha expresión es ambigua y puede dar lugar a interpretaciones materialistas– sino como *ser encarnado* (*être incarné*) (JM, 261).

No nos es posible aquí profundizar sobre el misterio mismo de la encarnación, en tanto “yo soy mi cuerpo”, es decir, de la experiencia de *mi* cuerpo contrapuesta a la experiencia de un cuerpo entre otros en el mundo, y por lo cual se distingue entre un *cuerpo-objetivo* y un *cuerpo-subjetivo*, lo cual, a su vez, posibilita una doble lectura acerca de la sensación misma como *mía* o como *factum* objetivable (RI, 44). Lo central en esta cuestión es que decir “yo soy mi cuerpo” es, en última instancia, un *juicio negativo*, por el cual se rechaza cualquier tipo de explicación que relacione un sí mismo con un cuerpo que sería el suyo (RI, 34). Mi cuerpo se da de un modo inmediato a mí mismo –por lo que no puede ser tematizado por mí mismo, razón por la cual el cuerpo propio es un *dato opaco para mí mismo*– y es, a la vez, el mediador de todo otro encuentro con lo existente (aun cuando no pueda identificar cuerpo mediador con cuerpo objetivo) (JM, 238). Así, el cuerpo propio es, a la vez, el *inmediato no-mediatizable* y la *mediación absoluta* (MEI, 125; JM, 249).

Lo existente, entonces, se reconoce mediante la prolongación del acto mediante el cual yo aprehendo mi cuerpo como mío, y esta aprehensión tiene más que ver con la sensación que con el pensamiento objetivante. Por ello afirmamos que el *yo existo*, ante todo se traduce como *yo siento o experimento*.⁵ Si es así, veremos que para Marcel la existencia se reconoce en tanto

5 “Je me demande si ce serait trahir la pensée que je cherche en ce moment à « accoucher » que de dire: il n’y a d’attention que là où il y a en même temps une certaine façon fondamentale de sentir qui ne peut aucunement être convertie en objet, ne se réduit d’autre part nullement au *je pense* kantien (puisque ce n’est pas une forme universelle) et faute de quoi la personnalité s’anéantit. Cette sensation fondamentale se confond en dernière analyse avec l’attention à soi (le soi n’étant que l’immédiateté absolue traitée comme médiation). Mais il faut bien voir que cet *Ur-Gefühl* ne peut aucunement être senti, précisément parce qu’il est fondamental. Il ne pourrait l’être en effet qu’en fonction d’autres sensations, mais perdrait par là même sa priorité [nota de noviembre de 1925: L’idée d’un *a priori* individuel de la sensibilité pure m’apparaît aujourd’hui encore comme une sorte de découverte fondamentale]” (JM, 240). Creemos que esta noción de *Ur-Gefühl* es fundamental en las consideraciones marcelianas, aunque aparezca sólo una vez en sus textos, y lo ubicaría de modo rotundo en la línea inaugurada por Maine de Biran de la cual Marcel mismo se considera seguidor (HV, 297), no sólo por la prioridad dada al cuerpo propio, sino por la primacía de lo espiritual en la vida del hombre. Podríamos pensar también en las reflexiones poste-

que es sentida, pero no podemos concluir de ello que se trate de un nuevo subjetivismo –empirista, en este caso–, ya que el existente es reconocido como tal no por la representación sensible que de él tengo, sino porque me es presente, me afecta y, por lo tanto, tiene conmigo una intimidad o una relación análoga a la que tengo yo mismo con mi cuerpo. Por esta razón, Marcel acepta la fórmula de Berkeley “*esse est percipi*”, siempre y cuando no se entienda la percepción de un modo representacional (JM, 266).

Se sigue de esto, a su vez, que toda existencia se presenta de modo espacial a mi ser encarnado, pues, en tanto ser en el mundo, mantengo relaciones espacio-temporales con él. Sin embargo, no debemos pensar por esto que toda existencia es espacial –lo cual sería caer nuevamente en un burdo materialismo–, aun cuando sea una cuestión delicada en la filosofía marceliana, sino que el espacio es la condición en la que se me ofrece lo existente y se me aparece como tal. En este sentido, nos dice Marcel, afirmar que aquello que no puede representarse espacialmente no puede ser afirmado como existente (JM, 26), se comprende tan sólo si entendemos al espacio no como algo real –como lo presenta el realismo–, sino como una condición del sujeto que conoce –lo cual se acerca al sentido que le da Kant al espacio–. Marcel explicita esta relación entre lo existente y lo que puede ser reconocido sensiblemente:

En otro tiempo identifiqué lo existente con lo reconocible; pero hay que percatarse de que es un *reconocimiento sensible*, y no solamente una identificación. Lo que existe debe poder darse y a la vez identificarse. (...) Lo que quizá no discerní suficientemente en esa época es que el centro, o si se quiere la experiencia inmediata de donde parten esos *contiguos*, no es un mero *feeling* [sensación], o mejor dicho: ese *feeling* está enlazado de modo por otra parte *impensable* (y esa impensabilidad puede demostrarse sin duda alguna, y hasta en mis notas se encuentran ya los elementos de semejante demostración) con la representación de un objeto que es mi cuerpo: yo tengo conciencia de mi cuerpo, es decir, lo capto a la vez como objeto (cuerpo) y como no-objeto (mi cuerpo) –con respecto a esto se define toda existencia. Afirmar la existencia de un ser o de una cosa cualquiera sería, en definitiva, decir: este ser o esta cosa es de la misma naturaleza que mi cuerpo y pertenece al mismo mundo, solamente que esta homogeneidad afecta sin la menor duda menos a la esencia (objetiva) que a la *intimidad* implícita en la palabra *mío, mi* cuerpo. Por ahí se explicaría lo indefinible que hay en la existencia –puesto que el hecho de que mi cuerpo sea mi cuerpo, no es algo de lo cual yo pueda tener verdaderamente una idea, no es algo conceptualizable. Diré que en el hecho de mi cuerpo hay algo que trasciende a lo que cabe denominar su materialidad, algo que no se reduce a ninguna de sus propiedades objetivas, y el mundo no existe para mí sino mientras lo pienso (el término es malo), mientras lo aprehendo como religado (*relié*) conmigo por el mismo hilo que me liga (*lié*) a mi cuerpo (JM, 304-305).

riores de Michel Henry en torno a la afectividad y la inmanencia, en las cuales podríamos encontrar líneas de profundización de los postulados de Marcel. Hay que recordar que Henry se encuentra muy influido por Maine de Biran, que sería la raíz común de ambos. Pueden consultarse las obras de Michel Henry (1965; 2000).

Sólo hay existencia y sólo hay mundo, entonces, donde yo me reconozco como existente, es decir, donde yo dejo de objetivarme para ser *presente* al mundo y a mí mismo. Por ello no debemos dudar en afirmarnos como *seres en el mundo*, siendo el cuerpo propio, la encarnación, su fundamento. En palabras de Marcel, lo existente es tal en tanto que entro en comunión con él, siendo *mi cuerpo* la mediación misma de dicha comunión. De este modo, necesariamente una filosofía de la existencia –y sólo una filosofía de la existencia puede ser una filosofía auténtica, puesto que no abandona nunca lo real– jamás podrá partir sino de nuestra condición encarnada, gracias a la cual puedo acceder al orden ontológico primario de la existencia y el ser, y por lo cual *la encarnación es el dato central de la reflexión metafísica*. La obra de Marcel es una de las primeras en reivindicar la situación humana como encarnación (Moreno, 2000, p. 200), la cual será retomada, con sus diferencias, por Maurice Merleau-Ponty (Gillan, 1984, p. 501).

1.3. Intuición y Reflexión: El difícil pensamiento metafísico

Lejos de ser una metafísica construida desde las exigencias de un espíritu absoluto, o de ser un sistema que se construye desde la idealidad de lo real mismo, la metafísica del maestro francés pretende “restituir a la experiencia humana su peso ontológico” (EA, 149) a partir de una meditación paciente sobre los actos y experiencias significativas del hombre en su *ecceidad*, tales como el hecho de ser encarnado, el amor, la fidelidad, la esperanza y la fe. Pero, por tratarse de una *filosofía concreta*, la metafísica marceliana no se despega jamás de la experiencia que, en todo momento, es *mi* experiencia y que, por lo tanto, reconoce como primordial y fundamental mi *ser en situación*, expresado primeramente por el mismo hecho de ser. En efecto, el existente *es*, y tal reconocimiento nos obliga a afirmar una superioridad del ser sobre el pensamiento (EA, 51-52).

Sin embargo, en la situación histórica en la que florece la meditación marceliana, este reconocimiento del ser del existente se encuentra especialmente amenazado por lo que Marcel llama la “desorbitación de la idea de función” (PA, 46). El hombre actual, cada vez más reducido a un mero haz de funciones, ha perdido el sentido ontológico, el sentido del ser, por lo cual se encuentra arrojado en un “mundo roto”, expuesto a la desesperación más radical. En efecto, la hegemonía de la categoría positivista de lo “completamente natural” ha atiborrado de problemas al mundo y ha desterrado al misterio de la vida del hombre, aún en presencia de acontecimientos que quiebran el curso de la existencia –como el nacimiento, la muerte, el amor–. Esta categoría de lo “completamente natural” no es sino el residuo de un racionalismo degradado según el cual la causa explica el efecto y da plena cuenta de él. Este racionalismo, por su parte, es la razón desde donde es posible explicar la infinita cantidad de problemas teórico-técnicos suscitados desde la ciencia. Así, la exigencia ontológica, la exigencia de ser, se agosta a

la par del fraccionamiento de la personalidad en sus funciones y del triunfo de la actitud positivista que atrofia las potencias mismas del asombro del hombre ante lo misterioso. Ahora bien, la exigencia ontológica desoída por el hombre actual no puede abordarse directamente y ser apresada en sí misma, sino que tiene la característica peculiar de no ser íntegramente transparente para sí.

Si nos esforzáramos en traducirla [a la exigencia ontológica] sin alterarla, llegaremos a decir aproximadamente esto: Es necesario que haya –o sería necesario que hubiera– ser; que no todo se reduzca a un juego de apariencias sucesivas e inconsistentes –esta última palabra es esencial– o, para retomar la frase de Shakespeare, a una historia narrada por un idiota; en este ser, en esta realidad, yo aspiro ávidamente a participar de alguna manera, y quizá esta exigencia misma sea ya, en efecto, en cierto grado una participación, por rudimentaria que sea (PA, 51).

La gran cuestión que aquí plantea Marcel es de qué modo el Ser se revela al hombre y de qué hablamos cuando hablamos del Ser. Tal es la cuestión principal en la filosofía marceliana. Por un lado, atendamos a que el Ser se revela para Marcel no al modo de un objeto, de algo que tenemos delante nuestro y que podemos abordar de principio a fin, recorriendo los contornos propios expresados en la *de-finición*. Por el contrario, el Ser se revela como una exigencia, como una aspiración (Bugbee, 1984). Pero debemos cuidarnos aquí de pensar esta aspiración al modo del deseo, es decir, como una aspiración a un objeto que representa algo distinto de nosotros mismos y al cual debiéramos alcanzar para una cierta satisfacción. La aspiración o la exigencia ontológica no tiene un carácter psicológico. La exigencia ontológica tiene la forma de una *atestación*, de una afirmación que precede al sujeto, no que procede de él. Y esta afirmación fundante u originaria es, a su vez, anterior al acto judicial y, aún más, condición de su posibilidad. Es la afirmación de un Ser *en nosotros* al modo de la *participación*. No podemos, en efecto, definir a la participación puesto que dicha noción caracteriza justamente al orden de la *existencialidad*, de lo ontológico, y no al orden de la *objetividad*, único orden en el que una definición es posible. Será necesario recorrer un camino *hiperfenomenológico* que nos permita atender al reconocimiento de la participación a través de la meditación atenta sobre las experiencias que la desnudarían (RI, 121). La hiperfenomenología es una radicalización de la fenomenología en tanto que no solo pone entre paréntesis en una *epoché* los datos de la experiencia, sino que restituye su dimensión ontológica (Florez-González, 2005, p. 561). Por ello, si bien comparte con la fenomenología su afán por la descripción, el movimiento que pasa de lo caracterizable a lo incaracterizable es propio de este gesto que pasa de lo problemático a lo misterioso (Ricoeur, 1984a, p. 475). Este gesto, a su vez, implica la decisión de “mantenerse en la proximidad de la inmediatez de la existencia” (Moreno, 2000, p. 195). En todo caso, antes de proseguir, se desprende de estas primeras reflexiones que la distinción fundamental de la metafísica no es la de lo uno y lo múltiple, sino la de lo pleno y lo vacío: en efecto, es la *consistencia* del existente lo que aquí se encuentra en juego.

La palabra Ser, justamente, no puede ser definida por no ser un objeto, y es necesario por ello atender a las experiencias que lo revelarían. Pero ya hay aquí una primera advertencia que, a su vez, hace las veces de una primera aproximación al Ser mismo: “el ser es lo que resiste –o, sería lo que resistiría– un análisis exhaustivo sobre los datos de la experiencia y que tratara de reducirlos progresivamente a elementos cada vez más desprovistos de valor intrínseco o significativo” (PA, 52). Como se notará, el ser es lo que resiste justamente a un trabajo de pensamiento tal, que fragmente en pequeños elementos de por sí insignificantes, experiencias plenas de significación. Podríamos ver aquí una cierta analogía con la reducción del individuo a un haz de funciones, en tanto que, en ambos casos, se pierde la totalidad misma como tal. En todo caso, es importante subrayar que el valor ontológico de la experiencia es inaccesible para una razón analítica que tienda a disgregar los elementos unidos en ella. En realidad, esta actividad no se separa de la obsesión idealista de la filosofía moderna de querer verificar a cada instante la verdad o falsedad de los datos de la experiencia, puesto que una de las mejores formas de controlar esta actividad es el análisis –tal como recomendaba Descartes en su método–. El error aquí consiste en querer llevar esta actividad verificadora a los órdenes de la metafísica, donde la verificación es imposible, puesto que se trata de algo no-objetivo, de una presencia al modo de exigencia que no puede ser de ninguna manera tematizada, puesto que nos es dada de modo inmediato, y lo propio del pensamiento es la mediación y la mediatización. Por esta razón, afirma Marcel que “sólo un acto arbitrario, dictatorial, mutilador de la vida espiritual en su raíz misma, puede reducir al silencio la exigencia ontológica” (PA, 53).

Lo que aparece a partir de estas reflexiones es una paradoja esencial, pues no puedo ejercer mi reflexión sobre los problemas que se refieren al ser sin que se abra una nueva cuestión: yo, que interrogo por el ser ¿estoy seguro de que soy? Al formular este problema, debería poder mantenerme más acá o más allá del problema que formulo. Sin embargo, en este caso, la reflexión muestra que este problema invade ese proscenio teóricamente preservado y que, solo por una ficción del idealismo, podría mantenerse al margen del ser una conciencia que lo afirme o que lo niegue. Por esta razón, no puedo dejar de preguntar ahora “¿qué soy yo, que cuestiono sobre el ser?”. Justamente, la cuestión de lo que soy y la de la exigencia ontológica se abordan simultáneamente y se destruyen en tanto problema. Proponer la solución cartesiana del cogito es instalar una dualidad entre un sujeto y un objeto que, en el caso del problema del ser, no puede tener lugar. Por esta razón, “plantear el problema ontológico es interrogarse por la totalidad del ser y por mí mismo en tanto totalidad” (PA, 55). En este sentido, la metafísica de Marcel es una metafísica de la existencia, la cual parte de una fenomenología de este mismo existir (Kaufmann, 2013).

Estamos, pues, en presencia de un ímpetu hacia una afirmación que, en último análisis, aparece como imposible de ser establecida, puesto que no puedo juzgarme calificado para enunciarla sino a partir de esta reflexión

misma. Esta situación no se presenta cuando me encuentro frente a un problema en el que trabajo sobre datos que no me tienen en cuenta, por lo cual, en dicho caso, no debo ocuparme de ese yo que está preguntando. Aquí, al contrario, el estatuto ontológico del preguntar es decisivo y me lleva a la conclusión de que el proceso de la reflexión metafísica se mantiene dentro de una cierta afirmación que *soy* antes de proferirla y que al proferirla la destrozó, la divido y me apresto a traicionarla. “Mi interrogación sobre el ser presupone una afirmación en la que yo estaría en cierto modo pasivo, y de la cual yo sería el asiento antes que el sujeto” (PA, 56). Me oriento así al reconocimiento o posición de una participación que posee una realidad de sujeto y la cual no puede ser objeto de pensamiento, como habíamos dicho. Por lo tanto, no puede ser tampoco solución, sino que se encuentra más allá de los problemas, es *metaproblemática*. La noción de misterio, como contrapuesta dialécticamente a la de problema, permite identificar conceptualmente la irreductibilidad de la esfera metafísica, que es la propiamente filosófica (Silva, 2018). Este ámbito metaproblemático sólo puede afirmarse si se trasciende la oposición entre un sujeto que afirma el ser y el ser en tanto afirmado por ese sujeto, y si se lo piensa como fundando en cierto modo dicha oposición. “Suponer un metaproblemático es pensar el primado del ser en relación al conocimiento (no del ser *afirmado*, sino más bien del ser *que se afirma*); es reconocer que el pensamiento está envuelto por el ser, que le es en cierta manera interior” (PA, 57). Más adelante, Marcel llamará a este ámbito de lo metaproblemático como *hipoproblemático* (Marcel, 1971a, 85), un término que tiene la ventaja de señalar que se trata de lo más originario y lo más fundante de la experiencia.

El gran peligro es que la reflexión tiende inevitablemente a degradar lo misterioso y a convertirlo en problema, o, en otras palabras, en degradar lo ontológico a lo óptico. La reflexión tiende a introducir la oposición sujeto-objeto que termina por quebrar la unidad y totalidad de la experiencia y vaciarla de su sentido ontológico. De aquí que Marcel proponga que la esfera de lo metaproblemático o de lo misterioso coincide con la del amor, en tanto que en ambos casos lo central es la participación y la comunión que funda la realidad de los participantes. Pero, una vez más, también el amor puede ser interpretado a partir de elementos abstractos por una reflexión que no reflexione sobre sí misma. En efecto, esta tendencia a disgregar, propia de un primer movimiento de la reflexión debe, a su vez, ser reflexionado, es decir, debe ser denunciado como un movimiento incompleto o parcial sobre la experiencia por un segundo movimiento reflexivo –una *reflexión segunda*– que intente subsanar la herida abierta en la unidad y la totalidad de lo ontológico. Se trata de una reflexión cuyo gesto es el de la restitución, la cual conlleva el de la rectificación del lenguaje y de los conceptos para alcanzar el nivel de la experiencia metafísica (Ricoeur, 1999a, p. 50).

Llegamos, de este modo, a una distinción en el seno de la capacidad reflexiva del hombre. La reflexión como acto del pensamiento se ejerce en un primer momento sobre la experiencia y la comprende desde la disociación

y la oposición entre un sujeto y un objeto. Este primer modo de la reflexión es, por tanto, el propio de la objetividad, es aquel que considera a las realidades que se encuentran en mi experiencias como cosas, objetos, que deben ser abordados por una subjetividad impersonal, que no se encuentra comprometida, y que puede tratar a estos datos como si se tratara de problemas que deben ser resueltos. Todo el quehacer científico positivo descansa sobre esta actividad, que es, a su vez, la que permite nuestra cotidiana subsistencia, puesto que posibilita la instrumentalización de las cosas del mundo y, por tanto, la utilización en propio beneficio de ellas. Así, la reflexión nos parece –si bien Marcel no lo haya expresado de este modo– animada en un primer momento por un afán práctico. En cambio, el segundo movimiento de la reflexión se ejerce sobre esta primera aproximación del pensamiento a lo real que, al instrumentalizarlo u objetivarlo –en última instancia, ambas operaciones coinciden–, acaba por reducir el ser a las exigencias y límites de un pensamiento objetivante (tal el error del idealismo). Este segundo movimiento de la reflexión busca recuperar la unidad perdida por el primer movimiento, busca restablecer la primacía del ser sobre el pensamiento y, por tanto, busca reconocer el misterio del Ser en el cual nos encontramos inmersos y que afecta a la esencia misma del pensamiento: en ese sentido, se trata de una reflexión crítica que se dirige a la naturaleza misma del pensamiento (Sweetman, 2008, p. 58). En otras palabras, la *reflexión segunda* o *reflexión a la segunda potencia* no es más que el instrumento de la metafísica y es aquél que puede afirmar lo metaproblemático o lo misterioso. La reflexión segunda es, entonces, la responsable de restituir a la experiencia su peso ontológico, y en este sentido la reflexión y la experiencia se potencian la una a la otra (MEI, 97-98).

Ahora bien, ¿cómo es posible afirmar la realidad misma de lo misterioso, de lo ontológico, de lo inmediato, a partir de una mediación reflexiva sobre una primera reflexión? Es decir, pareciera extraño afirmar que lo originario y lo primario en el orden del ser, pueda ser alcanzado por una reflexión que trabaja sobre una primera reflexión que ha perdido lo primario como tal en su afán objetivista. ¿Acaso no sería preciso recurrir a una intuición del Ser que pudiera aprehender al Ser mismo antes de cualquier mediación del pensamiento? ¿Acaso una mediación sobre otra mediación podría recuperar lo inmediato? Si la reflexión segunda trabaja sobre la primera, ¿cómo puede recuperar en ella lo que ella misma ya ha perdido? La paradoja se sostiene en el hecho de que lo problemático esconde en sí mismo al misterio en tanto que está impregnado de implicaciones ontológicas (Engelland, 2004, p. 96).

La principal cuestión que aquí se plantea es, pues, de qué modo puede dárseme el Ser mismo. Ya hemos dicho que es imposible que el Ser me sea dado de modo objetivo. Pero no queda claro, entonces, cómo es que se da. Sabemos también que es tarea de un movimiento de la reflexión, que reflexiona sobre sí misma trascendiendo su primer acto para elevarse al segundo, el reconocer lo ontológico. Pero no queda claro cómo se articulan estos dos momentos de una donación del Ser y de una reflexión encargada

de reconocerlo. Lo primero que hay que decir es que no se puede hablar en ningún caso de una “intuición” del Ser que sirva de forma a toda actividad de pensamiento. Marcel no puede aceptar esta idea de intuición de Ser desde el momento en que no todas las personas la reconocen (Marcel, 1971a, p.78). Pero, por otro lado, el Ser se me presenta con un ímpetu que tampoco permite dudar de él. Así, el Ser no puede ser intuido porque no es algo que podamos ver y comprender, al modo de una idea, pero, a la vez, es algo más que una idea puesto que es indisociable de la certeza que lo afecta (en efecto, no puede haber duda sino en la oposición sujeto-objeto, propio de lo problemático). La dificultad de comprender esta especie de paradoja de una certeza no intuida se debe, en rigor, a las cadenas de una experiencia mutilada que aferran al hombre al nivel de la objetividad. A lo metaproblemático se accede, por el contrario, por una operación que nos desprende y separa realmente de la experiencia (y no de modo ficticio, como en el caso de la abstracción). Tal operación la llama Marcel *recogimiento*, que es el acto por el cual tomo distancia de la propia vida, testimoniando una trascendencia de mí mismo como existente respecto de mí mismo como mero ser vivo, y gracias al cual, a su vez, me recobro como unidad. Pero esta recuperación de uno mismo no reviste la forma solipsista de una libertad que se autoafirma, que se considera autárquica, sino que reviste la forma de una distensión, de un “abrirse a...”. En el recogimiento tomo posición ante mi vida, me aparto de ella para juzgarla, apareciendo de este modo el intervalo entre mi ser y mi vida, y me abro a la vez a la trascendencia, en tanto que en el misterio al que accedemos por el recogimiento el yo cesa de ser para sí mismo. La atestación propia del recogimiento, entonces, es la afirmación paulina de que “no somos para nosotros mismos” (PA, 63-65).

Ahora bien, el recogimiento no se identifica con la intuición. Si puede hablarse de una intuición es en tanto que se reconozca que no es y no puede ser dada como tal, puesto que cuanto más central e interior es una intuición, tanto menos es susceptible de volver sobre sí y aprehenderse. No se puede tomar a la intuición de Ser como una experiencia cualquiera, puesto que no puede representarse, está más allá –o quizá sea mejor decir *más acá*– de lo objetivo. De allí que hablar de una intuición de ser no es sino invitarnos a tocar un “piano mudo”, según la imagen de Marcel, y por lo cual la llama en todo caso una “intuición ciega” (*intuition aveugle*) (EA, 175). Esta intuición no puede producirse a plena luz, puesto que, en verdad, tal intuición no es poseída. Por ello, prefiere hablar Marcel más que de intuición, de una *seguridad de ser* (*assurance d'être*) que sostiene todo el desenvolvimiento del pensamiento (PA, 65-66). De allí que Marcel también haya utilizado la expresión “intuición reflexiva” (EA, 141) que, sin convencerlo del todo, apunta a esta doble caracterización de una intuición que se me da, aunque no la posea. Podemos pensar aquí la filiación filosófica de Marcel respecto a una tradición que se remonta a Platón, San Agustín, y pasa por la línea francesa representada por Descartes, Pascal, Malebranche, Maine de Biran y Lavelle. De ser así, se comprende el rechazo de Marcel a etiquetar su filosofía de

“existencialista”, puesto que se trata, en todo caso, de una filosofía espiritualista, entendida en el sentido del título que Marcel había pensado en primer lugar para las *Gifford Lectures* por él dictadas en los años 49 y 50 (publicadas bajo el título definitivo de *El Misterio del Ser*), a saber: “Investigación sobre la esencia de la realidad espiritual” (*MEI*, 8).⁶ De todos modos, Marcel no se ha denominado a sí mismo *espiritualista*, lo que conllevaría seguramente una connotación negativa de la realidad corpórea, sino que ha decidido, como dijimos al comienzo, nombrar a su filosofía como un “neosocratismo” o “socratismo cristiano” (Tilliet, 1962). Volviendo, entonces, a la cuestión del Ser, dice Marcel:

Nosotros no podemos desde luego más que aproximarla [a esta seguridad del Ser] por un movimiento de conversión, es decir, por una reflexión segunda: la reflexión en virtud de la cual me pregunto cómo, a partir de qué origen, fueron posibles los pasos de una reflexión inicial que postulaba lo ontológico pero sin saberlo. Esta reflexión segunda es el recogimiento en la medida que es capaz de pensarse a sí mismo (*PA*, 65-66).

La reflexión segunda, como instrumento propio de la metafísica, está llamada, entonces, a reconocer el misterio del Ser en el que se encuentra situado el existente. En este sentido, no es la intuición, sino la reflexión segunda la que constituye al pensamiento metafísico; pero esta reflexión se apoya sobre aquella intuición ciega, indisponible como tal, que expresa la radical

6 Es interesante notar, en este sentido, la diferencia que marca Paul Ricoeur entre la filosofía de Marcel y la de Karl Jaspers: “La première remarque - la moins dégrossie - que suggère une nouvelle lecture de *G. Marcel*, après une longue fréquentation de K. Jaspers, c'est que sa philosophie n'est pas essentiellement une philosophie de la liberté. Il m'arrivera de dire que c'est une *philosophie de l'âme* (ou une philosophie de la présence, une philosophie de la foi, une philosophie de la participation, etc.); on justifiera ces expressions en leur temps. Alors que tous les autres existentialismes accentuent le pouvoir d'exister par la liberté, on est frappé du souci qui anime G. Marcel de ne pas s'emprisonner dans l'avarice du « moi-je »; ce qui intéresse G. Marcel, ce n'est pas le moment d'auto-affirmation de la liberté, mais le moment de participation. (...) Si donc, en face des philosophies exsangues pour qui le « je » n'était personne, la philosophie de G. Marcel représente un approfondissement de l'existence personnelle, cette existence apparaît aujourd'hui par comparaison avec les autres existentialismes, très peu soucieuse du soi; elle est moins caractérisée par son pouvoir de *rupture* avec le monde, avec autrui, avec Dieu ou son ombre, que par la *recupération* en tous sens de ses liaisons vivantes. Le dépassement de l'existence est un geste de réconciliation, en vue de renouer un pacte, de reprendre racine, de retrouver des sources. Aussi cette philosophie sera-t-elle préoccupée de résorber, et non point d'exalter, le premier mouvement de recul, de méfiance et de hargne, d'éteindre le Non du Refus dans le Oui de l'Invocation. Peut-être entendons-nous ici une discrète mise en garde contre le péril d'une seconde captivité, qui ne serait plus l'exil du sujet abstrait de connaissances face au désert des objets du savoir, mais l'exil du soi artisan d'autonomie. Peut-être à cet égard l'existentialisme kierkegaardien est-il la pointe la plus subtile de l'idéalisme, si l'on entend par idéalisme l'impuissance du sujet à recevoir l'être de l'autre que soi et à participer à une source de transcendance, que cette source soit la Terre, la Vie, Toi ou Dieu” (Ricoeur, 1948, pp.26-27). Esta descripción central de la filosofía de Marcel es el núcleo del presente trabajo, y en lo sucesivo intentaremos mostrar las implicancias de esta metafísica de la participación o del nosotros, centrada sobre la articulación entre la libertad y la trascendencia.

participación del existente en el Ser que es el fundamento de la metafísica (Marcel, 1950, p. 1060). Es esta luz del Ser la que ilumina y trasciende a la vez todo el trabajo reflexivo del pensamiento metafísico (O'Malley, 1984, p. 283). Su labor consiste, justamente, en patentizar la participación en el Ser que es el fundamento mismo de todo el desenvolvimiento de la existencia, por lo cual “es evidente que la aprehensión del misterio ontológico como metaproblemático es el resorte de esta reflexión recuperadora” (EA, 175). La imposibilidad de hablar de una intuición de Ser, sin más, no es sino el rechazo a pensar el primado del pensamiento sobre el Ser. En efecto, el Ser no es una idea que yo *tenga* y que pueda manipular a mi gusto, ni tampoco representa una forma trascendental de un pensamiento impersonal. Por el contrario, el Ser es aquello en lo cual el existente vive, y gracias al cual el pensamiento tiene lugar. La reflexión segunda reconoce y se consagra al misterio, impugnando por ello cualquier posibilidad de solución objetiva, y afirmando lo misterioso como una realidad positiva, como un ámbito de inteligibilidad superior y más fundamental respecto del ámbito objetivo.⁷

1.4. La Filosofía concreta como lógica de la libertad

La cuestión del Ser implica una decisión personal, la del recogimiento, por lo cual no se trata en la metafísica de un proceso mecánico de un pensamiento que desenvuelve sus potencialidades de un modo necesario y lineal. El nacimiento de la reflexión responde primeramente a una *ruptura* en la vida cotidiana del hombre, es decir, a un quiebre con lo habitual que nos obliga a repensar la situación y restablecer un cierto orden perdido. La reflexión, así, es la atención dirigida a dicha ruptura, que pregunta cómo ha podido producirse y de qué modo puede resolverse. Pero lo central es que aquello sobre lo cual la reflexión se ejerce es algo valioso, no en el sentido objetivo, sino en el sentido personal, puesto que, en efecto, la reflexión misma es un acto personal que se articula con algo vivido y que se reconoce como un valor para mí, un valor que la ruptura ha puesto en juego. Y es la

7 Al respecto, Marcel afirma: “On parvient ainsi à cette conclusion que la réflexion seconde est appelée à reconnaître le mystère et comme à le consacrer: en se retournant vers les conditions métaphysiques de l'être *au monde* ou de l'être *soi-même*, elle ne peut que reconnaître l'impossibilité de rien saisir ici qui puisse faire figure de solution objective; et c'est ce qu'on peut exprimer en disant que la réflexion seconde est appelée à proclamer le mystère comme réalité positive” (Marcel, 1950, p. 1061). Aquí es preciso notar la dificultad de Marcel respecto a la afirmación de lo objetivo como positivo en el orden del conocimiento metafísico, lo cual lo llevaría a una especie de misticismo. Aún así, creemos que la reflexión segunda no implica la negación de una inteligibilidad metafísica, sino el intento por llevar la inteligibilidad objetiva a su raíz ontológica, es decir, “salvar” lo objetivo a través del reconocimiento de lo metaproblemático. Thomas W. Busch (1995) retoma la crítica de Ricoeur a Marcel y ve en el último un precursor del primero, así como ve en Ricoeur un pensador que desarrolla positivamente las consignas marcelianas. Para nuestra valoración de estas cuestiones, ver: Grassi, 2011b.

conciencia misma de esta puesta en juego de un valor por una ruptura del curso habitual de la vida, la que despierta la necesidad de un cierto reajuste de mi parte que intente subsanar dicha situación (*MEI*, 92-93). Podemos notar aquí, entonces, que en la reflexión metafísica hay una determinada situación que se reconoce como dis-cordante, des-ajustada, como in-justa en algún sentido, y que precisa ser resuelta: en otras palabras, no hay filosofía posible si no es por la conciencia de un orden de cosas que no debería ser tal (*MEI*, 15). La reflexión se ejerce sobre lo valioso, y lo máximamente valioso para el hombre es su propia vida en tanto portadora de un sentido, por lo cual la labor metafísica se desencadena cuando el sentido de la existencia se encuentra amenazado: la verdadera cuestión de fondo es, por ello, la de la vida (Kourim, 2004, p. 39). En general, son las “situaciones límites” (como las ha llamado Karl Jaspers)⁸ lo que nos despiertan a esta conciencia de ruptura, mientras que, como hemos señalado, es la categoría de lo “completamente natural” la que tiende a neutralizar la fuerza crítica que éstas avivan.

La metafísica no es sino el esfuerzo de comprenderse a sí mismo. Una vida sin crítica es una vida indigna del hombre, como ya hemos recordado junto a Sócrates, y la crítica es ante todo crítica de la propia vida, en su sentido y su valor. Para Marcel es por culpa de una filosofía de las esencias, de origen romántico, que se piensa a la vida como contrapuesta a la reflexión: la reflexión, para ser crítica, debe ser fría, debe frenar la vida y congelarla de algún modo, mientras que la vida debe comprenderse como pura espontaneidad. Por el contrario, la reflexión, lejos de oponerse a la vida, es un cierto modo de vida, o mejor, una forma mediante la cual la vida pasa de un nivel a otro, que podríamos traducir –más allá de la expresión de Marcel– como el paso de una vida inauténtica a una vida auténtica (*MEI*, 95-97). En este sentido, para un hombre plenamente despierto, como el filósofo, no hay en realidad una distinción entre unas circunstancias normales y unas circunstancias extremas, puesto que la proximidad inmediata de la muerte nos obliga a considerar el mundo a la luz de esta amenaza, por lo cual, en rigor, “el estado normal es un estado extremo”, y “debamos vivir y trabajar en cada instante como si tuviésemos la eternidad ante nosotros” (*RI*, 120). Y aparece así, entonces, la condición esencialmente libre de la reflexión metafísica: “Estamos comprometidos en el ser, no depende de nosotros salir de él: más llanamente, *somos* y todo consiste en saber cómo situarnos con relación a la realidad plenaria” (*EA*, 47).

La metafísica, justamente en orden a preservar esta tensión entre el ser y uno mismo, tensión que se expresa también en la imposibilidad de habituarse a la realidad, precisa, pues, subrayar que el *yo* existente no sea asimilable al *cogito* idealista, el cual no puede ser punto de partida de una metafísica. Por el contrario, Marcel señala que es la *encarnación*, el hecho de que uno mismo sea un sujeto encarnado, el verdadero punto de partida

⁸ Marcel ha escrito un estudio sobre la filosofía de Jaspers titulado “Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers” (*RI*, 327-376).

de toda filosofía, aún mejor, el “dato central de la metafísica”, como hemos señalado. Una filosofía que parte del *cogito*, es decir, de lo no inserto o de la no inserción en cuanto acto, corre el riesgo de no poder alcanzar nunca el ser. Pero si “la encarnación es el dato a partir del cual un hecho es posible” (RI, 102), la encarnación es la condición de posibilidad de la revelación de los seres del mundo y, en última instancia, del Ser mismo, puesto que el hombre es esencialmente un *ser en situación y ser en el mundo* es su *situación fundamental*: “la esencia del hombre es la de ser en situación” (RI, 129), lo cual implica que esta situacionalidad no es algo contingente sino que es la “no-contingencia del dato empírico” (RI, 38). Esta situación es del orden de lo necesario y es el resorte mismo de la condición humana (Troisfontaines, 1968, I, p. 145). Por esta razón, la pretensión de transparencia que animaba el cogito –aliada de esta no inserción a la que suscribe el idealismo– es aquí dejada absolutamente de lado, puesto que el mismo sujeto está atravesado por una alteridad que lo define por dentro, una alteridad que corresponde al mundo mismo, pero también al Ser que lo inhabita.

Diré que en el centro de la realidad o del destino humano hay un inagotable concreto (*inépuisable concrète*), en cuyo conocimiento no se progresa por etapas y formando cadena, como en el caso de una disciplina particular, cualquiera que sea. Cada uno de nosotros no puede llegar a este inagotable más que con lo más intacto, con lo más virgen de sí mismo. Además, las dificultades son inmensas. En efecto, la experiencia nos muestra que estas partes vírgenes, las únicas que pueden tomar contacto con el ser, están primeramente recubiertas por una multitud de depósitos y escorias; sólo por un largo y penoso trabajo de desescombro, o más exactamente de purificación, por una ascesis penosa, llegamos a despejarlas; y por otra parte, juntamente con este trabajo se forja el instrumento dialéctico que forma cuerpo con el pensamiento filosófico mismo, y del que éste sin embargo debe siempre conservar el control. Llegamos aquí al punto más céntrico, pero también más difícil, al que gobierna todos los otros (RI, 104-105).

He aquí lo que Marcel mismo llama un *gozne metafísico* (*charnière métaphysique*) (RI, 105). La tensión que tiene lugar entre el ser y uno mismo, y que es el resorte mismo de un filosofar concreto, no es una tensión entre dos polos abstractos o conceptuales, sino, por el contrario, entre dos *seres*: el *Ser* que es y el *yo* que existe. Ninguno de los dos polos es una idea dentro de un sistema, sino que ambos son seres *concretos*. El Ser, pues, no es un concepto ni una idea, sino que es un *inagotable concreto*, es decir, un concreto que es infinito de modo positivo, lo cual lo hace inagotable. Justamente por esta razón, no puede accederse a este inagotable concreto por una vía racional y abstracta, como si se tratara de un objeto al que uno disecciona y avanza en su conocimiento por etapas (que parece ser lo propio de un sistema), sino que se accede a él con la totalidad de nuestra intimidad: Marcel desarrolla su filosofía concreta al ritmo de su abandono tanto del idealismo como del realismo (Urabayen, 2004a). Esta intimidad nuestra, por su parte, no se encuentra *a la mano*, como si se tratara de un órgano del cual podamos hacer uso cuando queramos, sino que se trata de lo más íntimo de nosotros mis-

mos, aquello que somos en última instancia y que se encuentra recubierto por una serie de sombras que debemos arrancar. De aquí la necesidad de un trabajo de ascesis y de purificación que sea capaz de alcanzar el corazón de nuestra existencia y desnudarla de todos los falsos ropajes que la maquillan, trabajo que lejos de ser irracional, representa la labor misma de la reflexión en toda su dimensión. Por ello, la reflexión y la vida no se contraponen, sino que se implican (*MEI*, 96-97), e incluso la vida sólo puede ser tal gracias al recogimiento que nos obliga a querer vivir de modo auténtico (*PA*, 63). Y más aún, la metafísica se presentará ahora como una “lógica de la libertad” (*RI*, 45) y la *santidad* como el camino que recorre también la ontología (*EA*, 123; *PA*, 85-86).

Es necesario resaltar que, si hay una verdadera tensión entre el yo y el Ser, es porque hay una dialéctica tal entre ambos polos que uno no puede ser afirmado sin el otro, y esta dialéctica no es de ningún modo una dialéctica de la superación, sino una *dialéctica de la implicación*.⁹ Sólo puedo reconocer al Ser con lo más íntimo de mí mismo, pero ello supone, a su vez, que tengo acceso a esta intimidad. La cuestión es cómo puedo yo alcanzar dicha profundidad. En efecto, al plantear la pregunta ¿qué soy yo?, entiendo que dicha pregunta implica otra, anterior a ésta: ¿estoy cualificado para responder a la pregunta por lo que soy? Y el hecho de cuestionar mis propias capacidades para alcanzarme a mí mismo como existencia, me obligan a poner en duda cualquier respuesta que provenga de mí en lo que respecta a lo que yo soy. Tampoco podría ser eficaz la respuesta que provenga de otro, puesto que sigo siendo yo mismo quien discierne la validez de lo que dice, lo cual implicaría la afirmación de que somos capaces de responder a la cuestión de nuestro propio ser.

No puedo, pues, referirme sin contradicción más que a un juicio absoluto, pero que al mismo tiempo me sería más interior que el mío propio; en efecto, por poco que trate a este juicio como *exterior* a mí, la cuestión de saber lo que vale y cómo apreciarlo se presenta inevitablemente de nuevo. Por ello la pregunta se suprime como tal, y se convierte en llamada (*appel*). Pero acaso, en la medida en que cobro conciencia de *esta llamada en tanto que llamada*, soy llevado a reconocer que la llamada sólo es posible porque en el fondo de mí hay algo distinto de mí, algo más interior a mí mismo que yo mismo, y al mismo tiempo la llamada cambia de signo (*RI*, 105-106).

La cuestión del Ser, entonces, nos implica absolutamente, es decir, nos define como existentes, e inversamente, la cuestión de mi existencia implica la del Ser. De aquí que estemos en presencia de lo que Marcel llama un *misterio*. En todo caso, es claro que el existente se sostiene gracias a la presencia

9 Utilizamos aquí una terminología tomada del filósofo italiano Michele Federico Sciacca. Si bien no hay referencias de Marcel a este pensador, considero que hay entre ellos ciertos puntos comunes, sobre todo en lo que respecta a esta implicación entre el Yo y el Ser que mantiene, a la vez, la distancia y la comunión. Debemos tener en cuenta, de todos modos, que Sciacca era un pensador muy cercano a Lavelle, por lo cual la cercanía de Marcel no es extraña. Para esta noción de una “dialéctica de la implicación”, ver: Sciacca, 1961, p.24 y ss.

del Ser, por lo cual podemos decir que la *consistencia* del existente se debe ante todo al Ser fundante, a la *participación* en este Ser que contiene las cifras de mi existencia (PA, 51). El Ser, entonces, se presenta no como una totalidad tematizada, al modo de un concepto, sino como *exigencia ontológica* a participar cada vez más de la plenitud del Ser a la cual aspiramos. De allí que la pregunta se torne en *llamada*, es decir, en exigencia a responder a esta invitación a participar de este Ser que me define. Realizarse a sí mismo, entonces, sólo es posible realizándose en el Ser. La cercanía de esta afirmación con la noción de Agustín de Hipona que hace de lo Absoluto lo más interior a la subjetividad, es lo que hace también que Marcel se inscriba dentro de una tradición “espiritualista” (Ríos Vicente, 2005a).

En última instancia, la filosofía es posible sólo por el reconocimiento de este “bloqueo previo del yo por el ser” (RI, 107), es decir, gracias al reconocimiento de la tensión entre el yo y el Ser, que se traduce en la *participación* del yo en el Ser. Y esta participación es la que excluye la posibilidad de enfrentar lo ontológico como si se tratase de un problema a resolver desde el afuera, como si no me implicara. Por ello la filosofía auténtica se mueve conscientemente en el ámbito de lo misterioso, cuyo misterio principal es el *Misterio del Ser*. Lamentablemente, señala Marcel, muchas cuestiones metafísicas han devenido en *misterios degradados*, es decir, muchas cuestiones misteriosas han sido tratadas como problemas. Y es que, en último análisis, una *primera reflexión* que se opera sobre la experiencia vivida se constituye a partir de la dicotomía sujeto-objeto, es decir, que pone a la realidad como desligada de uno mismo, y así se objetiva y problematiza la experiencia sobre la que se reflexiona. Por el contrario, una *reflexión segunda* o *reflexión a la segunda potencia* es la responsable de emprender el camino de la recuperación de esa unidad perdida, que es la unidad de la participación y del misterio. El problema es cuando la filosofía se posiciona desde la reflexión primera, es decir, desde la actitud propia del problema, haciendo de mi experiencia un objeto y suponiendo que la realidad es sistematizable y susceptible de ser evaluada desde un proscenio privilegiado, por lo cual se supone un saber absoluto de un sujeto impersonal, o de un espíritu absoluto. “En cambio, por definición, en el misterio me encuentro arrastrado más allá de *todo sistema para mí*” (RI, 109), y tal es la razón por la cual nunca podría darse una absoluta habituación a lo real, aquello contra lo cual embiste la filosofía concreta.

Si ahora nos atenemos al ser, entendido como inagotable concreto (*inépuisable concrète*), deberemos observar primeramente que, hablando con propiedad, no puede hacer función de dato, no puede ser constatado, sino solamente reconocido, incluso me tentaría a decir, si la palabra no tuviese insólito sonido para una oreja filosófica, menos reconocido que *acogido* (RI, 109-110).

Puesto que lo ontológico habita en el ámbito de lo misterioso, y es el Ser el misterio por excelencia y la presencia total en todo ente, no podemos

tratar al ser como un objeto, como un *dato* que pueda ser inventariado, manipulado y contabilizado. El Ser, más bien, sólo puede ser reconocido y acogido, es decir, atestado y aceptado. El trabajo de objetivación parece fundamentarse, por lo demás, en el afán por el *tener* que suele atacar a los hombres. Este afán perseguido en orden a asegurar la vida, a la supervivencia, suele convertir a lo real en una colección de objetos a poseer, es decir, instrumentaliza los seres. El problema es que en la *dialéctica del tener*, tanto lo poseído como quien posee se encuentran instrumentalizados y, al modo de la dialéctica entre el amo y el esclavo, quien posee termina siendo poseído por aquello que posee (EA, 223-255). De aquí que “lo inventariable [sea] el lugar de la desesperación” (RI, 110). Y es el lugar de la desesperación porque es la vida misma la que es tratada como una posesión, como una colección de experiencias que nada tiene de valioso en sí, y por lo cual parece necesario ir agregando cosas para “llenarla”, siendo imposible alcanzar una plenitud en este orden de la posesión. Por el contrario, el ser es lo opuesto al dato, en tanto que es lo contrario a lo estático y a lo vacío: allí donde es posible un *intercambio creador*, afirma Marcel, la palabra “dato” tiende a perder su sentido y el mismo ámbito de lo problemático se halla sobrepasado.

Y esta trascendencia del ser no se expresa tan sólo en la exigencia ontológica, prosigue Marcel, sino también en el reconocimiento del otro en cuanto otro, en el misterio de la intersubjetividad, en el cual es necesario abrirnos a la revelación del *tú*, sin degradarlo a objeto, a un *él*. Pero la filosofía debe ser consciente de esta posibilidad de degradar el *tú* al *él*, de degradar la *existencia* a la *objetividad*, de degradar el *ser* al *tener*, puesto que es un peligro estructural inmanente a la experiencia. De aquí que la ausencia, la muerte, el suicidio, ocupen en Marcel un lugar tan central, en tanto que exponen al existente al abismo de la desesperación en el descrédito del Ser. De este modo, “toda filosofía que intente eludirlas o escamotearlas [a estas experiencias de defección o de rechazo] se hace a sí misma culpable de la peor traición” (RI, 114), puesto que debiera constituirse como respuesta a esta tentación del nihilismo. Tanto la ausencia como la muerte son pruebas que el existente debe superar, pero en ese mismo enfrentarse a las pruebas, podemos adquirir conciencia del valor de los seres amados, es decir que este enfrentamiento hace posible un juicio reflexivo que califica debidamente a la experiencia. A su vez, la prueba se encuentra en función de la libertad, en tanto que le es intrínseco el hecho de ser reconocida como tal cuando la enfrentamos. Por otra parte, la prueba, por definición, puede no ser superada, y aún más puede llevarnos a proclamar el absoluto sinsentido de la vida a partir de mi propio sufrimiento. Lo capital en este interludio es el reconocer que la prueba del absurdo a la que asiste el hombre no constituye un hecho extraordinario o extremo dada la inminencia de su muerte.

El peso existencial de la ontología se encuentra justamente en que uno mismo puede ignorar al Ser, negando la exigencia ontológica misma. Tal es la posibilidad de la desesperación y del suicidio, posibilidad permanente “en que se nuclea todo pensamiento metafísico auténtico” (PA, 66). De aquí la

importancia que adquiere el drama en la filosofía concreta de Marcel, y la necesidad de todo pensamiento metafísico de atender a la dimensión trágica del hombre, que ha sido dejada de lado por el idealismo y gran parte de la filosofía. En efecto, la desesperación, la traición y el suicidio son las expresiones más contundentes que puedan darse de una voluntad de negación referida realmente al Ser, así como la esperanza, la fe y la fidelidad lo son de una voluntad de aceptación y afirmación referida a lo ontológico. Siempre es posible que el hombre no se resuelva a trascender el orden abierto por la reflexión primera, la de la objetividad, y se prive de su suelo metaproblemático o misterioso. De aquí la importancia que concede Marcel a la reflexión acerca de la época actual, época de un despotismo de la técnica que, como vimos, eleva a única categoría de lo real la idea de función, y procura ahogar la dimensión misteriosa del hombre en las aguas de lo problemático.

En efecto, el medio técnico propio del mundo actual atenta contra la misma noción de sabiduría: la intuición ciega del Ser, esta intuición que soy, no que poseo, y que puede traducirse también con el nombre de participación, es tanto más rica y sustancial cuanto esté sumergida en un mundo más viviente, más regado por la vida. Pero el mundo técnico es, justamente, lo contrario de un mundo viviente, y lo más terrible estriba en que hay aquí una suerte de círculo vicioso, puesto que la *hybris* de lo técnico sólo puede ser exorcizada por las potencias de segundo grado correspondientes a la reflexión, que el afán técnico inhibe (*DS*, 25). La vida misma del hombre pasa a representarse de modo técnico, y ya no es posible reconocer en él una dignidad esencial: el espíritu de abstracción del orden técnico, llevado a los órdenes de la persona humana, ha sido el causante de los más funestos horrores de la historia, como son las técnicas de envilecimiento utilizadas en la Gran Guerra (*HCH*, 33-58). La libertad del hombre queda ofuscada por la exaltación del *tener*, cuya dialéctica propia, como ya señalamos, es la de transformar al poseedor en poseído. La sabiduría entendida como el atributo del hombre libre e, inversamente, la meta de los esfuerzos del hombre sabio (*DS*, 90), ha sido puesta en jaque por la era actual, puesto que el hombre, aplastado por el peso de las técnicas, ya no discierne qué es lo realmente importante y valioso para su vida, y qué es lo vil (*DS*, 103). La pasión fáustica de la técnica, animada por una voluntad de poder, termina haciendo del mundo una obra en construcción, dinamitando la luz misma a la que se dirige la sabiduría, que es aquel orden estable o aquella verdad que se encuentra más allá de lo verificable. En última instancia, un mundo centrado en la idea de función lleva a la desesperación, puesto que suena a hueco, le falta corazón –según la imagen de una de las obras de teatro de Marcel, *Le monde cassé*–. Por su parte, si la vida resiste a la desesperación, es únicamente en la medida en que –aunque ella no esté en condición de reconocerlo–, ciertos poderes secretos actúan a su favor. Pero esta ceguera fundamental que no ve la presencia de estas fuerzas tiende inevitablemente a reducir su acción y a privarlas de su punto de apoyo (*PA*, 49). De allí que Marcel considere a la metafísica como “exorcización de la desesperación” (*EA*, 126).

En un mundo dominado por la técnica, la categoría de lo “completamente natural” obtura todo posible despliegue existencial, y es aquí donde la reflexión segunda está llamada a entrar en acción: sólo ella, reconociendo libremente a lo ontológico, puede realizar auténticamente la libertad del hombre. Por esta razón, afirma Marcel, “la reflexión de segundo grado, la reflexión filosófica, no es más que *por y para* la libertad” (RI, 39), en tanto que, por un lado, nada puede obligarme a proseguir una serie de pensamientos y, por otro, en tanto que posibilita el ejercicio auténtico de la libertad. En última instancia, esta facultad de la reflexión no es más que un “modo de la atención” (recordemos la importancia de esta palabra en la tradición agustiniana, sobre todo en Nicolás Malebranche), que está llamada a ejercerse sobre mi experiencia, lo cual significa que la libertad está implicada en el reconocimiento de la participación del existente en el Ser: nada me obliga a reconocerme como partícipe del Ser, así como tampoco nada puede obligarme a afirmar el absurdo. En última instancia, la metafísica no es una ciencia del ente en cuanto ente, sino que, por el contrario, se encuentra estrechamente vinculada a la ética. Marcel define a la metafísica como una “lógica de la libertad” (RI, 45), puesto que el proceder filosófico consiste en el conjunto de pasos sucesivos por los que una libertad se confiere a sí misma un contenido en cuyo seno se descubre y reconoce.

No hay, pues, en Marcel una oposición entre la libertad y el Ser, sino que una filosofía de la libertad es necesariamente una filosofía del Ser, en tanto que la libertad sólo es tal en el “consentimiento al Ser” (utilizando una expresión de Aimé Forest). Se comprende así por qué la reflexión acerca de la santidad tenga, para Marcel, una importancia metafísica única. En la santidad se afirma la propia libertad en el seno del Ser al cual responde y al cual pertenece, es decir, se afirma que “no nos pertenecemos a nosotros mismos”, y que “el alma más disponible es la más consagrada, la más interiormente dedicada”. Es a partir de este reconocimiento de su disponibilidad, que el alma puede actuar y creer (PA, 87). En última instancia, la *contemplación* metafísica no es un acto eidético, ni una aprehensión teórica, sino que es este *abrirse a...* en el seno del recogimiento, que permite realizarnos como existentes en la participación en el Ser que nos sostiene. Esta actitud de *abrirse a...* toma en Marcel el nombre de *disponibilidad*, y cumple en su filosofía un papel central, puesto que, como hemos visto, al misterio sólo accedemos libremente reconociéndolo como tal, gracias a una reflexión que atiende a su luz, desligándose de una mirada objetivista de lo real. Pero por tal razón, la disponibilidad siempre está en relación a una presencia, y la presencia es la huella misma del Ser. De aquí que Pietro Prini haya afirmado que en la metafísica marceliana hay una *analogía de la presencialidad* (1963, p. 138), puesto que podemos encontrar en ella un camino ascendente que va del reconocimiento de la presencia de uno mismo a sí y de la presencia del mundo (misterio de la encarnación), a la presencia de los otros yoes (misterio de la intersubjetividad), hasta elevarse a la presencia del Ser (misterio del Ser): así, la encarnación, la intersubjetividad y la trascendencia, son los

tres órdenes en que la presencia del Ser se revela, y en la cual nos asumimos a nosotros mismos como presencias. Y es sobre estos tres órdenes sobre los que una reflexión filosófica debe desplegarse para reconquistar el núcleo concreto y significativo que ha perdido un pensamiento abstracto y, en última instancia, inhumano. Sin embargo, es preciso señalar aquí que esta *analogía de la presencialidad* sólo puede reconocerse gracias a la presencia del Ser como tal, es decir, del Ser que se revela en la exigencia ontológica, y que toma la forma de la seguridad de ser, o participación, también llamada intuición ciega del Ser. Por consiguiente, no sería del todo adecuado hablar de una ascensión o una dialéctica ascendente en la filosofía de Marcel, como propone Paul Ricoeur,¹⁰ puesto que el misterio del Ser está ya presente en todos los misterios como tales, ya sean el misterio de la encarnación, del amor, de la fe o de la esperanza.

La disponibilidad, entonces, es la que hace de la metafísica un saber acerca del Ser. Pero no se trata de un saber objetivo, vuelvo a insistir, sino que se trata de un saber de otro orden, del orden de lo misterioso, en el que yo mismo estoy implicado. De aquí que Marcel se separe, no sólo del idealismo –que propone la primacía del pensamiento sobre el Ser–, sino también del realismo –que plantea que el Ser puede ser conocido objetivamente (Urbayen, 2004a). El reconocimiento del Ser se da, por el contrario, en el plano mismo de la libertad, por lo cual el hombre no puede dar una *solución* al misterio ontológico, sino que tan sólo puede *responder* a él. El Ser como *inagotable concreto*, como presencia que nada tiene que ver con la vacuidad de un concepto, me corta el paso y tan sólo puedo, ante esta situación

10 “Dans mon ‘Argument’, j’ajourne jusqu’à mon troisième point la question de savoir si on pourrait stabiliser dans une dialectique ascendante de caractère linéaire un mouvement qui irait d’un indubitable en quelque sorte *horizontal*, lié au sentir et à l’incarnation, puis passerait par la reconnaissance du toi humain dans l’invocation et la fidélité, pour s’élever enfin à un irréductible *vertical*, qui serait le mystère ontologique. Si j’écarte comme trop schématique cette figuration linéaire de l’itinéraire de Gabriel Marcel, c’est parce que ni les foyers de résistance de la réflexion primaire ni les expériences-noyaux qui gagnent l’investigation ne me paraissent constituer un front continu d’avancée” (Ricoeur, 1992a, 52). El valioso artículo de Ricoeur señala dos polaridades en la reflexión marceliana –marcadas por sus dos “manifiestos”: *Existence et objectivité* y *Position et Approches concrètes du mystère ontologique*–, signadas por la existencia (como contrapuesta a la objetividad) y por el ser (contrapuesta a la pretensión universal de lo problemático), e intenta dar una cierta solución de continuidad a partir de esta *dialéctica ascendente*. El problema se encuentra en que una caracterización de este tipo pierde la unidad de la experiencia –tomada globalmente– en su sentido ontológico. Si bien Ricoeur señala que, en última instancia, es la noción de participación la que se encuentra detrás de las experiencias de la encarnación, de la libertad-don y de la invocación (Ricoeur, 1992a, 62-63), y marca, a la vez, que esta dialéctica no puede interpretarse platónico-agustinianamente, como si se tratase de una ascensión por escalas, que atentaría contra la referencia radical de la existencia al ser, niega sin embargo la unidad de la experiencia a favor de la pluralidad de experiencias (Ricoeur, 1992a, 64). Aun cuando admitamos con Ricoeur la necesidad de hablar de experiencias plurales, creemos que la presencia del ser al existente, en el modo de la exigencia ontológica, unifica las experiencias dándoles un mismo sentido ontológico. Cuando Marcel habla de “restituir a la experiencia humana su peso ontológico”, creemos que subraya, justamente, esta unidad radical de la experiencia arraigada en la presencia del ser (Grassi, 2011b).

fundamental ontológica, responder o no a su presencia hecha exigencia. Toda la existencia humana se moverá en el seno mismo de esta tensión entre disponibilidad e indisponibilidad al Ser, sólo encontrando un auténtico despliegue en la primera, razón por la cual Marcel afirma que “el ser más autónomo es en cierto sentido el más comprometido (*engagé*)” (EA, 254). Y es la reflexión filosófica la responsable de mostrarle al existente su suelo y destino ontológico, a partir de las experiencias en las que la tensión mencionada se revela con más claridad. Por ello, no habrá un análisis adecuado de las experiencias de comunión si no está acompañada del contrapunto de las experiencias de traición, siendo, en última instancia, la comunión y la traición otras formas de expresar la disponibilidad y la indisponibilidad a la presencia de un ser que me llama a participar en él y a constituirme como existente que soy.

Capítulo II

El misterio del tiempo y la articulación del sentido de la vida

2.1. El tiempo y la existencia

El problema del tiempo ha estado presente desde las primeras reflexiones del maestro francés, aunque no haya llegado a formular una teoría del tiempo (que consideraba, por otra parte, necesaria) (*PI*, 54) y se encuentra de algún modo en el corazón de todas sus reflexiones (*EVE*, 72). Ya al comienzo del *Journal Métaphysique*, Marcel discute con el realismo y el idealismo respecto al “problema de la realidad del tiempo, ese problema tan oscuro y tan mal definido” (*JM*, 5). Pero debemos comprender que el interés de Marcel por la cuestión del tiempo se enmarca dentro de su preocupación principal como filósofo: la de comprender lo concreto, lo existente en su condición existencial. El problema del tiempo, pues, responde también al problema de la realidad del sujeto mismo, es decir, de la existencia humana.

Para quien no haya recorrido las páginas del filósofo francés, leer sus *diarios* es un tanto desconcertante. En las primeras páginas de su primer diario Marcel comienza a criticar las exigencias de un pensamiento absoluto en pos de la defensa de la existencia, para pasar luego, sorpresivamente, al problema de la realidad de Dios y a su vinculación con lo santo, es decir, con la conciencia creyente. Aunque este salto de un tema a otro pueda parecer asombroso es, sin embargo, una constante en toda la obra de Marcel. Sin embargo, incluso en este discurrir, resulta posible identificar una intención coherente y de algún modo sistemática. La realidad divina es arrancada del régimen de un pensamiento abstracto y autónomo para ser referida a la historia en la que su presencia se revela (la historia misma del santo como aquél que participa y da testimonio de la realidad divina), lo cual implica que esta presencia de Dios es dinámica y no está *dada* de una vez y para siempre, ya sea al santo como a las otras conciencias. Esta afirmación es clave en tanto que destruye cualquier tipo de concepción de la realidad divina como un Absoluto desarraigado de la conciencia religiosa, que es una conciencia esencialmente radical, y por tanto respeta la irreductibilidad del misterio divino frente a un Saber Absoluto que pretendiera situarlo como expresión de una conciencia impersonal y, en última instancia, también absoluta. La realidad de Dios, pues, no puede concebirse desde la eternidad del concepto.

Frente a todo panteísmo logicista, Marcel encuentra en la idea de creación divina, o en la fe en el Dios creador, una justificación desde el plano de la existencia. En efecto, contra la doctrina idealista, si me considerara desde

el punto de vista del saber, aparecería como condicionado causalmente al infinito por el desarrollo histórico que me ha precedido, pulverizando así mi realidad. Aceptar este determinismo infinito supone afirmar una dualidad o distinción entre uno mismo en tanto pensamiento –que busca por ello el bien y el ser–, y uno mismo en tanto ser empírico –que sería una materia absolutamente contingente–. Tal dualismo, de ser afirmado, haría imposible la acción y por tanto se pondría en juego a la libertad misma del existente. Actuar supone negar este dualismo; aún más, “la acción es esta negación misma” (JM, 6). Por tanto, para salvaguardar la acción –la libertad– es preciso poner la relación de mí mismo –en tanto pensamiento– conmigo mismo –en tanto empírico–, considerando esta relación como no-contingente. Y para ello, debe considerarse la unidad de dicha dualidad *más allá del saber*. Esta unidad es pensada como fuera del tiempo, es decir, como contingente, en tanto que estoy determinado al infinito. Por consiguiente, debe pensarse como siendo querido por un acto impersonal que está ligado a mí mismo sin intermediario. De este pensamiento de un Dios que me ha querido pasa inmediatamente al del Dios que quiso el mundo, dado el vínculo inmanente que me une al mundo y que hace que yo sea. Habría, pues, que esquematizar esta suposición pensando en el origen del tiempo en base de un Dios que predeterminara las series causales.

El problema de Marcel, entonces, será cómo articular lo fáctico con la libertad en la unidad misma entre contingencia y necesidad, entre ser pensante y ser empírico, siendo el tiempo una pieza clave de esta articulación. En primer lugar, es preciso afirmar que el uso real del tiempo (es decir, el tiempo entendido desde el régimen de la acción) está ligado a la existencia de un mundo que deviene, es decir, que está sometido a las relaciones causales. Pero de ser así, no puede pensarse la idealidad del tiempo, salvo que el pensamiento trascienda el orden mismo de la causalidad. Así, es preciso plantear el problema de las condiciones que pueden hacer pensable la idealidad del tiempo. La propuesta kantiana no satisface a Marcel porque su argumentación –que concluye de la realidad empírica la idealidad trascendente del tiempo– supone como ya probada la idea de la cosa en sí como substrato de la experiencia. La idealidad del tiempo no puede demostrarse, para Marcel, más que gracias a una crítica interna que haga explícitas las contradicciones inmanentes en la idea del tiempo y, dejando a un lado la cuestión de la continuidad, Marcel insiste en las principales dificultades que son inherentes a la idea del tiempo, en tanto que implica el problema del comienzo. En efecto, “poner un comienzo del tiempo, es ciertamente no pensar realmente, puesto que un *antes* sigue siendo concebible y hasta debe ser necesariamente concebido; es exclusivamente poner un comienzo de *lo que es en el tiempo*” (JM, 8). Parece que hay que decir, entonces, que el tiempo, como forma ideal, no tiene comienzo, mientras que lo que es en el tiempo puede tenerlo. Pero esto mismo parece ser una solución puramente verbal, en la medida en que es ininteligible, puesto que equivaldría a pensar una relación en principio impensable: entre lo que es fuera del tiempo y lo

que es en el tiempo. Por otra parte, pregunta Marcel, ¿puede pensarse el tiempo como puramente ideal, como no siendo duración de nada, durado por nada?

Sin embargo, como Kant mismo ha visto –y en este sentido, Marcel rescata no tanto la argumentación de la *Estética*, sino la de las antinomias en la *Dialéctica*–, es igualmente imposible pensar el tiempo sin comienzo. Pero, entonces, estamos obligados a afirmar que el problema del tiempo es insoluble, puesto que el pensamiento no puede tratarlo como objeto, ya que el tiempo es una condición formal gracias a la cual los objetos se nos dan. El problema es insoluble por ser ilegítimo, pero ¿cómo pasar de ahí a la idea de la fenomenalidad del tiempo? Marcel propone una primera solución: la de establecer la “solidaridad del tiempo y de lo que es en el tiempo” (*JM*, 9). La solución idealista supone una separación entre un mundo verdadero, que está fuera del tiempo, y la subjetividad finita, por la cual caemos en las antinomias del comienzo o no comienzo del mundo. Parece, pues, imposible escapar del dilema de una realidad involucrada en el tiempo, por una parte, y una realidad intemporal cuyo orden de devenir no sería más que la apariencia. Esta alternativa obliga a plantear el problema general de las relaciones entre la apariencia y la realidad,¹¹ pero respecto al tiempo parece ser claro que “plantear la producción objetiva del tiempo por lo intemporal, es no pensar nada en realidad” (*JM*, 10), y pensar una realidad intemporal cuyo tiempo sea apariencia no elimina, en verdad, las contradicciones inherentes al tiempo. Será preciso, entonces, recurrir a un rodeo por la subjetividad y afirmar que la apariencia está vinculada a la existencia del pensamiento finito.

El idealismo absoluto fracasa en su intento por integrar las apariencias en lo absoluto: “si se pone el dualismo de lo que es en el tiempo y de lo que es fuera del tiempo, no debe ser con la esperanza de unificar luego esos dos órdenes” (*JM*, 10). Esta afirmación es central, y marca, como una idea musical, la cadencia propia de un pensamiento que volverá de forma recurrente sobre la imposibilidad de reunir lo que ha sido separado definitivamente. La idea de *misterio* frente a la de *problema* es una muestra clara de esta imposibilidad: o bien partimos de la experiencia unitaria de la existencia concreta, o bien partimos de la experiencia quebrada de la objetividad, y entonces nos veremos arrojados a una dualidad, a una herida insaturable. En todo caso, la idealidad del tiempo solo puede plantearse si no se la opone a una realidad sustraída al tiempo, y cuyo orden temporal sea una apariencia subjetiva. En este sentido, el problema de la realidad no puede *ni siquiera* plantearse respecto al tiempo. Poner la idealidad del tiempo y del mundo en tanto que sometido a un desarrollo temporal que es correlativo real del tiempo equi-

11 Recordemos que uno de los autores que más ha influido a Marcel en su formación ha sido Bradley, un filósofo neoidealista anglosajón cuya obra principal se titula *Appearance and Reality*. Marcel ha llevado una crítica al pensamiento idealista ya en sus primeros escritos, en especial: “Réflexions sur l'idée du Savoir absolu et sur la Participation de la Pensée à l'Être, hiver 1910-1911 (Manuscrit XII)” (*FP*, 23-67).

vale a decir que “los problemas metafísicos no pueden plantearse más que en un orden en que se haga abstracción de toda relación (aún negativa) con el tiempo” (JM, 12). Fuera de esta solución, se encuentra la propuesta positivista, para la cual estas cuestiones deben excluirse simplemente porque resultan inaplicables en el mundo de la experiencia. Sin embargo, el positivismo ignora que la crítica de la ilegitimidad de las cuestiones relativas al origen del tiempo y del mundo requiere ya un uso real del pensamiento puro que trasciende los postulados mismos del positivismo.

Toda esta marcha de la reflexión es, para Marcel, distinta al movimiento sintético hegeliano, pues de ningún modo pretende dar significación ontológica al progreso mismo, ni aspirar a una integración o asimilación real de los momentos en tensión. Podríamos decir que hay en Marcel una dialéctica abierta: “es el progreso de una reflexión que trasciende sus propias posiciones” (JM, 12). Y en ese sentido es también una dialéctica ascendente, pues no se trata de una dialéctica cuyo término ya estaba en germen en el principio como síntesis absoluta de toda la marcha (como es el caso de una dialéctica reestructuradora al modo de Hegel), sino de una “dialéctica de una reflexión que se eleve a planos de inteligibilidad cada vez más elevados” (JM, 13). ¿Se planteará aquí un problema respecto a la relación de la dialéctica con el tiempo?

Pero esa dificultad es precisamente nula, puesto que no ponemos la realidad de lo intemporal, sino solamente la trascendencia de lo real con respecto a la oposición entre lo temporal y lo intemporal, es decir, la “irrelevancy of time” (JM, 13).

En conclusión, la marcha misma de la reflexión ha ido mostrando las dificultades intrínsecas e inherentes a la idea de tiempo, y la ha llevado a desestimar tanto la hipótesis idealista de un mundo intemporal y un flujo temporal que sería una mera apariencia debida a la finitud de la subjetividad, así como también la hipótesis realista de un tiempo que es objeto del pensamiento. La “irrelevancia del tiempo (*irrelevancy of time*)” a mi parecer, no implica un menosprecio por la cuestión de la temporalidad, es decir, no significa que la temporalidad o el tiempo sean irrelevantes como cuestión filosófica. La *irrelevancia del tiempo* subraya que lo real trasciende cualquier oposición ideal entre lo temporal y lo intemporal, y que, por lo tanto, la temporalidad no puede pensarse de modo abstracto, ya sea como objeto, ya sea como condición *a priori* de la objetividad.¹² En última instancia, como pensador de la libertad y de la acción, la fijación objetiva

¹² Creemos que, en nuestra línea de interpretación se encuentra también la de John Vigorito, quien indica que la falta de comentarios y estudios respecto a la temporalidad en la obra de Marcel puede deberse a la falta de desarrollo sistemático, y a esta expresión de la “irrelevancy of time”, lo cual podría dar a entender que la cuestión del tiempo carece de importancia en el marco de su filosofía concreta (1984, 414, n. 1). Por el contrario, Julia Urabayan señala que la “irrelevancy of time” es el resultado de la posición idealista que luego abandona Marcel (2001, 103-104).

del tiempo, a mi parecer, implica una imposibilidad de superar la facticidad, ya sea porque el mundo verdadero es intemporal y nuestro devenir es aparente, ya porque el tiempo, como fenómeno objetivo y real, supone una imposibilidad de integrar la temporalidad a la existencia. De aquí que el tema del *pasado* –como veremos más adelante– tome en Marcel una importancia fundamental, puesto que la dimensión del pasado pareciera ser la de un tiempo dado e invariable, que está realizado y anquilosado de una vez para siempre, como *faktum* irrecusable.

Luego de varias páginas de su *Journal* –más o menos un mes después–, Marcel retomará el tema del tiempo, esta vez en relación con la libertad del existente. En un marco de reflexión dedicado a la conciencia religiosa, en lo que respecta a la cuestión de la libertad y la gracia, Marcel afirma: “hay sin duda una relación entre el hecho de superar las categorías de la modalidad y el de poner un presente absoluto (*présent absolu*), es decir, de negar la homogeneidad (en consecuencia, la realidad) del tiempo” (*JM*, 56-57). Lo trascendente a las categorías de la modalidad es lo que Marcel llama la *libertad absoluta*, por lo cual podemos detectar una íntima relación entre tiempo y libertad, y aún más, entre *presente* y libertad. Hablar de un *presente absoluto* es hablar de la originalidad incondicionada de una libertad que actúa y crea, es afirmar la no dependencia objetiva-causal del presente respecto a un pasado o a un futuro. Esto implica que el tiempo mismo no es homogéneo, es decir, no es un bloque macizo e inerte, sino que el tiempo, pensado desde la libertad, implica indeterminación y heterogeneidad.¹³ Como veremos más adelante, esta primacía del presente no supone desconocer la importancia y relevancia de las dimensiones de pasado y futuro, pero supone, sí, la afirmación de que un pasado y un futuro se recrean desde el presente.

El problema del tiempo volverá a aparecer con fuerza en la segunda parte del *Journal Métaphysique*, muchas veces enmarcado en la reflexión en torno a los fenómenos paranormales o de parapsicología. Estas experiencias, como señala Marcel, por lo general poco tematizadas por los filósofos, las toma él en seria consideración luego de haber experimentado con la *mediumnidad* y otros fenómenos semejantes (Cañas Fernández, 1998, pp. 58-68). No entraremos, sin embargo, en dichas consideraciones, dada su complejidad y extensión, pero en cambio señalaremos los análisis más significativos respecto al tiempo, allí desarrollados.

Ya en la primera nota de la segunda parte del *Journal*, datada un año y medio después de las reflexiones que hemos acabado de analizar, el filósofo francés afirma: “No hay ni puede haber otro origen del tiempo que el presente, el único límite que pueda asignársele...” (*JM*, 129). Frente al espacio, el tiempo no puede pensarse como un medio en el que se da el tiempo antes

13 En este sentido, podríamos pensar que lo que aquí Marcel llama *presente absoluto* es semejante a lo que la escuela fenomenológica llamará *acontecimiento*. Marcel se acercará aún más a la noción de acontecimiento cuando hable acerca de las experiencias de un *tiempo abierto*, como en el caso de la esperanza, que implican una “creatividad” ya no del existente, sino del Ser mismo.

de haber efectivamente durado, ni tampoco donde se insertan conciencias y respecto al cual esas inserciones mismas sean contingentes. Todo lo contrario: es “*la negación misma de eso*” (JM, 129). El límite interno del tiempo, y que constituye su realidad, es el presente, aun cuando el tiempo sea representado por la imaginación como algo móvil y se geste así la idea de un tiempo-medio (*temps-milieu*) recorrido por el presente, como si deambulara en un espacio vacío.¹⁴

El problema, aclara Marcel, es que el tiempo no puede pensarse como objeto más que con espacio, pero el espacio no puede darse sino en el tiempo. Al simbolizar el tiempo mediante el movimiento, lo simbolizamos, a su vez, por el espacio recorrido. Esta representación espacial del tiempo hace abstracción, sin embargo, de “lo esencial y que a falta de palabras denominaré *actualidad* (que corresponde a la *ecceidad*)” (JM, 129). Notemos aquí que la palabra *actualidad* se corresponde con la *ecceidad*, es decir, con el carácter intransmisible y único de *lo allí*, de lo concreto. La actualidad del tiempo, su dimensión esencial, está dada por *la presencia*, por el presente, que no se deja reducir a un mero movimiento dentro de un espacio temporal, sino que se corresponde a la actualidad misma de lo concreto en su existencia, en su existir inconfundible. La dimensión del presente, pues, tiene la preeminencia respecto a las otras dimensiones temporales puesto que en el presente la densidad de lo existente se fenomenaliza –de allí que se corresponda *actualidad* con *ecceidad*–.

La dimensión del pasado va a ser, ahora, la protagonista de las reflexiones marcelianas en torno al tiempo, y ello porque el pasado se pensará muy distintamente según lo consideremos como el trazo definido por un recorrido objetivo del existente –ilusión del tiempo como espacio–, o como una dimensión del presente actual. Marcel articula el pasado al recuerdo, y se pregunta qué significa *conservar* un recuerdo. Pareciera, afirma, que la idea de conservación implica la de sincronismo, es decir, la de duraciones paralelas, puesto que algo que se conserva es algo que dura al mismo tiempo que dura otra cosa que sirve de piedra de toque para la conservación (JM, 130-131).¹⁵ En todo caso, fenomenológicamente analizado, la idea de conservación implica la acción de una fuerza que se opone a la dispersión, y así, una acción de una totalidad concreta que intenta salvaguardar otra totalidad concreta tenida como valiosa: la conservación supone el valor del todo como todo, ya sea para sí como para el agente que lo conserva (JM, 147-148). Ahora bien, ¿cómo aplicar la idea de conservación a la memoria? Decir que los recuerdos pueden perderse implica que los recuerdos son elementos de una psiquis, pero sería erróneo pensar en los recuerdos como siendo agregados de una totalidad psíquica: por el contrario, las ideas espaciales de pérdida, di-

14 Podemos detectar aquí la influencia de Bergson, para quien la noción de *duración* (*durée*) da por tierra cualquier intento por comprender al tiempo de modo espacial (Cristiani, 1970).

15 Marcel nota en este mismo fragmento que Bergson postula esta idea de duraciones paralelas para el cuerpo y el recuerdo.

seminación, dispersión, implican en el fondo algo espiritual, que es ese todo que se dispersa. “Perder es siempre y por esencia misma olvidar” (JM, 149). Se tratará, pues, de que una potencia espiritual vele y vigile por su propia conservación en tanto totalidad psíquica, a partir de la atención, es decir, triunfando sobre la inatención y la dispersión espiritual, y que intente evitar la dispersión necesaria que acarrearán las fuerzas materiales anárquicas. Este intento indirecto del espíritu por salvaguardar su integridad es distinto a la potencia espiritual, a la voluntad de salvación que se impusiera directamente a las fuerzas físicas de disolución para subyugarlas, que representaría técnicamente el milagro, la recreación.

Mediante este pequeño rodeo por la idea de conservación y por el problema de la conservación del recuerdo como elemento psíquico, nos vemos llevados al problema de la *conservación del pasado*.

No hay conservación sino de lo que dura –de *aquello sobre lo cual el tiempo muere* (*de ce sur quoi le temps mord*). Parece que el pasado sólo puede conservarse en la medida en que se transforma sobreviviéndose a sí mismo (del mismo modo que en una melodía las primeras notas son transformadas por las siguientes, que les hacen adquirir un valor que de por sí no podrían tener); el recuerdo inmóvil de Bergson es pura abstracción, no puede durar, no puede conservarse. Sin embargo, se dirá, la carta conservada [por ejemplo] no dura. Pero dura en el pensamiento y gracias al pensamiento que la conserva, que vela por ella. Dura en tanto que se incorpora a un viviente, y lo propio ocurre con el acontecimiento (événement), que dura en tanto recordado y coloreado por el movimiento presente que lo evoca y se le opone. Se podría sentir la tentación de decir también que la carta dura materialmente al gastarse –la escritura se borra, etc. Pero eso no es más que la expresión temporal de la carta considerada como cosa, como agregado, de la carta en tanto que no se conserva (JM, 150).

Notemos, con Marcel, que si pensáramos al acontecimiento como un conjunto de juicios que se cruzan y que describirían un estado de cosas, el acontecimiento sería una verdad eterna y, por lo tanto, no cabría hablar, sin caer en el absurdo, de conservación. Sin embargo, el acontecimiento entendido como suceso presente que se integra a una vida, que se incorpora a ella, puede y debe ser conservado, no como algo objetivo y fijo –abstracción pura que Marcel reprocha a Bergson–, sino como momento viviente él mismo, que se transforma en el proceso mismo del viviente, y que, por tanto, se tiñe de esta misma vida. La música nos aporta aquí una metáfora más que contundente: las notas de una melodía no se conservan en la memoria del oyente separadamente del desarrollo mismo en el que se inscriben. Nuevamente es la idea de una totalidad en tránsito, en constante transformación, lo que aquí toma preeminencia: el pasado no puede rememorarse más que desde un presente que lo evoca y lo tiñe de su actualidad. El pasado, pues, como ya había visto bien Agustín de Hipona, no es un elemento objetivo y separado, sino que es un éxtasis del presente (es decir, hay un *presente-presente*, un *presente-pasado*, y un *presente-futuro*).

Pero las dificultades se acumulan, y la idea de conservación pareciera llevarnos a una cadena al infinito: el principio que conserva el pasado (uno

mismo como ser psíquico) pareciera también durar, por lo cual es necesario recurrir a otro principio conservador que lo contenga, y así... Una primera respuesta imprudente sería la de asignar a Dios el rol de Conservador Último de todas las cosas, es decir, el principio primero de toda conservación, convirtiéndolo en una verdad eterna. Pero, dice Marcel, una verdad eterna es impotente para conservar o, si se quiere, para salvar. Entendiendo lo eterno de este modo llegamos al límite inferior de toda conservación, en tanto que es aquello que no es afectado por el tiempo. En ese sentido, solo sería eterno el elemento, lo indeterminado, lo no-calificado, puesto que toda cualidad se refiere ya a un conjunto de otras cualidades y así se encuentra implicada en la duración. En este sentido, lo eterno es lo infratemporal y no representa más que un valor negativo. El verdadero problema de la eternidad se encuentra, para Marcel, en la posibilidad de concebir un límite superior de la conservación. En efecto, aunque sea infinitamente oscuro, podría concebirse como positivamente eterno “el acto que aprehende una duración como un todo, como presente: parece que ese acto mismo deba ser o bien un instante, privilegiado tal vez, pero comprometido (*engagé*) sin embargo en una duración que lo desborda, o bien una simple verdad, un abstracto” (*JM*, 151). Y esto nos lleva a entrever que no hay eternidad donde no haya valor, es decir, fuera de toda relación con el valor, y por tanto, nos traslada al orden de la creación.¹⁶

16 Creemos que Marcel se encuentra cercano al planteo de Louis Lavelle, cercanía que él mismo ha corroborado respecto a la noción central de *participación*. En efecto, para Lavelle el tiempo y la eternidad son dos polos dinámicos y complementarios que posibilitan la realización del hombre como un ser en tránsito hacia su propia perfección en el seno del Ser del cual participa. El tiempo, en efecto, sería el modo en que la participación del Ser al existente encuentra una realización concreta, realización que es posible en la dimensión práctica del hombre, por lo cual hablar del tiempo y de la eternidad es hablar de la libertad del hombre como la posibilidad de rechazar o aceptar su raigambre en el Ser, Acto puro (y no ya acción, que denota imperfección, tránsito y temporalidad). Solo en la eternidad, la libertad encuentra su fuente de renovación, por lo cual los instantes en que la libertad se realiza son los puntos de contacto con esa eternidad del Acto Puro. Así, la primacía del presente en el que se articulan pasado y futuro, y en el que se encarna lo eterno en el devenir, parece ser un punto de unión entre la filosofía de Lavelle y de Marcel. Para una introducción a la cuestión del tiempo y de la eternidad en Lavelle, pueden consultarse las siguientes fuentes: Bollini, 1970; Leocata, 1991. Para un estudio comparado, ver: Arnaldez, 1999, 129-140. Podemos ver una proximidad entre Lavelle y Marcel, por ejemplo, en la explicación que da Urabayen sobre la articulación entre existencia y tiempo, por un lado, y ser y eternidad, por otro: “Pero ¿por qué la existencia humana es itinerante? La itinerancia de la existencia se debe, según Marcel, a que ella no es el ser. El ser es para Marcel un trascendental y una plenitud. En cambio, la existencia es una ‘deficiencia ontológica’ y un ‘exilio’. La existencia es temporal, inconsistente y contingente porque no es el ser. Sin embargo, tampoco es la nada. Es algo intermedio entre ambos, pero dado que participa del ser, es principalmente una ‘exigencia ontológica’ o exigencia de que haya ser” (2001, 115). Habría que señalar, sin embargo, un problema: si la eternidad está ligada a un instante privilegiado, y a partir del cual la totalidad de la existencia se comprende como totalidad, entonces la misma eternidad sería móvil, pues la elección de un instante como privilegiado implica la temporalidad y, por tanto, el cambio. Este problema será tratado más adelante cuando examinemos la cuestión del sentido de la propia vida como articulación del tiempo vivido

Volví a reflexionar sobre la misteriosa relación entre conservación y creación. Sólo hay conservación en el orden de lo creado, que es también el orden de lo que vale (pues la conservación implica la lucha activa contra la disolución) (*JM*, 151).

La imagen de nuestra vida como una sucesión de films que pasa ante nosotros, que no vienen de ninguna parte ni van hacia ninguna otra, es una imagen ininteligible pero muy presente a la hora de considerar lo que nos sucede. Esta ilusión supone la concepción de una serie de instantes inconexos, separados, elementales y objetivos que, por otra parte, se relacionan con uno mismo como cosa u objeto. Pero “es imposible concebir esa relación entre algo que suceda y el yo a quien *eso* suceda” (*JM*, 151). Luego de un par de meses, Marcel vuelve en su *Journal* sobre esta ilusión de un pasado estático. La memoria, afirma, no es la capacidad de volver a traer al presente los *recuerdos-elementos* como si se tratara de un fichero, por lo cual no debe identificarse la memoria con la colección: “recordar es en realidad revivir (según ciertas modalidades) y no sacar una ficha” (*JM*, 163). Si recordar es revivir, entonces la noción de pasado se califica esencialmente por el carácter propio que adquiere, es decir, en tanto que es *mi* pasado: de modo análogo a lo que sucede con el cuerpo propio, el pasado puede ser considerado desde fuera, como un hecho objetivo, o bien como una dimensión esencial del existente, es decir, en tanto que *mío*, y es ese carácter de lo propio lo que ha interesado siempre a Marcel y lo que lo ha alejado del idealismo.

¿Qué es *mi pasado* (*mon passé*)? ¿Qué relación hay entre mi pasado y yo? Hago observar que yo soy tanto menos mi pasado cuanto más lo trato como una colección de acontecimientos registrados o seriados en el tiempo, sirviendo mi cuerpo de lazo. Por el contrario, es tanto más incómodo trazar un inventario de lo que yo soy cuanto que esa palabra ser se aplica más profundamente (pienso en este momento en mis ideas en tanto que me adhiero a ellas, en mis sentimientos, en mis creencias). Por consiguiente, si por *mi pasado* entiendo el pasado que yo *soy* y en tanto que lo soy por oposición al que *tengo*, es preciso decir que ese pasado no puede pensarse en modo alguno en forma de colección, sino por el contrario como objeto de fe o amor [y mi relación con ese pasado sigue siendo inevitablemente precaria y misteriosa. Es en estos “elementos” no perpetuamente disponibles de mí mismo en los que Proust puso tan maravillosamente el acento, aunque seguramente convenga hacer una distinción entre lo que tal vez sea en sí mismo y las apercepciones intermitentes y fulgurantes mediante las cuales parecen dársenos en ciertos momentos privilegiados] (*JM*, 163-164).

y la exigencia ontológica. Lo que sigue siendo importante señalar aquí es que Marcel sigue pensando en un sentido existencial del tiempo y de la eternidad, alejándose de la concepción platónica según la cual el tiempo es *la imagen móvil de la eternidad*, y por tanto de una noción estática de lo eterno y una visión degradante del tiempo, en tanto que lo confina a la mera apariencia (en este sentido, el idealismo hegeliano y bradleyano no es tan distinto al planteo platónico). En este sentido, concordamos con Vigorito, quien señala que la importancia de la noción de eternidad ubica a Marcel en la tradición platónico-agustiniana (1984, 415, n. 35), pero solo con la observación que hemos acabado de realizar.

Es interesante remarcar aquí que estas reflexiones en torno al pasado aparecen en el marco de las experiencias parapsicológicas de la videncia. Estas experiencias, dejadas a un lado y menospreciadas por la filosofía “oficial”, le dan pie a Marcel para redescubrir las dimensiones existenciales y concretas que más debieran ocupar a la filosofía. En efecto, las experiencias parapsicológicas nos abren a la dimensión de una comunicación interpersonal que trasciende los modos de comunicación objetivos: cuando el vidente lee mi propia vida, se comunica con la memoria *como memoria*, es decir, *se acuerda de mí en mi lugar*. Es decir, el vidente establece una comunicación con mi propia vida que no puede asimilarse a la de un observador desinteresado que tiene ante sí una serie de acontecimientos objetivamente definidos y puestos unos al lado de otros. No es nuestra intención aquí analizar junto a Marcel estas experiencias paranormales o psíquicas, sino tan solo mostrar cómo surge la reflexión en torno al pasado y a la propia existencia en lo que tiene de propia. La cuestión principal estriba en que no puede haber de ninguna manera una comunicación o una transmisión en el orden de lo existencial que sea asimilable a la transmisión de *datos*, ya sea que se trate de una comunicación con otra persona o de la comunicación que uno tiene consigo mismo. El pasado considerado como *mi* pasado no puede *darse*, afirma Marcel. Solo se da aquello de lo cual puede obtenerse algo, es decir aquello que puede pasar a estado de informe o tratarse como información virtual, como por ejemplo un anuario. “En este sentido opondré lo dado (*le donné*) a lo vivido (*vécu*), que como tal solo puede ser *transvivido* (*transvécu*): ¿no sería ese un vocablo magnífico para oponer a *transmitido* (*transmis*)?” (JM, 164). Si mi memoria se asimilara a un fichero, podría decirse que mi pasado se da, pero desde ese punto de vista ya no es posible ninguna comunicación con él. “Por consiguiente, cuanto más real e íntimamente mío sea mi pasado (cuanto más hace cuerpo con mi ser), tanto menos se da (*il est donné*). Quizá sería más exacto decir que es *viviente*” (JM, 164).¹⁷ Dejamos aquí de lado la cuestión de la comunicación con el pasado del otro, fenómeno que aparece con fuerza en la experiencia de la videncia. Debemos retener esta distinción entre el *pasado-objeto* y el *pasado-viviente* (o también *pasado-sujeto*): ya sea que se trate de una comunicación de mi pasado con un otro o con uno mismo, mi pasado no puede ser comprendido como algo *dado*, es decir, como *dato*, sino que la comunicación con *mi* pasado adquiere sentido en el orden de lo creativo y de lo vital, de allí que el pasado se reviva al rememorarse.

17 Como ya vimos en la cita de Marcel puesta aparte en el corpus del texto, hay una oposición entre el pasado *que soy* y el pasado *que tengo*. Esta oposición entre *ser* y *tener* es uno de los binomios claves de la filosofía marceliana, y tendrá un lugar preeminente en su segundo *Journal Métaphysique*, titulado, justamente, *Être et avoir* (*Ser y Tener*). Esta oposición es pivotante también en la cuestión del cuerpo propio, y permite comprender el misterio de la *encarnación*. Continuando con la analogía, el pasado como *pasado viviente* sería asimilable al cuerpo como *cuerpo viviente* (*Leib*, en términos de la fenomenología husserliana, *corps-sujet* en la terminología de Marcel), frente al pasado como *pasado objetivo*, asimilable al *cuerpo objetivo* (*Körper*, en Husserl, *corps-objet*, en Marcel).

No es cuestión, sin embargo, de dejar *lo dado*, pues no puede revivirse algo que no fue de algún modo dado. La dificultad, a mi entender, se encuentra en la articulación entre la facticidad y la libertad: mi pasado –de modo semejante a mi cuerpo– se falsea si lo considero un puro *faktum*, un puro hecho o dato que tan solo puedo observar como se observa un objeto; pero tampoco puedo pensar a mi pasado fuera del orden de la facticidad, puesto que mi pasado ha sucedido, ha acaecido y, como tal, es dado. Así como no es posible desligar el cuerpo propio del cuerpo objetivo, reconocible en el mundo por otros y por mí mismo como parte del mundo, así tampoco el pasado vivido puede ser arrancado de su dimensión objetiva, puesta a disposición de la mirada objetiva. No es posible en el orden de lo humano y de lo existencial, pensar la facticidad separadamente de la libertad creadora, ni tampoco pensar la libertad separadamente de la facticidad.¹⁸

Ahora bien, Marcel también se pregunta en torno al futuro o porvenir, y reflexiona en torno a ello en el marco –nuevamente– de experiencias parapsicológicas, como es la *predicción*. Pareciera que la mayor objeción a la experiencia predictiva es la de que solo puede verse lo que es, mientras que lo venidero no es. Esta objeción, para Marcel, es un paralogismo, pues no puede decirse que lo que todavía no es, no sea de ningún modo. La visión no puede reducirse meramente a lo actual, porque si así fuera tampoco el pasado podría ser revivido: así como el objeto *visto* no puede disociarse del objeto real, “el pasado, como pasado, no puede disociarse realmente del pasado como presente en la conciencia (...). Esto solo es inteligible para el pasado porque yo *soy* mi pasado (*je suis mon passé*)” (*JM*, 189). ¿Pero puede decirse lo mismo del porvenir? ¿Acaso yo soy mi porvenir? Esta pregunta es la que ahora habrá de abordar Marcel.

En general, la pregunta por el porvenir se suele resolver aduciendo la preformación de lo futuro *en* lo actual. Sin embargo, es necesario eliminar la idea ficticia de una inherencia del porvenir *en* el presente, pues allí solo podría haber enlace cualitativo, “encadenamiento melódico”. No puede plantearse en este orden una opción entre una juxtaposición pura –dado por el “*y*”–, o una implicación o acoplamiento –dado por el “*en*”–: “todo lo real (desarrollo de un ser, de una historia, de una idea) cae fuera de este pseudo-dilema” (*JM*, 190). El porvenir no puede ser objeto de visión, eso es claro; pero ¿en qué sentido podemos decir que el porvenir es parte integrante de nuestro devenir?

La improvisación pura es notoriamente el desenvolvimiento o revelación de un todo (de una unidad cualitativa), excluye esas aportaciones exteriores que por su parte serían estrictamente imprevisibles (a menos que fueran interiores a su vez a una unidad nueva y más amplia). Pero esa unidad global de recitado o de la improvisación no es necesariamente la de un objeto apre-

18 En este sentido, Marcel toma en especial consideración la actitud interior adoptada por la conciencia frente a lo irrevocable, que termina por anquilosar al pasado, impidiendo la vida misma y su carácter creativo (*RI*, 84-85).

hendido como tal; y esto es lo que yo no había visto. (En nuestra experiencia hallamos la ilustración de lo que quiero decir, por ejemplo: cuando tomamos la palabra bajo un impulso repentino, y se organiza espontáneamente lo que decimos). En este sentido dije que esta unidad del devenir *se siente* o *es de sentimiento*; y únicamente así puede entenderse la maduración, o incubación, del acontecimiento (événement), a la cual hice alusión (JM, 191).¹⁹

Recordemos que la problemática del futuro se encuentra enmarcada en “el problema de la posibilidad metafísica de la videncia” (JM, 192): la cuestión está en qué es aquello que el adivino ve cuando ve nuestro futuro. Nuestra intención no es tratar de resolver esta cuestión –que, por otra parte, parece insoluble, aún para Marcel–, pero sí es tomarnos, junto a Marcel, esta experiencia en serio: y tomárnosla en serio significa darle crédito y, por tanto, pensar en cómo *mi* porvenir no es ajeno a *mi* devenir. Una relación ob-

19 Para un desarrollo de la semejanza entre improvisación y temporalidad, ver: EA, 17-22. Hacia el final de este análisis, Marcel escribe: “C’est en somme ce que je voulais dire lorsque je songeais, hier après-midi, que le temps est la forme même de l’épreuve. Et de ce point de vue, en reprenant la métaphore selon moi inépuisable de l’Improvisation absolue, on arrive à cette idée que transcender le temps, ce n’est pas du tout s’élever, comme on peut le faire à chaque moment, à l’idée vide en somme d’un *totum simul* –vide parce qu’elle me demeure extérieure, et par ce fait même se trouve en quelque façon dévitalisée –mais participer d’une façon de plus en plus effective à l’intention créatrice qui anime l’ensemble; en d’autres termes, s’élever à des plans où la succession apparaît comme de moins en moins donnée, où une représentation si je puis dire cinématographique des événements est de plus en plus inadéquate, et cesse même à la longue d’être possible” (EA, 21-22). Y a continuación agrega: “Ceci me paraît de la plus grande importance. Là, et peut-être là seulement, est le passage de l’évolution créatrice à une philosophie religieuse, mais ce passage ne peut se faire que par une dialectique concrète de la participation” (EA, 22). Sin poder ahondar demasiado en estos textos, y teniendo en cuenta la alusión implícita a Bergson, al hablar de *evolución creadora*, podemos notar que la idea central que anima a la comparación entre la temporalidad y la improvisación absoluta es la de *compromiso*: estamos implicados en el tiempo, no en tanto que nos perdemos en un flujo incesante y caótico de instantes inconexos, así como tampoco en tanto que estamos fuera del tiempo, en un punto abstracto desde el cual consideraríamos la temporalidad viviente como un *totum simul*. Por el contrario, el tiempo y su referencia a la eternidad, es decir, la posibilidad misma de trascender la temporalidad, se dan de forma concreta en la posibilidad creadora de la libertad humana, que confiere al instante una densidad ontológica fundamental. Esta posibilidad, a su vez, sólo es tal bajo la clave de la *participación* en el Ser, lo cual abre la consideración de una Trascendencia Absoluta que nos apela y llama y a la cual respondemos libremente, consideración que nos lleva –y sólo ella puede llevarnos, como indica Marcel- a una *filosofía religiosa*, en el sentido de una filosofía que se nutre de esa Trascendencia divina, y que empapa de sacralidad el presente vivido. Más adelante volveremos sobre la cuestión de la *filosofía religiosa* en Marcel (retomaremos esta cuestión en la Conclusión de nuestro trabajo). Volviendo a la cuestión de la temporalidad y la posibilidad de trascenderla, Marcel habla –como desarrollaremos más adelante- de *supratemporalización*, de la cual Vigorito afirma: “So far as my temporality orients itself toward an appeal, my experience undergoes that transformation toward being that, as the source of all value, bestows the ultimate *sens* of my life. Marcel calls this inner transformation ‘supratemporalization’. It is the need for supratemporalization that Marcel has in mind when he speaks of vanquishing time through creative fidelity and again when he says that faith becomes clarified through creative fidelity” (Vigorito, 1984, p.412). Vemos aquí cómo se articulan los temas centrales que trataremos en el presente trabajo: tiempo, eternidad, fidelidad y fe.

jetiva con mi porvenir es imposible, porque supondría una conciencia que mira todo tiempo como un presente estático, es decir, como elemento cerrado y definido. Por otra parte, implicaría una distancia que no puedo tomar respecto a *mi* futuro en tanto *mío*. La música parece, nuevamente, aportarnos una metáfora: así como antes habló Marcel de un *encadenamiento melódico*, ahora utiliza la imagen de la *improvisación*. En una improvisación, los elementos que van sucediéndose a sí mismos son todos partes de un mismo todo, de una misma unidad cualitativa. Cualquier aportación proveniente de fuera y que no nace de ese mismo todo sería, por definición, imprevisible. Esta unidad global, a la cual apunta la imagen de la improvisación, pero también la de la narración o recitado, no implica una totalidad objetiva, ya pensada, definida y que demarque todas las posibilidades de sucesos esquemática y sistémicamente. Por el contrario, se trata de una totalidad que se crea a sí misma en su mismo devenir, y que deviene de modo espontáneo, para luego articularse racionalmente una vez sucedido, tal como ilustra el ejemplo de Marcel. De aquí que esa unidad del devenir sea del orden del sentir y del sentimiento, más que del orden racional. Esto es sumamente importante, y se inscribe en la preeminencia de la vida sobre el pensamiento: la vida es espontánea y actúa desde fuerzas internas no siempre reconocidas; la reflexión intenta captar esas mismas fuerzas que han actuado para asirlas en todo su valor.

Pero en el orden de la existencia, de mi existencia, no podemos separar el relato de una sucesión tenida como real; en otras palabras, el relato o narración no es una reproducción contingente o ideal de lo que sería objetivamente mi vida: “Devenir (*devenir*) y narrar (*raconter*) son aquí una sola cosa” (JM, 191). Podemos notar aquí un elemento muy actual en la concepción de la subjetividad del siglo XX, y que tendrá en uno de los discípulos de Marcel, Paul Ricoeur (2006), uno de sus máximos exponentes: el sí mismo como sujeto de narración. La importancia central consiste aquí, nuevamente, en interiorizar la temporalidad, sin tomarla ni como un objeto mundano que nos envuelve y que nos sirve de marco para la existencia, ni como una forma ideal que permite ordenar los fenómenos intuitos y pensados: ni idealismo ni realismo, la temporalidad nos constituye esencialmente, como seres personales y existentes, que se realizan a medida que devienen. Y este devenir, por ser *mío*, propio, no puede separarse del modo en que uno mismo lo vive, es decir, lo narra. Como en una improvisación o una melodía, las notas cambian y mudan su sentido a partir de la totalidad misma.

Es claro, por lo que hemos dicho, y además porque no podemos pensar en una correspondencia unívoca entre el estado de cosas del mundo y el estado de conciencia que posibilite un conocimiento objetivo del porvenir, que no puede haber una transmisión de signos entre el presente y el futuro. La pregunta *¿quid nunc?* (*¿qué pasa ahora?*) no puede ser objetivamente conocida, en tanto que una situación mundana es correlativa a un estado de conciencia particular, sino que “tiene sentido con respecto a un mundo en que se actúa” (JM, 194) y, por tanto, la pregunta supone un universo de po-

sibilidades dadas por la espontaneidad de la acción (volvemos a encontrar aquí la centralidad de la acción y de la libertad en el orden de lo existencial). De este modo, el saber –transmisión por signos– no puede ejercerse sino respecto al presente o al pasado adquirido, que parecieran tener cierta fijación que puede abordarse objetivamente, pero no así al futuro. Sin embargo, no porque el porvenir como tal no pueda ser objeto de cuestionario, puede inferirse que no pueda *verse, vivirse, pre-vivirse*.

Es claro, apunta Marcel, que la situación de lo que denominamos porvenir con respecto al presente es muy difícil de definir, puesto que se escapa peculiarmente de la mirada objetiva –lo cual no pasaba con el presente y con el pasado adquirido–. Por ello, admite Marcel, no es absurdo *a priori* pretender que se encuentre en otro nivel de realidad. “Lo expresaré diciendo que entre los momentos sucesivos hay una diferencia cuya naturaleza distamos mucho de agotar denominándola intervalo (*intervalle*)” (JM, 194). De todos modos, señala, estamos siempre al acecho de la tentación de convertir lo sucesivo en simultáneo. Sin embargo, agrego yo, aquí se encuentra el centro del problema: ¿cómo disociar lo sucesivo de lo simultáneo, los momentos del devenir de la totalidad viviente? ¿Acaso la videncia no es muestra de esta imposibilidad de disociación? De aquí que Marcel escriba a los dos días:

Algunas claridades nuevas. En primer lugar es evidente que un ser no realiza en lo inmediato, en el puro ahora, “la plenitud de lo que él es” (*la plénitude de ce qu’il est*), por ejemplo un sentimiento muy profundo. Cuanto más un *ser es*, tanto menos se reduce a una simple sucesión de determinaciones (sean acontecimientos o actos: por otra parte, esa última palabra va bastante mal, puesto que actuar en lo sucesivo, no es actuar verdaderamente. El acto, como lo vio Bergson, concentra en sí todo un pasado, toda una duración). Este sentimiento muy profundo, no lo experimenta al instante como un placer o un dolor físico, por ejemplo. Y yo me pregunto si eso no conduce a concebir distintos niveles temporales de realidad o de vida.

(Noto que lo precedente se enlaza de nuevo con lo que hace unos meses escribí sobre el ser entendiéndolo como lo que resiste a la experiencia crítica, puesto que ésta disuelve precisamente todo lo que no es inmediato) (JM, 194-195).

Nos encontramos de nuevo en la intuición central de Marcel: la temporalidad es un modo de ser del existente, un modo de devenir sí mismo, de alcanzar la plenitud de su esencia, de lo que él es. Dicha plenitud es irrealizable, desde todo punto de vista, en lo inmediato de un puro instante: el ahora, el momento presente, no es sino la expresión de la presencia sentida de mi vida como totalidad (Vigorito, 1984, p. 403). Ni siquiera algo tan inmediato como podría ser un sentimiento puede concebirse como realizándose en su totalidad en un momento determinado: un sentimiento profundo no puede reducirse a lo que produce físicamente en un instante. Aún más, cuanto más ser es un ser, es decir, cuanto más consistencia tiene como ser que es, menos puede reducirse a un conjunto de elementos, ya sean del orden de los acontecimientos o de los actos. Y aquí vuelve a aparecer la centralidad

del actuar, puesto que no podemos actuar en lo sucesivo, como si no hubiese una permanencia del acto y del actuante a través del tiempo. Aquí Marcel reconoce en Bergson alguien que ha visto bien que el acto concentra en sí la temporalidad en tanto que duración. Actuar verdaderamente parece significar trascender la mera oposición esquemática entre lo simultáneo y lo sucesivo, y ello puede, además de la profundidad que pueden adquirir ciertos sentimientos, llevarnos a reconocer distintos niveles temporales de realidad o de vida, y así reconocer realidades o vivencias que adquieren un sentido temporal cualitativamente superior a otras. En todo caso, es interesante notar que la posición de Marcel revaloriza las mediaciones temporales sin quedarse con lo puro inmediato, análogamente a como revaloriza el ser entendido como totalidad irreductible a sus elementos analíticamente encontrados. En nota al pie, Marcel señala que quizá el pesimismo de Proust se deba a esta filosofía de lo inmediato puro que es incapaz de tratar lo mediato como siendo, también, real; la cuestión será tratar las mediaciones del presente-pasado como presentes y como pasado, y no como una traición de ese pasado que ha sido y que no puede volver a ser.

La última de las notas que encontramos en el *Journal* respecto a la cuestión del tiempo vuelve sobre la relación entre el tiempo y la acción. “Me aparezco a mí mismo como contemporáneo de las cosas sobre las cuales mi acción toma cuerpo (*a prise*)” (JM, 264), es lo primero que aclara. A primera vista parece paradójico, porque pareciera que es el modo de inserción en el tiempo lo que condiciona la acción, es decir, pareciera que es *mi fecha* (*ma date*) el dato fundamental a tener en cuenta. La cuestión estriba en qué entendemos por *mi fecha*.

La idea de fecha me parece correlativa de la de acontecimiento (*évènement*). La fecha es un número de orden asignado a un acontecimiento en el seno de una cierta serie. Yo tengo una fecha en cuanto me trato como acontecimiento. Pero un acontecimiento no es asimilable a un predicado, es en principio una circunstancia exterior que contribuye a modificar el contenido de una vida espiritual; sin embargo, es preciso además que esté representada por aquel cuyo desarrollo viene a influir; un sujeto no es un acontecimiento. Anticipándome a una argumentación que por ahora solo presiento, siento la tentación de decir: “el acontecimiento como tal no puede darse a una visión” (JM, 265).

A pesar de la evidente oscuridad del pasaje y de la falta de desarrollo posterior de estas ideas, podemos notar que el núcleo de la reflexión sigue estando en torno a la acción. El hecho de ser contemporáneo a las cosas afectadas por mi acción no supone la preeminencia del tiempo sobre la acción, pero tampoco la de la acción sobre el tiempo. La paradoja temporal se vuelve a mostrar aquí, y no puede resolverse porque la solución implicaría la objetivación de la subjetividad, es decir, que el sujeto sea parte de la serie de acontecimientos que la *fecha* no hace sino ordenar numéricamente. O bien, podría suponer una separación de la subjetividad respecto al tiempo, lo cual es igualmente absurdo. La acción no puede desentenderse de la tem-

poralidad ni de la subjetividad, lo cual supone que la temporalidad misma no es ajena a la subjetividad. Por esta razón, el acontecimiento como tal no puede darse a una visión, a una mirada objetiva que lo aprehenda como siendo exterior al desarrollo mismo de una subjetividad *en tránsito*, puesto que aun siendo una circunstancia “exterior”, deja de ser tal desde el momento en que el acontecimiento pasa a formar parte del contenido de la vida espiritual del sujeto. Retomando la distinción entre *problema* y *misterio*, la temporalidad reside claramente en este segundo reino, el de la *existencia*.

2.2. La significación de “mi vida”

La reflexión de Marcel en torno al tiempo, que retomará en escritos posteriores, estará más estrechamente unida a la cuestión de la existencia y a sus avatares y enigmas, así como también a las experiencias ontológicamente densas de la fidelidad y la esperanza. Lo que en el *Journal* todavía estaba un poco cercado por el marco teórico idealista, se libera en los escritos siguientes, y es la cuestión del tiempo vivido –en tanto tiempo de realización de la existencia– la que ahora toma un decidido protagonismo.. Así, la temporalidad abandonará las regiones de la gnoseología para residir en las tierras de la ética y la metafísica, ancladas ambas en la existencia concreta (aunque, como ya hemos señalado en el apartado anterior, el problema del tiempo estuvo siempre unido en Marcel al problema de la acción). Por esta razón, el misterio del tiempo estará profundamente vinculado al tiempo vivido, es decir, a la cuestión en torno a “mi vida”. Marcel abordará el sentido de la expresión “mi vida” en una de las lecciones de su obra más sistemática, *El misterio del Ser*.

La pregunta ¿quién soy yo? es, para Marcel, la pregunta metafísica por antonomasia, y es la tónica misma de las reflexiones en torno al Ser. El modo de plantearla, así como las aproximaciones a su respuesta es, también, el centro de gravedad del presente trabajo. Es pertinente, empero, examinar junto a Marcel de qué modo se conectan la pregunta por uno mismo y la expresión “mi vida”, pues pareciera como si ambas se identificasen. La cuestión estriba, para Marcel, en que el significado de la expresión “mi vida” remite a una comprensión holística de la propia existencia, pero que, a su vez, no puede identificarse sin más con “mi ser”.

Marcel comienza a analizar el sentido de la expresión “mi vida”, y lo primero que parece ser claro es que “mi vida se presenta como algo esencialmente referible” (*MEI*, 169) y parece imposible hacer abstracción, cuando hablo de mi vida, del acto narrativo que la refiere –una aserción que ya habíamos encontrado en su *Journal*–. Contar es desarrollar, es decir, presentar mi vida como una serie lineal de momentos sucesivos. Empero, al mismo tiempo, es imposible recrear la infinita riqueza de dichos momentos, por lo cual narrar es, a la vez, resumir, *totalizar esquemáticamente*, y, en este sentido, es lo opuesto al desarrollo. Esta imposibilidad de contar la vida en

toda su plenitud vivida –como lo hace el imposible “Funes, el memorioso”, de Jorge Luis Borges–, no se debe sólo a la limitación de la memoria, sino a que la narración jamás podría ser una reproducción de la vida en tanto vivida. En todo caso, mi vida “sólo puede reconquistarse en la forma de pequeñas parcelas irradiadas, en la actualidad fulgurante del recuerdo” (*MEI*, 170). Alrededor de estas parcelas irradiadas es como el espíritu procede a un trabajo de reconstrucción. Marcel señala que en esta consideración encontramos la experiencia central en torno a la cual Proust despliega y organiza su obra (*PI*, 64-65). Nadie podría creer que la propia vida es tal y como la cuento.

Ni siquiera la escritura de un diario personal podría sortear estas dificultades: ante todo, es absurdo decir que mi vida está contenida en un conjunto de papeles encuadernados; segundo, el problema de la lectura sustituye al de la narración, puesto que soy insensible a las palabras salvo por algunas partículas que irradian una fuerza especial y, al mismo tiempo –y más fundamental aún– “las palabras de un diario son una simple referencia a algo que justamente no se deja traducir en palabras y que es lo efectivamente vivido” (*MEI*, 172). El arte de escribirlo, aun cuando pueda hacer más efectivo el “éxtasis de la memoria” –fondo mismo de la obra proustiana– ante los sucesos que el diario relata, corre el peligro de embelesar los acontecimientos hasta el punto de desnaturalizarlos. Por otra parte, cuando escribo en el diario, escribo mis vivencias en un momento posterior de haberlas vivido, con lo cual también ese intervalo es factor de desnaturalización. Aún más, cuando vuelvo a releer el diario me encuentro con un conjunto de notas con un aspecto caótico, mientras que mi vida no presenta de ningún modo ese aspecto al tiempo que la vivo. Marcel, entonces, se pregunta: “¿llegamos a la conclusión profundamente desalentadora de que mi vida, mientras no es vivida, se transforma en su propio cadáver (...)?” (*MEI*, 173).

Ante la desalentadora pregunta, algo se resiste en nosotros a darle una respuesta positiva, e intentamos encontrar aquello que permanece en nuestra vida a pesar de su fluencia. Y entonces Marcel se pregunta si acaso mi vida, aun cuando no pueda ser la narración de sí, es, en cambio, *mi obra*. Nuevas dificultades aparecen. Aún en el caso límite de los artistas, en el cual parece identificarse con más fuerza el autor con su obra: no podemos decir que tenemos la vida de Van Gogh en frente cuando contemplamos la totalidad de su pintura, puesto que la necesaria interpretación que hacemos de su arte, nos aleja de ella. Por otra parte, no tenemos criterio alguno para señalar una obra como más representativa de la vida de su autor que cualquier otra, y la que a nosotros pudiera parecernos tal, quizá no lo sea para el autor mismo. ¿Y si tomáramos el término *obra* en una acepción más general –pregunta Marcel– que integre a todo hombre, aún a quien no ha dejado un legado artístico o material que lo defina? En otras palabras, ¿podemos decir que mi vida se identifica con los actos que he realizado?

Un primer problema aparece cuando se quiere determinar cuáles son los actos que parecen definirme: ¿los cotidianos y normales, o los excepciona-

les? Por otra parte, la ambigüedad de la noción de *acto* es semejante a la de la noción de *hecho*. Marcel destaca que Sartre ha mostrado muy bien “la imposibilidad de reconocermé en mi acto una vez consumado; por el hecho de cumplirse, inevitablemente se torna desconocido para mí” (MEI, 175-176).

Como podemos apreciar, todas estas reflexiones giran en torno a lo que podríamos llamar *mi pasado*, y es clara la dificultad que esta noción encierra a partir de los problemas suscitados en los casos anteriores. Mi vida no se reduce a una fastidiosa enumeración completa de mis días y noches, y al mismo tiempo una síntesis o resumen de ellos no puede dejar de ser arbitraria y depender del momento en que la elaboro (PI, 54). Mi pasado, que no siempre se me manifiesta de la misma manera, toma coloraciones distintas según el estado existencial que tenga al recordar, reconstruyéndose a partir de unos pocos momentos fulgurantes. Por ello, “debemos abandonar completamente la idea de un pasado en depósito, que es una representación propia de archivistas” (MEI, 176).

En este aspecto, la cuestión de mi pasado no es tan distinta a la de mi cuerpo. Como Marcel mismo señala: en ambos casos, estamos inclinados a considerarlos desde fuera, como algo objetivo que tengo frente a mí, con lo cual los despojamos del índice existencial e íntimo que los define propiamente, es decir, del pronombre *mío* (PI, 56).²⁰ La cuestión se hace más compleja en tanto que “cuando hablo de mi vida estoy todavía comprometido en mi vida; mi vida no es mi pasado” (MEI, 176). La imposibilidad de objetivar mi vida, de verla de afuera, de congelar y definir el pasado para identificar-me con él, no es más que la imposibilidad –o la violencia– de querer problematizar lo meta-problemático, lo misterioso. Aún más, la pregunta por mi vida no puede desligarse de la posibilidad que tenemos como hombres de consagrar o sacrificar la vida a un otro, lo cual implica la consideración de la alteridad, de algo que no es la vida pero que, sin embargo, la sustenta o justifica. Esta consideración –apunta Marcel–, transforma sensiblemente la noción de vida que hasta aquí se venía considerando.

Como ser vivo, señala Marcel, tengo de mí mismo experiencias desiguales por el hecho de nuestra duración. Generalmente uno se capta con mayor

20 En cuanto al paralelismo entre temporalidad y encarnación en este respecto, Vigorito afirma: “The nontransparency I feel in my past and my life is nothing other than the felt presence of my body submerged below the surface of all my attempts to objectify them. And my union with my past, as with my body, is one of love” (1984, p. 406). Vigorito profundiza más la relación entre temporalidad y encarnación y agrega: “At any rate, my partial self-presence –rooted in my embodiment, which gives rise to the dual ‘aspects’ of my experience –is precisely what calls forth both the possibility and the necessity of my temporality. My temporality is possible because I appear to myself as a felt presence embodied; it is necessary because, as incarnate, my presence is only a partial one and my situation is always to some extent given to me as objective” (1984, p. 409). No podemos aquí tomar una posición respecto a esta afirmación, porque implicaría un trabajo aparte, pero señalemos que es difícil pensar en el orden de la existencia una dimensión que sea fundante de otra, tal como señala Vigorito. No estamos seguros de que la temporalidad sea *deducible* del carácter encarnado del hombre.

intensidad de vida cuando se tiende a un fin, no tanto en la experiencia angustiosa de la espera de un determinado objeto, sino en el acto por el cual consagro mi energía a la realización de algo en lo que participo de alguna manera. Es en ese último caso donde uno vive plenamente, y es la naturaleza misma de esa plenitud lo que debe considerarse, según el filósofo francés. Aún más, “en los momentos en que me siento incapaz de imaginar algo, de crear, me veo a mí mismo como muerto, me arrastro, me sobrevivo” (MEI, 177), lo cual es propio del estado de decaimiento al que la fatiga o el dolor muchas veces nos arrastran. Marcel encuentra en el *tedio* la expresión más cabal de este desgano, de este modo de sentir según el cual todo me es igual y no me intereso por nada, y que, si contamina toda mi existencia, conduce a la desesperación. De aquí que pueda concluirse que “mi vida no es independiente de cierto interés por la vida” (MEI, 177), aunque haya que investigar ahora cuál sea el objeto de este interés. En efecto, uno podría pensar que se trata tan solo del interés por prolongar la propia vida, tal como sucede con algunas personas obsesionadas por su bienestar físico y su funcionamiento orgánico. Sin embargo, esta limitación del campo vital revela, al mismo tiempo, su pobreza. “Todo nos indica que un ser está tanto menos vivo o, si se quiere, vive de una manera tanto más indigente, cuanto más ocupado, más trabado está consigo mismo” (MEI, 178). En este momento, Marcel introduce una de sus nociones capitales, que veremos aparecer repetidas veces, la de *disponibilidad*:

El ser concentrado en sí mismo es indisponible; con esto quiero significar que es incapaz de responder a los llamados de la vida (*appels de la vie*), y no pienso únicamente en la ayuda que podría prestar a los desdichados. Sería incapaz de experimentar simpatía por ellos, e inclusive de imaginar su situación. Permanece encerrado en sí mismo, en la raquílica experiencia que forma en torno suyo un cascarón que no puede romper. De ello se sigue que es esencial a la vida, no sólo –lo que sería evidente– la referencia a otra cosa que no es ella misma, sino la necesidad de articularse interiormente con una realidad que le da su sentido y su justificación (MEI, 178).

Sin embargo, y esto es para Marcel el tema central de una filosofía de la libertad, la estructura de la vida es tal, que puede atrofiarse al punto de no interesarse más que por sí misma, es decir, que está en nuestro poder el rechazar todo aquello que podría dilatar mi experiencia o mi vida (en este caso, Marcel admite una legítima sustitución de los términos “experiencia” y “vida”). La cuestión principal estriba, como podemos concluir a partir de este pasaje, en que la vida no se puede satisfacer a sí misma, sino que está intencionada –para utilizar una palabra proveniente de la fenomenología– hacia un Otro, y sólo de esta alteridad puede adquirir sentido y justificación. Ya al comienzo de la lección que estamos analizando, Marcel señala que la pregunta por uno mismo, por el propio ser, no puede ser respondida por uno mismo. Cuando pregunto ¿quién soy yo que me interrogo por mi ser?, en el fondo obedezco a una segunda intención que me cuestiona: ¿estoy calificado para responder a esta pregunta? Hay un temor a que la respuesta a

esta pregunta, por provenir de mí mismo, no sea válida, y ese temor supone una especie de postulado: “admito que si hay una respuesta no puede provenir de mí, sino de otro” (MEI, 163). Pero la cuestión de este otro, de esta alteridad, no es para nada sencilla, puesto que este otro puede ser un amigo a quien elijo para que desentrañe el misterio de lo que soy, lo cual supone que soy yo mismo, nuevamente, el que decide que esa persona posee las condiciones necesarias para responder a la pregunta. Esta consideración implica que la respuesta a la pregunta por lo que soy y por lo que valgo, no puede tener una respuesta objetivamente válida sino que se trata de un problema humanamente insoluble. Entramos en la misma encrucijada si, en vez de preguntar a un amigo, solicitamos la respuesta a un conjunto de personas o a la sociedad (en efecto, la terrible deshumanización que opera el totalitarismo consiste en la definición de sí a partir de las exigencias partidarias o sectarias del grupo al cual nos adherimos). De este modo, Marcel señala que la única posibilidad de que la cuestión sobre uno mismo no se suprima pura y simplemente, es que dicha pregunta se dirija más allá del círculo de mis semejantes, y se convierta en un llamado que se enlaza a la *exigencia de trascendencia* que ya hemos presentado en el capítulo anterior con el nombre de *exigencia ontológica*. “Este llamado –explica Marcel– es supraempírico, está lanzado más allá de la experiencia a aquél que no puede ser tratado más que como un tú absoluto (*toi absolu*), un recurso supremo” (MEI, 167).²¹ Marcel admite que aquí da un salto al límite extremo del tema tratado en las Lecciones del *Misterio del Ser*. Sin embargo –aunque volveremos sobre este Tú Absoluto más adelante–, es preciso investigar fenomenológicamente cómo la alteridad, a la que en última instancia tiende la vida, es de una trascendencia radical. Para ello, Marcel analizará la experiencia del *sacrificio*.²²

La importancia ontológica del sacrificio se encuentra en el rechazo que supone a tratar a la vida como una posesión, como algo que tengo y que puedo gastar. Esta suposición era la que estaba presente en el alma indisponible, cerrada y centrada sobre sí misma, y cuyo único objeto en la vida era simplemente prolongar al máximo los años de supervivencia. El sacrificio, en efecto, consiste en el abandono del plano del *tener*, e implica un proceso por el cual la vida se *reorganiza* a sí misma, dejando de lado proyectos que implicaban un viaje seguro, en orden a emprender la aventura de reinventarse en pos de algo más valioso. “La verdad es que el sacrificio –pienso aquí en el sacrificio completo, aquél del hombre que da su vida– es esencialmente creador” (MEI, 180). El peligro de desnaturalizar la experiencia del sacri-

21 Marcel cita aquí una de sus más importantes obras de teatro, *Un homme de Dieu*, en la que el drama del protagonista –que intenta descubrirse a sí mismo– se abre al final de la obra, momento en que la pregunta se aprehende como insoluble y se transforma en un *llamado*.

22 La experiencia del sacrificio ha sido uno de los tópicos más fuertes de gran parte de la filosofía contemporánea. Ya Kierkegaard (1999) lo señalaba como el correlato del salto al estadio religioso de la fe, Jan Patocka (2007) como el modo de escapar al mundo inhumano y esclavizante de la técnica. En resumidas cuentas, la experiencia del sacrificio es la experiencia de la trascendencia del existente respecto al mundo y a sus exigencias.

ficio es inminente cuando se la interpreta en términos racionales, pues la esencia del sacrificio “es no poder dar cuenta de sí mismo, y toda tentativa de intelectualización de sí es inadecuada” (MEI, 180). El sacrificio no puede ser homologado a la operación de cambio mercantil, como si uno se sacrificara *para que...* Justamente, el cambio aquí es inconcebible, pues quien da su vida –y tiene conciencia de darla íntegramente– no puede recibir, por definición, nada a cambio, pues no estará allí para recibirlo. Quien intenta disuadir a quien se sacrifica, como señala Marcel, hará uso de este argumento en nombre del sentido común, y desde el punto de vista del sentido común la objeción es irrefutable. Sin embargo, es el sentido común mismo quien no puede desempeñar aquí ningún papel: en efecto, tanto el héroe como el mártir parecen ignorar totalmente los dictámenes del sentido común.

El sacrificio es en sí locura; pero una reflexión más profunda –la reflexión recuperadora, de la que ya hemos hablado– permite reconocer y sancionar el valor de esta locura y comprender que si el hombre la rechaza caería por debajo de sí mismo. La verdad parece ser que no hay ni puede haber aquí ningún término medio entre lo sobrehumano (*sous-humain*) y lo subhumano (*sur-humain*) (MEI, 180).

El sacrificio, pues, pone en cuestión la posibilidad misma de una libertad que, al abrirse a lo otro creativamente, se realiza, y que al cerrarse sobre sí misma, se traiciona.²³ El sacrificio no puede ser justificado por ninguna razón del mundo (entendiendo por *mundo* a las exigencias del sentido común y de las ansias de posesión) y, en ese sentido, es locura. Sin embargo, para la *reflexión segunda* (que aparece nuevamente para rescatar lo ontológico), esta locura no es más que la encrucijada última del hombre, en la cual deberá elegir, o bien realizarse en una plenitud más que humana, o bien traicionarse y caer en una pobreza indigna de su humanidad. No hay término medio posible: *aut-aut*, como insistía ya Kierkegaard. La experiencia del sacrificio, entonces, permite comprender mejor la misteriosa relación entre la propia vida y uno mismo. Si sacrificarse indica dar la propia vida, y dar la propia vida parece significar darse uno mismo, entonces parece que confundimos vida y yo. Empero, señala Marcel, “darse” no significa “suprimirse”. Para quien considere tan solo la materialidad del acto, sin ser capaz de considerarlo con simpatía, el sacrificio puede confundirse con el *suicidio*. “En cambio, quien se sacrifica no duda del sentimiento de realizarse plenamente en este sacrificio; ve con toda claridad que en la situación en la que está y en la que se encuentra aquello que le es más caro, es justamente al sacrificarse que él se realiza, que él es” (MEI, 181). El sacrificio supondría el absurdo de decir que me realizo en tanto que me suprimo sólo para quien confunde el

23 Ya hemos indicado que, para Marcel, “el ser más autónomo es, a la vez, el más comprometido”. Esta afirmación será una de las tónicas de todo este trabajo. En consonancia con esta afirmación, Josiah Royce afirma: “La única forma de ser prácticamente autónomo es ser libremente fiel” (Royce, 1949, p. 83).

resultado material del acto con su significación: la realización tiene lugar en un plano invisible, lejos del visible cadáver que ha dejado como saldo el acto de dar la vida. En un sentido, para quien se sacrifica –y Marcel pone como ejemplo a los soldados que han muerto en combate en mayo y junio de 1940, sin esperanza alguna de victoria– la muerte representa el *akmé*, la cima de sus vidas, quedando así transmutadas las palabras vida y muerte, como si la muerte fuera la vida en su verdadero y supremo sentido (trascendiendo de modo radical, evidentemente, las categorías biológicas).

Así volvemos a encontrarnos con una verdad capital que ya vimos al analizar el reconocimiento de sí: en última instancia, no sé de qué ni para qué vivo, y, como dice uno de mis personajes, quizá ésta sea la condición para seguir viviendo. Mi vida está infinitamente más allá de la conciencia que puedo tener de ella en un momento determinado, es fundamentalmente desigual a sí misma. Como dice otro de mis personajes: “mi vida es del dominio del sí y del no, en el que hay que decir a la vez que soy y no soy” (MEI, 182).²⁴

Mi vida, pues, no es algo que pueda definir ni poseer, pues escapa en todo momento a la conciencia que pueda llegar a tener de ella. Por otra parte, añade Marcel, las condiciones prácticas de la existencia muchas veces me obligan a tratar a mi vida como si se tratara de una planilla contable, pero que se basa en elementos cuya naturaleza última escapa al acto mismo de definirlos y nombrarlos. Pareciera como si uno estuviera condenado a trabajar sobre datos engañosos, lo cual es el origen de los grandes errores que uno comete. Justamente, la tarea del pensamiento filosófico estriba, para Marcel, en investigar en qué condiciones puede producirse una *aparición*, parcial y temporaria, de la realidad que se disimula bajo esos rasgos engañosos.²⁵ En todo caso, dado que nuestra existencia parece estar en un estado de extrañeza respecto a sí misma, “la reflexión segunda puede presentarse como un poder de recuperación (*puissance de récupération*)” (MEI, 184), poder que se manifiesta gracias a la mediación de otro, una mediación esencialmente espiritual que se nos ofrece y se nos propone, y que está en nosotros reconocerla y acogerla, o rehusarla: “esta posibilidad de acogimiento (*accueil*) o rechazo (*refus*) constituye la esencia misma de la libertad” (MEI, 185).²⁶

24 Marcel se refiere aquí a su obra *Un homme de Dieu*.

25 Marcel hace referencia aquí a una de sus obras de teatro, *Le monde cassé*, para ilustrar este proceso de búsqueda de uno mismo y del sentido de su vida, que va de la mano de momentos especialmente reveladores que permiten articular la propia vida desde una perspectiva creativa y reconciliadora (MEI, 183-184).

26 “La libertad al convertirse en amor o adhesión al ser muestra que la vida en su unificación o unidad es un don divino. Por ello, la respuesta a la pregunta ‘¿quién soy yo?’ no es la propia vida entendida como una sucesión de eventos, sino la vida entendida como vocación a ser. La pregunta por quién es el hombre no es un problema, sino un misterio porque acaba transformándose en una llamada a Aquel que es el único que sabe quién es el hombre...” (Urabayen, 2001, p.136).

2.3. La significación ontológica del tiempo vivido

En la novena lección del *Misterio del Ser*, Marcel continuará con su reflexión en torno a la vida, esta vez en lo que respecta a su *sentido*. Lo que es claro hasta aquí es que la vida es inaprensible, y que escapa tanto a mí mismo como a sí misma. Sin embargo, la posibilidad del sacrificio y la consagración aportaba un nuevo horizonte para pensar la vida, y es el momento de detenerse en la experiencia de la consagración. En efecto, “podemos considerar al sacrificio como la expresión límite de este acto que consiste en vivir para algo, es decir, dedicar su vida a una causa en el sentido de Royce, una idea, una investigación...” (MEI, 187).²⁷ Ahora bien, la consagración no puede ser vista como algo exterior a la vida misma y que viene a imprimirse en ella, sino que parece brotar como una necesidad, como una exigencia, desde el fondo mismo de la vida (y Marcel recuerda aquí la *exigencia ontológica*, que tanto lo ha ocupado). De este modo, la cuestión sobre el *sentido* de la vida es inherente a mi propia vida, y solo una concepción puramente objetiva de ésta podría diferenciar la vida, de la conciencia que tengo de ella. Solo en la abstracción de una *alteración absoluta* de sí mismo, podría el hombre desarraigarse de la propia vida y desactivar así la cuestión del sentido.

Cuando me pregunto si mi vida tiene sentido, parece que aludo a un sentido independiente de mi voluntad; más o menos explícitamente me refiero a una obra de teatro en la que desempeño un papel, y me interrogo sobre la significación posible de la acción en la que debo participar. Desde este punto de vista me siento en el lugar de un actor a quien no se le ha leído la obra, o a quien no se le ha resumido antes de darle el papel que debe aprender. Se le ha dicho simplemente: a tal señal usted entrará, pronunciará tales palabras, hará tales gestos, luego saldrá. El acto tiene que suponer que esas palabras y esos gestos que para él apenas tienen algún sentido, se explicarán, sin embargo, en la luz proyectada por el conjunto. Si la vida tiene sentido (*if there is a plot*), mi vida tendrá sentido (MEI, 189).

Marcel admite que la comparación con el teatro –que en este tema es “casi de rigor”, según su expresión– no es del todo adecuada, puesto que en mi situación concreta no me son señaladas ninguna palabra ni gesto, y pareciera que estoy más bien en el orden de la improvisación, improvisando no sobre un cañamazo ya establecido, sino improvisando el cañamazo mismo. Esto último pareciera indicar que no hay ni director ni cañamazo y, por lo tanto, que no hay un sentido (*there is no plot*), con lo cual mi vida no tiene sentido. La cuestión será, por tanto, si puedo conferir significación a mi vida a pesar de la falta general de sentido. Tal es, señala Marcel, en su forma más negativa, la posición del existencialismo contemporáneo. Sin embargo, para Marcel esta posición es insostenible, puesto que supone considerar al

²⁷ Josiah Royce es un neohegeliano anglosajón que ha influido notablemente en Marcel, y al cual nuestro filósofo ha dedicado un trabajo (Marcel, 1945).

acto de consagración como un acto exterior a la vida, como si la vida se me diera fortuitamente y no supiera qué hacer con ella. “Mi existencia, en tanto ser viviente, es anterior al descubrimiento de mí mismo como ser vivo. Se podría decir que fatalmente me preexistió a mí mismo” (MEI, 190). Yo no me encuentro viviendo, de la misma forma en que encuentro algo azarosamente. Marcel señala que esta consideración se opone radicalmente a la suposición de Sartre según la cual el hombre es lo que hace. No se puede negar que haya en el hombre una naturaleza, una herencia, una participación en la realidad que nos salva a medida que penetramos en ella: la participación implica siempre un otro con quien estoy comprometido y gracias al cual me realizo como existente.

¿Qué significa, pues, ser uno mismo, vivir la propia vida? En rigor, la pregunta fundamental apunta a la cuestión de nuestra propia identidad. Como ya hemos examinado junto a Marcel, es imposible reducir al sujeto a una unidad formal o a una colección de estados de conciencia; pero es preciso pensar de qué modo se articulan la unidad y la pluralidad en el seno del ser que soy. Marcel vuelve, entonces, sobre la cuestión del propio pasado, luego de un corto excursus sobre la intersubjetividad, y se pregunta hasta qué punto puede representarse mi relación con mi propio pasado. Ante un cuestionario, podríamos pensar que nuestro pasado puede representarse en una ficha, pero nos salta a la vista la deshumanización que acarrearía tal reducción. Empero, contestar el cuestionario señala que hay algo en nuestro pasado que puede ser fichado, lo cual implica que podemos someter nuestra experiencia y considerarla en su totalidad. Sin embargo, esta experiencia llamada *mi* pasado puede ser categorizada tanto más cuanto más desligado esté de él. Cuanto más uno viva su experiencia, tanto más difícil extraer de ella *determinaciones despersonalizadas* que puedan contestar un cuestionario (Vigorito, 1984, p. 402). “Tenemos que reconocer, por tanto, que nos adherimos en forma desigual a nuestro pasado, que *somos* desigualmente nuestro pasado (*nous sommes inégalement notre passé*), debe añadirse que esta desigualdad es relativa a nuestra situación” (MEI, 199)²⁸. Nuevamente, Marcel rescata aquí la reflexión de Proust: no podemos discriminar aquello que somos y aquello de lo cual puedo hablar abstractamente. En realidad, esta discriminación varía según los movimientos de nuestra experiencia, por lo cual –como ya hemos señalado– toda representación del pasado como algo que se conserva es ilusoria e irreal. Esto nos lleva a una ambigüedad esencial de uno mismo respecto a quién es: soy y no soy quien fui²⁹. Pero, entonces, ¿acaso no se destruye pura y simplemente la identidad personal?

Para poder responder a la cuestión de la identidad personal es necesario,

28 Respecto a la autobiografía, ver también: *PI*, 59-60.

29 Marcel se pregunta si acaso cuando uno intenta recordar y describir quién era uno en una determinada época no se trata más que de un personaje que uno pretende revivir. En este caso, ¿quién es uno en relación con este personaje? Se trata aquí de una situación ambivalente en la que soy y no soy, al mismo tiempo, ese personaje (*PI*, 60-61).

primero, reflexionar en torno a las condiciones en que puede enunciarse un juicio de identidad, y lo primero que aparece a la reflexión es que “el juicio de identidad es esencial y rigurosamente aplicable sólo en el dominio de los objetos” (MEI, 201). Decir que un objeto es el mismo supone una identidad que subsiste a pesar de los posibles cambios que pudieran sucederle, aunque es sumamente difícil establecer a partir de qué punto la alteración de un objeto destruye su identidad, y de qué modo seguimos reconociendo un objeto como *el mismo*. Marcel apuesta a que este reconocimiento de la identidad de un objeto no se debe a su nombre –solución nominalista– sino a una *cualidad sentida* que, como tal, no puede objetivarse³⁰. Pero lo que más complica a este problema –independientemente de la permanencia de la cualidad o del sentimiento que no podría llamarse propiamente identidad– es la *continuidad de un devenir histórico* que existe aun cuando la cualidad sentida desaparezca. Como sucede cuando sentimos la extrañeza y dificultad al encontrarnos con alguien a quien no hemos visto durante cuarenta años: ¿cómo reconocerlo si el tiempo se ha encargado de alterar su organismo y su figura tan drásticamente? Sólo puedo establecer teóricamente y de modo abstracto una continuidad entre esos estados tan diferentes de un mismo cuerpo orgánico. Así, “entre la identidad objetiva tal como la comprobamos en el mundo de los objetos y la identidad de aquello que llamo cualidad sentida (*qualité sentie*) subsiste inevitablemente un intervalo, una puede existir sin la otra” (MEI, 203).

Se hace necesario admitir, señala Marcel, cierto pluralismo interior, lo cual nos lleva ahora a examinar la idea de *duración* (*durée*), que no es la idea que tiene el sentido común ni que tienen las filosofías que han querido reivindicarla para sí³¹. En primer lugar, como sucede siempre en el ámbito de la existencia, “estamos obligados a expresarnos en términos negativos y decir que la duración *no debe ser representada*” (MEI, 204). Imaginar la vida como si fuera una sucesión de imágenes cinematográficas es un error. En efecto, la sucesión es esencial a las imágenes en tanto que una sustituye a la otra, e implica un espectador que las aborde desde fuera, que las trascienda, lo cual pareciera contradecir nuestra experiencia de una “sustancia de

30 Marcel pone aquí el ejemplo de la muñeca de una niña, la cual, a pesar de todos los cambios que sus elementos puedan sufrir, seguirá siendo “la misma y única muñeca” puesto que los elementos variables se han integrado en la unidad del sentimiento posesivo y adulatorio con el que la niña se aproxima al objeto querido (MEI, 202).

31 Marcel no especifica a qué filosofías se refiere. Respecto a la noción de duración de Bergson, Marcel señala que dejará de lado en este texto saber si su idea concuerda con la de Bergson y hasta qué punto, aunque admite como cierto un estrecho parentesco entre ellas (MEI, 204). Podemos señalar una diferencia junto a Marcel que es capital en lo que respecta a la cuestión de mi pasado: “Je tiens à marquer que je cherche à m’orienter ici vers une critique valable de la notion bergsonienne du passé entièrement présent, notion que je crois décidément inacceptable” (PI, 56) En efecto, Marcel se siente más cercano a Proust que a Bergson en tanto que el último piensa en la duración desde la continuidad y la simultaneidad del pasado en el presente, mientras que hay, para Marcel, una discontinuidad fundamental en el orden del tiempo vivido (Marcel, 1984c, 418). Para una introducción a la cuestión del tiempo en Henri Bergson, ver: Cristiani, 1970.

la vida”, es decir, la experiencia interna tal como la vivimos. Sin embargo, esta argumentación no es más que un argumento lógico, y es preciso ir más allá, reconociendo, por ejemplo, que un sentimiento no se deja reducir a un juego de imágenes. “Lo propio de una vida, en tanto que interiormente experienciada (*éprouvée*), es no poder ni ser filmada (*filmée*) ni ser narrada (*racontée*)” (*MEI*, 205). Este juicio negativo no debe llevarnos a abandonar la idea de sucesión para volver a una representación estática de algo invariable e inmóvil, la cual es pura ilusión: sólo las abstracciones que tratamos como realidades o hipóstasis son inmóviles. Es necesario, entonces, superar la oposición entre lo sucesivo y lo abstracto para poder pensar la vida,³² y para ello Marcel introduce una nueva categoría, la de *profundidad*, en la que, por el momento, se discierne tan solo la idea de “emplazamiento”.³³ Esta categoría no es solo espiritual, sino que es característica del espíritu en lo que tiene de específico. Se trata de percibir la articulación entre *verdad* y *vida*, articulación que, en rigor, no puede *mostrarse*, puesto que se sitúa en una dimensión que escapa a la vida y que es la profundidad misma. Es aquí donde la idea de *secreto* muestra su sentido último, pues hay, dice Marcel, una profundidad de la historia que se descubre en todos los niveles, y especialmente en el de mi propia vida personal en tanto que no la reduzcamos al film o a la narración, y que no es sino una especie de tendido de cables sobre lo que es y debiera seguir siendo un abismo.

Así, la experiencia de lo profundo estaría ligada a una promesa cuya realización apenas puede entreverse. Pero debo agregar que es notable que esta lejanía entrevista no se experimente como un otro lugar; al contrario, la distinción totalmente espacial y pragmática del aquí y del allí es en este caso trascendida. Esa lejanía se nos ofrece como algo interior, como un dominio nostálgicamente nuestro, exactamente como la patria perdida para un exiliado. (...) Debemos por tanto concentrar nuestra atención sobre un ser que tiene la conciencia de no coincidir con su aquí, es decir, con el lugar de exilio que es accidentalmente el suyo, en oposición a un cierto centro que sería su lugar real, pero que en las condiciones contingentes en que está sumido sólo puede evocarse como un más allá, como un lugar de nostalgia (*MEI*, 208).

32 Por una parte, pareciera que la sucesión sin simultaneidad no puede ofrecernos nada sino un puro caos. Pero, por otro lado, la simultaneidad desnaturaliza el flujo de la sucesión y la traiciona. Ya en su estudio sobre la filosofía de Royce, Marcel hace alusión a este doble juego entre lo simultáneo y lo sucesivo (Marcel, 1945, pp. 118-130). Luego, en su tercer *Journal*, vuelve sobre esta cuestión: “J’ai voulu dire que mon passé, comme intégralité, ne peut être envisagé qu’en fonction d’une chronique supposée exhaustive. Mais cette chronique, je ne puis l’imaginer que rédigée et convertissant jusqu’à un certain point la succession en simultanéité. Mais la succession telle qu’elle se réalise dans une existence ne peut être *simultanéisée* sans perdre son caractère et son sens” (*PI*, 57). Creo que lo importante aquí es subrayar que la oposición entre lo simultáneo y lo sucesivo debe ser trascendida puesto que, o bien la vida es un flujo incesante e inconexo de momentos yuxtapuestos (lo cual atenta contra la unidad orgánica de *mi* vida), o bien la vida es considerada desde fuera por una realidad superior que examina y articula desde su visión atemporal el fluir aparente de su esencia (lo cual sucede en la filosofía idealista de Royce).

33 Marcel examina la idea de *profundidad* en su tercer *Journal* (*PI*, 37-45), al cual hace referencia en el texto que estamos estudiando.

De este modo, lo profundo anuncia un camino que sólo puede recorrerse en el tiempo, una búsqueda que se desarrolla en la duración. No se trata, aclara Marcel, de interpretar la idea de profundidad en términos de futuro sino de desactivar, desde la perspectiva de la profundidad, la concepción o representación del porvenir como mera innovación. En otras palabras, el futuro no se experimenta como profundo en la medida en que es totalmente nuevo, en que es pura novedad.

La dimensión de profundidad (*dimension de la profondeur*) no interviene, pareciera, más que si el futuro (*l'avenir*) concuerda misteriosamente con el pasado más lejano (*plus lointain passé*). Diremos, aunque pueda parecer obscuro, que el pasado y el porvenir se encuentran en el seno de la profundidad, se integran en una zona que es aquella que yo llamo el presente, un Aquí absoluto (*Ici absolu*) por oposición al Aquí contingente (*ici contingent*). Y esta zona donde el ahora (*maintenant*) y el entonces (*alors*), lo próximo y lo lejano, tienden a confundirse, no es otra cosa que lo que llamamos eternidad (*éternité*) (MEI, 209).

Es imposible, aclara Marcel, asignarle un contenido que podamos figurarnos a la noción indispensable de eternidad, pero aparece aquí con todo su valor, aunque todas estas reflexiones puedan aclararse desde el examen de la experiencia de la esperanza. Por el momento, “nos permiten concebir cómo la oposición de lo sucesivo y lo abstracto puede ser trascendida en el seno de un supra-temporal (*supra-temporel*) que es de alguna manera la profundidad misma de los tiempos (*la profondeur même du temps*)” (MEI, 210). De este modo, la idea de profundidad (idea iluminadora aunque no pueda ser ella misma iluminada, como él mismo reconoce) permite abordar la cuestión del pasado *que yo soy* desde una nueva luz. Sin embargo, Marcel no hace este trabajo de reinterpretación de *mi pasado* a partir de la experiencia de la profundidad, y tan sólo se dedica a aclarar un poco más la experiencia de la nostalgia y la presencia de la infancia en cada uno de nosotros. Lo que queremos subrayar aquí es que esta consideración de la profundidad embiste, como el mismo Marcel afirma, contra las pretensiones de algunos filósofos contemporáneos para quienes el hombre es esencialmente proyecto (MEII, 211).

La cuestión del tiempo, pues, no se separa en la filosofía de Marcel de la cuestión de la existencia, entendida como un modo peculiar y libre de participar en una realidad que plenifica. Si bien Marcel no ha sistematizado ni desarrollado suficientemente la temporalidad del existente, ha dado, sin embargo, diversos elementos valiosos para comprender la temporalidad como el tránsito mismo de la existencia en pos de su realización última. No por nada una de las obras capitales de la filosofía de Marcel se titula *Homo viator*, y es esta condición itinerante la que define esencialmente al ser humano como tal (MEII, 129). La reflexión en torno al propio pasado, así como también al futuro y al presente, se enmarcan dentro de la preocupación radical de Marcel por comprender la dimensión libre y creativa de un ser que tiene, a su vez, una dimensión fáctica. El antiguo problema

entre la libertad y la facticidad, y que Marcel recibe como herencia de su formación idealista, encuentra en la noción de *creación* nuevas perspectivas. No se trata ya de negar la facticidad en pos de una libertad soberana y autónoma, ni tampoco de reducir la libertad a una ilusión vana: se trata de afirmar la existencia en esta ambigüedad, y de respetar la paradoja de un ser libre y cautivo a un tiempo, para poder así dejar que la existencia se revele sin más. Y esta paradoja solo puede ser mantenida gracias al misterio del tiempo y de la encarnación, misterio por el cual el hombre entra en el vaivén que va desde la existencia a la objetividad, del ser al tener, de la libertad a la facticidad. Porque, en última instancia, ser encarnado y ser en el tiempo son dos caras de una misma moneda (de allí también las analogías entre *mi cuerpo* y *mi pasado*) (Urabayen, 2001, p. 130). El tiempo –como el cuerpo propio– es algo que tengo y que soy al mismo tiempo, que tengo y que no tengo. Por esta razón, la conservación del pasado está marcada también por esta ambivalencia: su captación se da de una forma fulgurante y evanescente, sin responder a nuestro dominio (PI, 66).

La noción de creación es la única que permite saltar del modo del tener al modo del ser; sólo quien pueda crear –y recrearse– se abre a su ser como un ser participante de una realidad más plena. Solo un alma disponible puede crear. En efecto, la posibilidad de creación del hombre implica que la facticidad no tiene nunca la última palabra sobre nuestro ser –aunque, por otro lado, uno podría sumergirse y ahogarse en las aguas de lo fáctico, de lo objetivo–. Pero también implica que la libertad nunca funciona sola, sino que se vale de lo *dado*, que se apropia, asume y recrea aquello con lo que se encuentra. La temporalidad indica este desafío mismo por el cual el hombre intenta realizarse a través de su facticidad, resignificando y *transmutando* el orden de lo insignificante (PI, 58-59). Pero en tanto que efectivamente el hombre se realiza, el tiempo mismo se encuentra de algún modo trascendido, por lo cual Marcel habla de las experiencias de *supra-temporalización*. Debemos comprender bien aquí que estas experiencias no tienen que ver con la negación de la temporalidad: hemos visto cómo para Marcel una noción abstracta de la eternidad tan solo es el límite inferior del concepto de lo eterno, y que en cambio lo eterno debía ser pensado desde el valor de un presente. Abrirse a un tiempo superior, es abrirse a un *tiempo abierto*, es decir, un tiempo que es opuesto al *tiempo cerrado* del tener, que es propio de quien vive su vida como una posesión, o de quien vive su pasado como un compartimento estanco que debe ser conservado a toda costa para el mantenimiento de sí. El tiempo abierto es propio del alma disponible, es propio de quien asume lo dado y lo ofrece a una realidad que entrevé, pero en la que confía su plenitud. No nos detendremos ahora en lo que corresponde al análisis de la esperanza, pero baste señalar, por lo que hemos visto, que el acto de sacrificio y consagración son modos en que la seguridad y la estabilidad de lo que se tiene, se abandonan a una realidad que no podemos nombrar, pero en la que percibimos la plenitud anhelada. El tiempo abierto es, pues, el tiempo de la exigencia ontológica, el tiempo de la creación de sí

en el seno de la realidad en la que participamos y en la que nos reconocemos presentes frente a otra presencia (*PI*, 65). Y, en ese sentido, el tiempo de la creación se opone al *tiempo-abismo* de la muerte, ese tiempo que se me presenta como aspiración a la muerte (*EA*, 117). El tiempo cerrado no es más que el tiempo del tener, un tiempo que gira sobre el gozne de la muerte y de la desesperación (Urabayen, 2001, p. 147).

Si bien Marcel no ha terminado de esclarecer muchas de las cuestiones referentes al tiempo, podemos notar que la preeminencia del presente como éxtasis primordial de la temporalidad señala, justamente, esta posibilidad de crear inherente al hombre. Solo en el presente se puede asumir un pasado y un futuro, y solo en el presente puede tomarse la decisión de abrirse a la exigencia que viene de una alteridad indefinible, o bien de cerrarse al llamado que proviene del otro. Y en esta centralidad del presente es donde se comprende, a su vez, que la temporalidad, que la duración propia del existente que transita un camino hacia su plenitud, no puede separarse de una cierta totalidad o unidad que, si bien no podemos aprehenderla –por no ser objetiva, por estar nosotros mismos implicados en ella– se insinúa a cada instante. Como en la metáfora de la improvisación, ninguna nota es tan extraña y ajena que no pueda asimilarse de algún modo de la unidad de la que participa. Una filosofía del puro porvenir, una filosofía del proyecto, puede desconocer la importancia de esta unidad, y desestimar así el pasado y el presente de una vida en pos de la pura innovación. El futuro no es absolutamente imprevisible, porque se enmarca en la totalidad dinámica de la vida: de aquí que pueda converger pasado y futuro, y Marcel llama a la esperanza “memoria del futuro”, puesto que todo futuro por ser mío se enmarca dentro del devenir existencial, y lo reconocemos en el momento de la reflexión, aunque haya acontecido sin una intención premeditada.

La unidad misteriosa de nuestra vida nos obliga a reconocer que todo tiempo es parte integrante de nuestro camino existencial, y que depende de una decisión el hecho de querer arrancar cualquiera de las dimensiones temporales de este tránsito hacia la plenitud. En este sentido, no pueden identificarse mi vida y mi ser, y la experiencia de la temporalidad es una experiencia que muestra esta capacidad de la reflexión de tomar distancia de sí, de retirarse de sí para volver a conquistarse (*PI*, 61). Sin poder preverlo ni controlarlo, la vida acontece y logra siempre asumir un carácter orgánico que ciertamente puede ser degenerado libremente por el hombre, al desconocer su propio pasado, o al renegar de las posibilidades que traerá el porvenir, por ejemplo. En todo caso, pareciera que la única manera de traicionar a la vida es dejándola de vivir al intentar apresarla. De allí, contra una actitud apocalíptica o catastrófica, haya un “deber de no-anticipación” (*HCH*, 161). La desesperación no es sino la claudicación ante lo inevitable, ante lo irreversible, ante lo inexorable. El tiempo no se separa, pues, de la cuestión de la participación. La clave está en la idea de totalidad del existente, de la necesidad de evitar la dispersión de sí. El tiempo es el horizonte donde se juega esta posibilidad de dispersión o de recuperación. El presente

es el punto axial. Las experiencias del tiempo cerrado son las experiencias de la claudicación ante la facticidad y la dispersión total. La desesperación es la conciencia de ese tiempo cerrado, del “tiempo como prisión”, un tiempo que invita a una renuncia de sí (Presas, 1970, p. 71). Las experiencias del tiempo abierto son las experiencias de la recuperación de sí mismo como totalidad en la articulación de un presente, pasado y futuro, en el modo de la memoria y la promesa, es decir, en el orden de la *creación*, y en ese sentido la esperanza tiene también un carácter profético, en una reconciliación de uno consigo mismo, del tiempo con uno. Y no por nada, la esperanza, que es una experiencia fundamental del tiempo abierto, implique esta integración de todas las dimensiones del tiempo, y Marcel la llame, paradójicamente, “memoria del futuro” (HV, 72). La experiencia de la esperanza responde, por ello, a la exigencia ontológica y a la exigencia de sentido en el ser humano (González Suárez, 2022). Entonces, cuando hayamos analizado las experiencias de la fidelidad, la esperanza y la fe, podremos comprender mejor la filosofía del tiempo de Marcel.

Segunda parte

ALTERIDAD Y MISMIDAD

Capítulo III

La dimensión intersubjetiva de la existencia

3.1. La Persona

La filosofía concreta de Marcel se define ante todo por la centralidad de la existencia frente a las exigencias de un pensamiento objetivista. En los primeros capítulos nos hemos detenido en la dimensión encarnada y temporal del existente. Sin embargo, hemos observado la insuficiencia de estos análisis a la hora de comprender la existencia, en la medida en que suponen la puesta entre paréntesis de la alteridad, a la que está referida necesariamente. Sin embargo, ya en estas consideraciones respecto al cuerpo propio, al tiempo vivido y a la exigencia ontológica, aparecían como atisbos los horizontes de *lo otro*. En esta segunda parte, profundizaremos esta intencionalidad fundamental del existente hacia la alteridad, desde la perspectiva de la experiencia de la intersubjetividad, es decir, la experiencia de la relación entre subjetividades o personas. Para ello, comenzaremos primero preguntándonos con Marcel qué significa *ser persona*.

En la conferencia “Remarques sur les notions d’acte et de personne”, dictada en 1935 (RI, 159-180), Marcel profundiza sobre las nociones de acto y de persona, las cuales, a su parecer, han sido utilizadas inadecuadamente en los últimos años. Por ello, es necesario aproximarse concretamente al acto e intentar definirlo en algún grado –aun sabiendo que toda definición es imposible en el ámbito de la existencialidad–. Por una parte, señala Marcel, es esencial al acto la capacidad de cambiar de algún modo una situación; por otra parte, el acto es determinado, tiene sus contornos que permiten distinguirlo como *este* o *aquel* acto; además, la realidad del acto no se agota en la aparente conclusión del *hacer*, sino que “forma parte de la esencia del acto *comprometer (engager)* al agente” (RI, 163). Esto último merece la atención especial de Marcel, y aclara que decir que mi acto me compromete significa que “lo propio de mi acto es el poder ser ulteriormente reivindicado por mí” (RI, 163), es decir, que se sostiene en la afirmación *ego sum qui feci*: reconozco, pues, de antemano que, si me excusase de mi acto, estaría renegando de mi mismo como agente. El ejemplo más claro de esta descripción de mi acto es el de la *promesa*, en la que “reconozco de antemano que si cuando se produzcan esas circunstancias [en las cuales he prometido mi asistencia], me excuso, me negaré a mí mismo, introduciré en mí una dualidad destructiva de mi propia realidad” (RI, 163-164). De allí que no haya acto sin responsabilidad y que la postulación de un *acto gratuito* sea contradictorio. Retengamos la significación ontológica del acto: no se trata de una mera cuestión de contrato o de jurisdicción, sino del reconocimiento o el rechazo de la consistencia de nuestro ser que se realiza en sus actos.

¿Todo esto nos proporciona los elementos de una definición del acto? En verdad no lo creo. Profundizando lo que acaba de ser dicho, se observará que forma parte de la esencia del acto no poder ser constatado o aprehendido objetivamente; no es pensable sin una referencia personal (*référénce personnelle*), la referencia a un “soy yo quien...”. Esto equivale a decir que el acto, por su parte, no se presenta como acto más que al agente o a quienquiera que abraza idealmente, por simpatía, la perspectiva del agente. Habrá, pues, que reconocer que pensar el acto no es ni puede ser objetivarlo, ya que al objetivarlo tiendo a tratarlo como no-acto (*non-acte*) (RI, 165).

De ello resultan ciertas consecuencias importantes. Por un lado, nuestra propensión a objetivar es tal –como ya en los anteriores capítulos hemos remarcado–, que somos llevados a representarnos el acto como un efecto, y preguntarnos, por ello, de dónde sale o quién lo ha producido. Estamos obligados, pues, a reconocer un equívoco en el *ego sum qui feci*. En efecto, señala Marcel, damos una interpretación local a este “soy yo quien...”, como si dijera que es esta mano o esta boca que tengo aquí la que ha actuado. Pero el valor significativo de esta localización es nulo, pues podría suceder que deba imputarme el acto o las palabras de otro. En este caso, *yo* no es *cualquiera* (*quelqu'un*), sino que alguien es algún otro: “Yo (*moi*) es de alguna manera lo contrario de cualquiera (*quelqu'un*), estoy aquí en un absoluto (*je suis ici dans un absolu*)” (RI, 166). Claro que esto no representa más que un momento dialéctico, pues para los demás yo soy un alguien, un cualquiera, y mi acto es el de un alguien determinado; por otra parte, aprehendo a alguien cualquiera como agente, es decir, ver por sus ojos y verme como ellos me ven, como alguien, como algún otro. Así, ceso de coincidir conmigo, y es como si mi realidad se resquebrajara: tal es el resultado inevitable y falaz, para Marcel, de la introspección. En efecto, puedo considerar mi acto desde fuera, separarlo de mí, como si no fuese ya mío sino el acto de *alguien*. Así, el acto cesará de ser *mi acto* y, por tanto, cesará de ser *un acto*, transformándose en una especie de gesticulación: cuanto más el acto haya sido *mi acto*, es decir, cuanto más lo haya incorporado en la totalidad misma que yo soy, tanto menos podré considerarlo desde fuera. Se plantea, pues, una especie de jerarquía de los actos en cuanto tales: “un acto es tanto más acto, diré, cuanto menos posible me es repudiarlo sin renegar íntegramente de mí mismo; y también esto hace aparecer la radical imposibilidad del acto gratuito” (RI, 166). El acto será tanto más acto cuanto más me comprometa como totalidad, como ser integral y consistente.

A partir de estas reflexiones en torno al *acto*, Marcel considera que podemos acercarnos a la noción de *persona*. En primer lugar, señala que no alcanzamos principalmente la esencia de la persona oponiéndola al *individuo* ni a la *cosa*: “creo que es en su oposición al *uno* (*man*), al *se* (*on*) como se presenta la persona primeramente” (RI, 167).³⁴ Este *se*, si bien no es él mismo rigurosamente definible, se caracteriza, en primer lugar, por ser anóni-

34 Podemos ver aquí una semejanza con el planteo de Martin Heidegger respecto al “uno” (*man*) en §27 de *Sein und Zeit* (Heidegger, 2006, pp. 126-129)

mo, sin rostro; en segundo lugar, por ser inasible, escurridizo y “por esencia irresponsable”. En este sentido, es lo contrario de un agente. Su naturaleza es contradictoria, porque se afirma como un absoluto pero al mismo tiempo es lo contrario de un absoluto. Marcel señala que no hay nada más peligroso y difícil de evitar que confundir este *se* con el pensamiento impersonal: el *se* es, en realidad, un pensamiento decaído, un no-pensamiento. La cuestión terrible estriba en que compruebo que el *se* está en el horizonte de mi conciencia, la oscurece y la rodea (sobre todo, agrega Marcel, en un mundo contaminado por la prensa). Aún más, no sólo está alrededor mío, sino que me penetra y se expresa en mí: “mis opiniones, la mayoría del tiempo, no son otra cosa que la reproducción del *se* (*on*) por un *yo* (*je*), que ni siquiera sabe que lo reproduce” (RI, 168). Ahora bien, hay que evitar la pseudo-idea de que la persona se encontraría en un lugar entre ese *se* investidor y el *se* investido, cuestión que de por sí no tiene sentido. En realidad, lo propio de la persona, dice Marcel, es su posibilidad de *afrontar* (*affronter*): “desde este punto de vista diremos que el coraje (*courage*) es la virtud capital de la persona, mientras que el *se* aparece como el lugar mismo de toda fuga, de toda evasión” (RI, 169). Ahora bien, la persona no solo afronta al *se*, sino que, por el hecho mismo de afrontarlo, lo rompe: al afrontarlo, lo obligo a salir, es decir, lo obligo a especificarse, a tomar un rostro. “En este sentido, la persona es la negación activa del *se*; yo no puedo reconocer el *se*, es decir, atribuirle aunque sólo fuese un rudimento de positividad, sin hacerme su cómplice, es decir, sin introducirlo en mí” (RI, 169). De esta forma, la persona se realiza en tanto que no se subsume a una circunstancia: ya en el hecho de *considerar* una situación la persona la *afronta*. Ante todo, se considera una situación, y considerar una situación implica dejar de sufrirla sin más –es decir, dejar de aprehender al azar algunos de sus aspectos–, implica una especie de afirmación interior que se prolonga en el acto de afrontar. Considerar es, pues, afrontar. A su vez, considerar es *evaluar*, pues considerar una situación, de por sí indeterminada, es ya apreciarla y afrontarla, implica orientarse en un determinado sentido, que permite fijarla y, por lo tanto, asumir la responsabilidad de mi orientación y del acto que surja de él. Ahora bien, para Marcel, asumir es ante todo afrontar el propio pasado, lo cual en cierto modo es paradójico en tanto involucra, no lo que uno tiene por delante sino lo que está detrás. Así, si asumir es afrontar el propio pasado, se puede decir que afrontar una situación es asumirla, como se asume la responsabilidad del propio acto, es decir, es tratarla como propia.

Luego de estas aclaraciones, Marcel avanza sobre algunas perspectivas. En primer lugar, puede ahora reconocerse el verdadero sentido de la distinción entre *individuo* y *persona*. En efecto, “el individuo es el *se* (*on*) en estado parcelario”, es un elemento estadístico, “carece de mirada (*regard*), de rostro (*visage*)” (RI, 173). En segundo lugar, las reflexiones anteriores posibilitan entrever lo que podría ser la *persona absoluta* (*personne absolue*), sin poder, empero, establecer aquí si se trata o no de una ficción metafísica: “para la persona absoluta, la ya precaria distinción entre el acto de afrontar

y el de asumir queda totalmente abolida; tiende a presentarse íntegramente responsable de la historia” (RI, 174). Aun así, Marcel admite que no cree que de estos elementos pueda construirse una metafísica positiva, puesto que “la persona no es ni puede ser una esencia” (RI, 174).³⁵ En efecto, volviendo a la distinción entre individuo y persona, resulta imposible establecer una categoría metafísica de la persona, pues ésta no puede ser ni una variedad ni una elevación del individuo.

La cuestión sobre el ser de la persona subsiste, y Marcel añade que “no podemos tratar a la persona ni como un dato, ni siquiera, quizá, como un existente” (RI, 177). El problema es que Marcel no especifica por qué no podemos tratarlo como existente, algo extraño, teniendo en cuenta sus análisis de lo existencial. Pensar a la persona como un dato o como algo ya establecido implica desconocer que ser persona es del orden de la acción, es algo que se logra ser, algo que se conquista.

Hasta ahora, la única fórmula que Marcel ofrecía para dirigirse a la persona es la que afirma que *lo propio de la persona es afrontar*. Pero, en el fondo, él mismo reconoce que esta fórmula es deficiente, porque separa a la persona del acto en el cual se consume. ¿Cómo establecer una teoría de la persona que, al mismo tiempo, no la disocie de los actos personales? Podría pensarse que la persona es la unidad sintética que hace posible la conexión entre diversos actos, pero hay que notar que el problema que se pretende resolver es de orden teórico, es decir, surge para un espectador que convierte estos actos en determinaciones y los niega, por ello, en su especificidad. Decir que la persona es el sujeto de los actos, para Marcel, implica distanciarnos del acto en cuanto tal, representándonos el acto como operación y a la persona como operario. Prácticamente, señala Marcel, el deslizamiento hacia esta representación es absolutamente inevitable, puesto que estamos en lo parcelario, somos individuos y estamos expuestos al *se*; en este sentido puede decirse que somos *presa de la historia (sommés en proie à l'histoire)*. “Las contradicciones que he señalado –escribe Marcel– están, pues, en realidad, inscritas en nuestra condición misma; sin duda sólo por un esfuerzo de pensamiento torturante y casi imposible de prolongar llegamos a trascenderlas, de manera siempre precaria, además” (RI, 178). Pueden extraerse de aquí dos conclusiones metafísicas opuestas, según Marcel: o bien la idea de persona humana es una ficción y, en su acepción más fuerte, sólo puede afirmarse la persona de Dios; o bien, por el contrario, la persona permanece

35 No se trata en la filosofía de Marcel de un desprecio de la dimensión esencial de la realidad, sino que lo que intenta expresar aquí es su convencimiento de que la persona, que se comprende desde la noción de presencia, escapa a cualquier intento de conceptualización u objetivación. En su carta-prólogo a la obra de Pietro Prini, escribe: “La expresión de «analogía de la presencialidad», de la cual usted se ha servido en su conclusión, me ha parecido acertada, y no vacilo en hacerla mía. Es a todas luces cierto que me voy orientando de un modo cada vez más claro hacia esta idea, que podría reunir efectivamente la especulación platónica considerada bajo algunos de sus aspectos, y según la cual las esencias deberían ser consideradas más como presencias iluminantes que como objetos iluminados” (1963, p. 6).

como correlato del elemento anónimo que afronta, en cuyo caso Dios no sería persona. Pero quizá, reconoce Marcel, se trate aquí más de una cuestión terminológica que real.

Lo que complica la cuestión, por otra parte, es nuestra propensión a confundir *persona* y *personalidad*, por un lado, y *acto* y *creación*, por otra. En el primer caso, la personalidad se considera en tanto que signo o sello individual (Marcel recurre al alemán *Prägung*, que proviene de *Das Prägen*, palabra que significa acuñación, estampación, sello): “La personalidad en cuanto *Prägung* es innatismo; nos es dada, si no inmediatamente, al menos a través de medios tan misteriosamente transparentes como la voz o la mirada, en vez de que en los actos, en los que nos ha parecido ver que la persona se concentra, se diría que se ha hecho abstracción de todo innatismo, de todo enraizamiento” (RI, 179).³⁶ Para Marcel, uno podría decir que la persona es la personalidad asumiéndose a sí misma, en tanto que pasado, es decir, es el innatismo recibiendo de sí su propia consagración. Sin embargo, no está seguro de que esta solución sea inteligible o universalizable. En lo que respecta a la creación, sus conclusiones no son diferentes: “No hay seguramente creación fuera de un determinado misterio que envuelve al creador y brota a su través; de manera que lo que llamamos creación es en el fondo una mediación en el seno de la cual, como lo han visto los románticos [Schelling, particularmente: nota de 1966], pasividad y actividad se unen y se funden” (RI, 180). Así, se pregunta Marcel, ¿acaso la grandeza de la persona no reside en una determinada *indigencia ontológica* (*indigence ontologique*)? De este modo, los análisis sobre la noción de persona en este ensayo terminan en preguntas. Sin embargo, lo central aquí es subrayar la importancia de las palabras *totalidad*, *exigencia*, *misterio* y *creación*, pues sobre estas notas aparecerán las reflexiones en torno al *tú* y a la esencial vocación de la persona a *ser*, o mejor, la posibilidad de entender la persona como *vocación a ser*.

36 Marcel advierte aquí que cabría el peligro de un formalismo, si una filosofía pretendiera construirse sobre la persona y no sobre la personalidad. Si bien no parecen haber suficientes elementos en Marcel para superar esta dicotomía, creemos que uno de sus discípulos más célebres, Paul Ricoeur, ha podido proponer un nuevo camino para repensar esta articulación entre persona y personalidad, con su distinción entre *identidad-idem* e *identidad-ipse* (Ricoeur, 2006, pp. 138-172). Respecto al abordaje de Marcel, Albert Randall escribe: “Understood in this manner, the human person (personality) has, so to speak, two parents: inner urges, needs, instincts, understandings, genetics, and talents *and* those presences which creatively offer themselves in acts of communion. Only a fool claims to be a *self-made person*. Instead, our personalities (selves) are born and grow out of that intersubjective interaction between the inner self and other selves who become present to us and, therefore, become apart of use. In other words, we become persons through the mysteries of communion, availability, and presence, which are most clearly experienced in love, faith, hope, wonder, joy, and laughter” (1995, p. 103).

3.2. Yo y el Otro

En una conferencia dictada en el *Institut Supérieur de Pédagogie*, en Lyon, en 1941, titulada “Moi et autrui” (HV, 15-35), Marcel se detendrá en el análisis de lo que significa tanto el yo como el otro, y de qué modo se articulan estos términos en la existencia concreta. Comienza el ensayo afirmando que el yo es el resultado de un cierto acto de posición, el cual es siempre idéntico a sí mismo y que es preciso captar más allá de las ficciones que pudiera habernos legado la historia de la filosofía. Para ello, Marcel comienza rastreando una reivindicación del yo en la experiencia infantil, puesto que el niño se afirma a sí mismo a partir de una determinada pretensión exclamativa (“soy yo quien te ha traído estas flores”), y se afirma en su estar aquí presente frente a un otro, del cual espera un reconocimiento de su propia individualidad y exclusividad. Este yo aquí presente no puede reducirse a ningún contenido especificable, sino que es una *presencia global*, que toma la figura de un *centro de imantación*. Pero la cuestión estriba en que esta pretensión de reconocimiento parece implicar una referencia al otro, aunque en rigor se trata de un otro que funciona como la *caja de resonancia* de una complacencia consigo mismo. Lo interesante es señalar que en esta pretensión de reconocimiento, el yo no preexiste a la relación con el otro. En rigor, debe estudiarse el acto constitutivo del yo por el cual me represento al otro: “en el sentido etimológico de la palabra, yo me «produzco» (*produis*), es decir, me pongo delante (*je me mets en avant*)” (HV, 17). Así, el yo expresa una presencia que se insinúa en la experiencia, irreductible y confusa, que es el *sentimiento de existir*, de *estar en el mundo*.³⁷ Pero esta conciencia de existir se encuentra articulada a la pretensión de reconocimiento de sí por parte de un otro, por lo cual habrá que ver en el yo “no una realidad aislable, ya sea un elemento o un principio, sino un *acento (accent)* que confiero no a mi experiencia en su totalidad, sino a tal porción o a tal aspecto de esta experiencia que pretendo salvaguardar particularmente contra tal ataque o tal posible infracción” (HV, 18-19). De allí, señala Marcel, la imposibilidad de asignar a este yo fronteras precisas, puesto que se define en su referencia a un otro que puede ocupar posiciones siempre infinitamente variables. Frente a un idealismo subjetivista del *cogito*, Marcel subraya que la conciencia de sí no puede separarse de su relación con los otros, y es en esta relación que surge como existente (EA, 151).

Esta especie de *enclave* que es el yo está en constante movimiento y, más aún, en estado de vulnerabilidad. Esta condición existe a base de la angustia que despierta esta forma de *saturación* de sí mismo por la cual vigilo todo lo que procede del mundo exterior en el que me encuentro sumergido. Esta

³⁷ Subrayemos junto a Marcel la irreductibilidad de la *presencia* a la condición del mero estar ahí, propio del objeto. Por otro lado, recordemos la importancia central de la condición encarnada del existente, y de la implicancia entre existencia y encarnación. Por otra parte, la seguridad de la existencia de los otros parece ser una cierta transpolación de este sentimiento de existir propio de nuestra presencia a nosotros mismos (PI, 162).

angustia o herida que yo soy es, ante todo, la experiencia de la contradicción entre el todo que aspiro a poseer y a monopolizar y la conciencia de la nada que soy, pues no puedo afirmar nada de mí mismo que sea auténticamente yo mismo, nada que sea permanente y se sustraiga de la crítica y de la duración: “de ahí esa necesidad loca de confirmación por lo exterior, por el otro, esa paradoja en virtud de la cual es del otro y sólo de él de donde, a fin de cuentas, el yo más centrado sobre sí mismo espera su investidura” (HV, 20). Una experiencia concreta que parece revelar esta contradicción es la que se pone de relieve en la actitud de *pose*: el que adopta una pose parece estar preocupado sólo por los demás, cuando en realidad no se ocupa más que de sí mismo. Esta pretensión o complacencia en sí mismo está en la base de la pose atenta contra la autenticidad de todos los actos, palabras y actitudes personales. Pero no sólo el yo se encuentra aquí como negado en favor del otro, sino que el otro mismo, considerado como caja de resonancia o amplificador de sí, se convierte en una especie de aparato del que dispongo y que puedo manipular: “más rigurosamente, se podría decir que el otro es el *medium* provisional, y como accesorio, a través del cual llego a formarme una cierta imagen, un cierto ídolo de mí mismo” (HV, 21).

La cuestión del yo se desplaza desde una mera formulación teórica y abstracta, como por ejemplo, si lo propusiéramos como principio superior del desarrollo personal –tal como aparece en una filosofía idealista–, hacia la reflexión en torno a las condiciones fundamentalmente sociales, gracias a las cuales se toma conciencia de sí. Marcel señala que, en la actualidad, vivimos en un régimen de competitividad y exasperación de la conciencia individual, que lleva a un individualismo degenerante del sentido auténticamente comunitario del hombre. El sistema de exámenes y oposiciones al que está sometido el hombre desde temprana edad incita a una permanente comparación respecto a los otros.³⁸ Tal régimen que exacerba la conciencia del yo o el amor propio es absolutamente despersonalizante, “pues lo que realmente tiene valor en nosotros es aquello que no es comparable, aquello que no tiene proporción (*commune mesure*) con otra cosa” (HV, 23). El problema para Marcel, es que se ha impuesto una concepción que pretende encontrar en el yo, el *reducto* o la *guarida de la originalidad*. De este modo, lo que se ignora y se desacredita es, en última instancia, la noción de *don*: “lo mejor de mí no me pertenece, no soy en absoluto su propietario, sino sólo su depositario” (HV, 23). Preguntar por el origen de los dones, por su procedencia, no tiene sentido –a no ser en un registro metafísico que es extraño al actual–.³⁹ Por el contrario, lo que importa es

38 Por esta razón, Marcel siempre ha tenido una mirada muy crítica respecto a las instituciones educativas oficiales (Cañas, 1998, pp. 42-51). Para una aplicación de la filosofía de Marcel en la comprensión de la educación, ver: Zipory, 2018.

39 Podemos ver aquí una clara conciencia de la insuficiencia de una metafísica causalista y esencialista que bien podría señalarse al modo heideggeriano como onto-teo-logía. Marcel es, en este sentido, un precursor de las reflexiones en torno al *don* que realizarán filósofos post-heideggerianos como Jacques Derrida (1995, 41-74) o Jean Luc Marion (2008, §§7-

saber qué actitud adoptar frente a ellos: en última instancia soy llevado a considerarlos como la expresión de una *llamada* que me ha sido dirigida y a la que debo responder, por lo cual no tiene sentido enorgullecerme por ello o pavonearme frente a otros. En última instancia, insiste Marcel, “no hay nada en mí que no pueda o no deba ser considerado como don” (HV, 23), y no es más que una ficción imaginar a un yo preexistente que tenga derecho o que merezca lo que le ha sido dado.

Es fundamental romper con esta idolatría falsa del yo, con esta egolatría, y retomar la distinción entre el *individuo* y la *persona*. Lo propio de la persona consiste en afrontar directamente una situación dada y comprometerse efectivamente (PI, 153). Pero no se trata aquí de identificar persona y yo, ni tampoco de concebir a la persona como una cosa distinta al yo, ni tampoco tomar a la persona como un elemento o un atributo del yo.

Mejor sería decir que [la persona] es una exigencia que ciertamente surge en lo que me aparece como siendo mío o como siendo yo, pero esta exigencia no toma conciencia de sí más que convirtiéndose en realidad: no puede, pues, de ninguna manera ser asimilada a una veleidad; digamos que pertenece al orden del «yo quiero», y no del «yo querría». Yo me afirmo como persona en la medida en que asumo la responsabilidad de lo que hago y de lo que digo. Pero ¿ante quién soy o me reconozco responsable? Hay que responder que lo soy, al mismo tiempo, ante mí mismo y ante el otro, y que esta conjunción es precisamente característica del compromiso personal (*engagement personnel*), que es la marca propia de la persona (HV, 26).

La persona, pues, es una exigencia ontológica, una exigencia de realización de lo propio, que no toma conciencia sino en su realización. Pero lo central aquí es que esta realización implica una articulación con la alteridad, con los otros, puesto que asumir la responsabilidad de mis realizaciones es responder por lo que soy, ante mí y ante el otro. Esta doble respuesta se da en el compromiso personal, por lo cual la experiencia de la promesa y de la fidelidad tendrá un lugar capital en la reflexión en torno al ser de la persona. La responsabilidad supone la afirmación del otro frente a quien soy responsable, por consiguiente, para Marcel, me afirmo como persona porque creo realmente en la existencia de los otros y porque mi conducta es deudora de esta creencia. Pero ¿qué significa aquí creer? “Es realizar o incluso afirmar esta existencia en sí misma, y no sólo en sus incidencias en relación a mí” (HV, 27). Así, afirma Marcel, persona, compromiso, comunidad y realidad son nociones que no pueden desarticularse si es que queremos comprender la existencia personal. Su filosofía, por esta razón, es un cierto socratismo porque está atravesada por la idea de diálogo (Morujao, 1989, p. 526).

De este modo, llegamos a una noción central en el pensamiento de Marcel y que ya hemos visto aparecer repetidas veces: la noción de *disponibilidad* (*disponibilité*). La disponibilidad, es una característica esencial de la persona que la arranca del estado de sonambulismo en el que se encuentra

12), quienes desligan la donación de las categorías de donatario, donante y cosa donada.

cuando se sumerge en el orden de lo objetivo, es decir cuando se fascina por los objetos a los que refieren tanto el deseo como el temor. La disponibilidad corresponde al registro de la *presencia*, por lo cual no podemos entenderla como si significara una especie de vacío que pide ser colmado. La disponibilidad “designa más bien una aptitud para darse a lo que se presenta y vincularse mediante este don; o incluso para transformar las circunstancias en ocasiones, digamos mismo en favores: a colaborar así con su propio destino confiriéndole su impronta propia” (HV, 28). Así, Marcel retoma la afirmación según la cual “la persona es vocación”, y reconoce su verdad siempre y cuando se le restituya a la palabra *vocación* su valor propio, que es el de ser una llamada o, aún mejor, una respuesta a una llamada que emerge a la vez de *mí mismo* y de *otra parte*. En la vocación captamos “la más íntima conexión entre lo mío y lo que es de otro, conexión nutricia o constructiva que no puede aflojarse sin que el yo padezca anemia y se incline hacia la muerte” (HV, 29).

Sólo la disponibilidad desactiva la mecanización o funcionalización tanto del otro como de mí mismo, para ganar la presencia personal de ambos, en la que se encuentra la verdadera dignidad y valor de sí. El ser disponible se opone al ser que está ocupado o saturado de sí mismo, y más bien se encuentra tendido fuera de sí, consagrándose a una causa que lo sobrepasa pero que, al mismo tiempo, hace suya. Por ello las ideas de creación, de potencia y de fidelidad creadora son las que se imponen. Es preciso no confundir, sin embargo, creación y producción: “lo que es esencial en el creador es el acto por el que se pone a disposición (*met à la disposition*) de algo que sin duda, en cierto sentido, depende de él para ser, pero que, al mismo tiempo, se presenta a él como más allá de lo que él es y de lo que puede juzgarse capaz de sacar directa e inmediatamente de sí” (HV, 31). Marcel señala que esta caracterización bien puede atribuirse al artista, a la misteriosa gestación que hace posible la aparición de la obra de arte. Y el proceso creador supone, aunque no siempre sea manifiesto, una realización del progreso personal, en tanto que lo que una persona crea no es algo puramente exterior –como sucede en el caso de la producción–, sino que en la creación la persona se crea a sí misma. De allí que el filósofo pregunte: “¿Cómo no reconocer que la persona no se deja concebir fuera del acto por el cual ella se crea, pero al mismo tiempo que esta creación pende, en cierto modo, de un orden que la sobrepasa?” (HV, 31).

De ser así, entonces, la persona no puede ser asimilada de ningún modo a un objeto que *está ahí*, dado y presente ante nosotros, y que puede ser numerado o incluso agregado como elemento estadístico a un cálculo social. Desde el punto de vista, no ya externo a la personalidad, sino intrínseco a ella, parece imposible que la persona pueda afirmar de sí misma “yo soy”.⁴⁰

40 Conviene señalar que Marcel parece estar en la misma línea que Sartre cuando afirma esta imposibilidad de que el sujeto sea un puro ser, sino que está atravesado por una nada. Sin embargo, es necesario distinguir ambas filosofías, en tanto que esta imposibilidad de

La persona “se capta menos como ser que como voluntad de superar lo que en total es y no es, una actualidad en la que se siente, a decir verdad, comprometida o implicada, pero que no la satisface: que no está a la altura de la aspiración con la que se identifica” (HV, 32). Por ello, Marcel considera que el lema de la persona no es *sum*, sino *sursum*, es decir, no *soy*, sino *seré*. Sin embargo, también advierte del peligro de un cierto romanticismo común a todas las épocas por el cual se desestima cualquier realización en pos de una mera posibilidad, que quizá nunca se realice. En el caso de la persona no se trata de ese tipo de aspiración –más propia del yo y del deseo–. Hay en la persona una *exigencia de encarnación*, esto significa que la persona se realiza sólo en el acto por el que tiende a encarnarse (por ejemplo en una obra, o en el conjunto de su vida), aunque sea esencial, al mismo tiempo, que no se paralice o se cristalice en ninguno de ellos, en tanto participa de la plenitud inagotable del ser del que emana toda su dinámica. “Ahí está la razón profunda por la cual es imposible pensar la persona o el orden personal sin considerar al mismo tiempo lo que está más allá de ella o de él, una realidad suprapersonal que preside todas sus iniciativas, que es a la vez su principio y su fin” (HV, 32-33). La persona no puede entenderse sino desde las coordenadas de la exigencia ontológica, la vocación ontológica –podríamos decir–, que se manifiesta en una permanente recreación de sí en su respuesta libre a las llamadas que provienen de lo profundo de sí y que, por lo demás, se revelan gracias a los otros (PI, 153-154). En este sentido, Marcel se siente cercano a la filosofía espiritualista de Louis Lavelle, para quien la presencia del ser está en la raíz de la conciencia de sí (PI, 153). El peligro se encuentra cuando se pasa del registro del ser al del tener, es decir, cuando esta tensión creativa con las formas objetivas que provienen de dispositivos ideológicos, tanto externos como introyectados e interiorizados, no tiene lugar y la persona termina siendo cosificada (Sweeney, 2013).

3.3. El tú como presencia

La persona se encuentra en un plano ontológico radicalmente distinto al del objeto (Cañas, 2009), y se caracteriza por la no-objetividad, la responsividad, por su carácter inventariable, la invocabilidad, la comunicabilidad, y por su pertenencia al orden del ser, y no del tener (Lain Entralgo, 1983, pp. 266-272). Ya hemos visto a lo largo de estas páginas la dicotomía que establece Marcel entre la existencia y la objetividad. Si bien podrían establecerse ciertas diferencias entre existencia y persona, no estaríamos equivocados al afirmar que el orden de lo personal sigue al de la existencia, en tanto que ésta tiene una referencia necesaria e inmediata al Ser (Ricoeur, 1999a, 52).

una afirmación en Marcel es correlativa a una afirmación del Ser en el que participa el sujeto y al cual tiende y aspira; por el contrario, no hay para Sartre un Ser que sostenga a la subjetividad en su camino de realización. De allí la diferencia radical entre ambos filósofos.

Más allá de esta distinción, es claro que lo personal comparte con la existencia la imposibilidad de las mediaciones para alcanzar su realidad, es decir, la imposibilidad de establecerse en la *indiferencia* para referirse a ellas. Esta imposibilidad de tomar distancia y hacer las veces de un espectador frente a la existencia y a lo personal se expresa, en Marcel, gracias a la noción de *presencia*. La presencia, por impugnar el divorcio entre un sujeto y un objeto, escapa al ámbito de lo problemático para jugarse en el plano de lo *meta-problemático* o *misterioso*, plano en el que encontramos la *participación* y la *comuniión*. Sólo podemos comunicarnos con un ser presente, en el sentido *de estar con...*, de sentirnos presentes *junto a* un ser igualmente presente a nosotros; solo en este encuentro de presencias en presente ambos nos realizamos, adquirimos realidad y consistencia (De Lourdes, 1987, p. 128).

Para Marcel, el mejor modo de acceder al sentido y al significado del misterio es el de “mostrar la diferencia de registro espiritual que separa al objeto de la presencia” (MEI, 220). Podemos tomar como ejemplo concreto el hecho de sentir a alguien que está a nuestro lado en una misma habitación, a quien podemos ver, oír y tocar, y que, sin embargo, no está presente; aún más, que se encuentra infinitamente más lejos nuestro que una persona a quien amamos y que, sin embargo, se encuentra a miles de kilómetros de nuestra ubicación, o aún más, que ya no se encuentra en este mundo. Claro que en el primer caso hay una especie de comunicación, en tanto que el individuo que está a mi lado puede también oírme, verme, tocarme: pero se trata sólo de una comunicación material, semejante a la que puede establecerse entre dos elementos, uno emisor y otro receptor. La cuestión estriba en que falta aquí el elemento esencial.

Podría decirse que es una comunicación sin comuniión (*communication sans communion*), y que por eso es una comunicación irreal. El otro oye mis palabras, pero no me oye a mí mismo; hasta puedo tener la impresión extrañamente penosa que estas palabras, tal como me las devuelve o refleja, son para mí irreconocibles. Por un fenómeno singular, el otro se interpone entre mi propia realidad y yo; me vuelvo extraño a mí mismo; no soy yo mismo cuando estoy con él. Pero, por un fenómeno inverso, puede ocurrir que el otro, cuando lo siento presente, en cierto modo me renueve interiormente; esta presencia es entonces reveladora, es decir, me hace ser plenamente lo que yo no sería sin ella (MEI, 221).

Aun cuando estas experiencias presenten un carácter irrecusable, no se dejan traducir en un lenguaje discursivo, puesto que, mientras el objeto está sujeto a un conjunto de técnicas enseñables y, por ello, transmisibles, la presencia escapa absolutamente a la *transmisión*. La comuniión, propia de la presencia, se opone a la transmisión, propia del objeto, y no se sitúan en la misma región del ser; aún más, “toda transmisión se efectúa –si se me permite la expresión– más aquí del ser (*en deça de l'être*)” (MEI, 223). El problema se encuentra cuando intentamos pensar la presencia desde las coordenadas del objeto: en rigor, el acto por el cual nos orientamos a la presencia es esencialmente distinto de aquél gracias al cual aprehendemos

el objeto, y la existencia del otro es impensable solo si afirmo la primacía del conocimiento objetivo, en la cual es el sujeto el que *pone* de algún modo al objeto (EA, 152). Aún más, en el ámbito de la presencia es inexacto hablar de captación o aprehensión, sino que “la presencia únicamente puede *acogerse* (*accueillie*) (o rechazarse)” (MEI, 223). La distancia entre captar y acoger es abismal, la actitud fundamental es radicalmente distinta: no podemos acoger o aceptar un objeto, sino que el objeto está allí para *ser tomado* o dejado donde se encontraba, y aquí *tomar* indica también el acto de la inteligencia por el cual se *comprende* algo. Así, en tanto que la presencia se sustrae a la aprehensión, también se encuentra fuera de las posibilidades de la comprensión: “la presencia sólo puede invocarse o evocarse, y la evocación es en suma de esencia mágica” (MEI, 224).⁴¹ Por esta razón, la presencia sólo es percibida de manera intermitente (*which can only be glimpsed at*, afirma Marcel utilizando una expresión inglesa).

Es interesante notar que las reflexiones en torno a la intersubjetividad no han surgido desde exigencias sistemáticas de la filosofía de Marcel, sino de experiencias de vida muy concretas. Por un lado, en su vocación dramática, Marcel pone especial acento en el encuentro entre personas reales de carne y hueso, y en la búsqueda de sentido que se emprende siempre junto con otro (DH, 73-74).⁴² Por otro lado, la reflexión en torno a la intersubjetividad se nutre de la experiencia de la muerte del ser amado y el enigma de su presencia. Por último, y especialmente, hay que subrayar la importancia decisiva que marcó la marcha filosófica de Marcel: las experiencias con los fenómenos *para-normales* o *para-psicológicos*. Aún con las críticas que él mismo esgrimiera respecto a ciertas prácticas espiritistas, estas experiencias *para-psicológicas* o *meta-psíquicas* despertaron en el filósofo francés la tarea de pensar la presencia más allá de las coordenadas del objeto. Como él mismo remarca, estas experiencias han sido en general desestimadas por los filósofos y privadas de su riqueza ontológica. Sin embargo, en él han jugado un papel esencial para adentrarse en el misterio de la intersubjetividad.

Para Marcel, estamos tan habituados a la *naturalidad* de lo dado, a su inscripción en el registro de la explicación causal, que perdemos de vista la extrañeza fundamental de lo dado, la extrañeza a la que, en cambio, nos enfrentan experiencias como la de la telepatía (DH, 64-65). En efecto, es en el marco de la reflexión en torno a la telepatía, en donde Marcel atiende al sig-

41 Es notable aquí la coincidencia con las reflexiones de Martin Buber respecto a la relación *yo-tú*, para quien también la relación se sustrae a la experiencia y tiene un carácter místico (Buber, 1967, pp. 36-37). Marcel ha dedicado un artículo a la antropología filosófica de Buber y lo siente muy cercano a su propia filosofía (Marcel, 1967). Sin embargo, señala también que su propio desarrollo de estos temas ha tenido lugar paralelamente a los de Buber, y no se trata de una influencia directa –como es también el caso con el filósofo Ferdinand Ebner (DH, 59-60)–. Para profundizar la cercanía entre la filosofía de Marcel con la de Buber, ver: Sweetman, 2010, pp.135-152. A pesar de las semejanzas y cercanías, también hay ciertas diferencias, para lo cual puede consultarse: Riva, 2005.

42 Para un estudio acerca de la importancia del teatro en la filosofía de Marcel, y en el modo en que comprende Marcel a la práctica dramática, ver: Grassi, 2012.

nificado de la palabra “con” y a la realidad de la comunidad intersubjetiva, tal como aparece en su *Journal Métaphysique*. Recordemos que es a partir de su experiencia en la *Cruz Roja* que Marcel se acerca a las experiencias espiritistas, intentando rescatar la presencia de aquellas personas perdidas en la guerra, que eran completamente objetivadas y registradas en el régimen de búsqueda y de información de los organismos burocráticos del Estado (Cañas, 1998, pp. 53-72).

Según Marcel, nuestra lógica es absolutamente insuficiente y pobre para reflexionar en torno a las experiencias que se designan con la palabra *con* (*avec*): como ya habíamos señalado, no basta con estar cerca de una persona en un lugar para estar con ella: “la palabra *con* no tiene sentido más que allí donde hay una unidad sentida (*unité sentie*)” (*JM*, 169). Las coordenadas de tiempo, lugar y causalidad, gracias a las cuales la experiencia se articula lógicamente, quedan relegadas frente a esta experiencia del *encuentro*. En todo caso, el encuentro, que se realiza en la *comunidad* entre el yo y el tú, sólo puede pensarse desde la *invocación*, pero en tanto que la invocación se distingue esencialmente de la *representación*, es decir, del conocimiento de lo otro por la idea. Y hasta tal punto deben distinguirse ambas operaciones que, en rigor, sólo es posible la eficacia de la invocación en la medida en que la comunidad es ya una realidad, es decir que el *yo* y el *tú* están ya juntos: la invocación tiene un fundamento ontológico en la comunión. Justamente, es gracias a esta comunidad que la invocación puede tener lugar, pues invocamos tan sólo a quien puede *respondernos*, es decir, al reconocimiento de un *tú* con quien comulgamos.⁴³ A su vez, este reconocimiento del tú sólo será

43 “Il faut prendre garde que c’est pour autant que je mets l’accent, non sûr l’idée de renseignements, mais sur celle de *réponse avec* ce que ce mot implique de communauté (*us-ness*) que le *toi* apparaît; je me rappelle avoir éprouvé cela nettement, avoir faite cette distinction pour moi en demandant mon chemin à un inconnu. C’est qu’en réalité les deux aspects que l’analyse dissocie (le *répertoire* et le *vivant*) sont indissolublement liés; et il ne faut jamais l’oublier sous peine de tomber dans l’abstraction et l’absurdité. Je crois donc qu’il faudrait approfondir le sens de cette idée de réponse qui est étroitement liée au *toi* et peut seule lui conférer un contenu (ici mes notes du 25 février sont utilisables). Au fond cependant, *toi*, c’est plus essentiellement ce qui peut être invoqué par moi que ce qui est jugé capable de me répondre” (*JM*, 196). Notemos que la palabra *us-ness* traduce la de *nostrité* a la que luego dedicaremos nuestro análisis. En otro pasaje, Marcel vuelve sobre esta noción, pero esta vez desde el término *together-ness*: “Cette remarques très concrètes venaient nourrir ma réflexion [sur l’intersubjectivité]: je pense surtout à l’irritation que ne manque pas d’éprouver quelqu’un qui constate que deux autres personnes (par exemple) s’entretiennent à son sujet en sa présence, en disant de lui «Il» (*il* est de telle façon, ou *il* a l’habitude de..., etc.). Celui qui est ainsi visé se sent traité comme objet et comme rabaissé au niveau des choses ou disons même des animaux. Il est destitué pour autant de sa qualité de sujet. On pourrait dire aussi qu’il a le sentiment de ne pas être *avec* les autres, d’être exclue d’une certaine communauté à laquelle cependant il a la prétention d’appartenir. Dans une perspective comme celle-là le mode de relation désigné par la préposition *avec* apparaît en pleine lumière: mais s’agit-il bien en réalité d’une relation? Ce qui se présente à nous n’est-il pas plutôt une unité de type supra-relationnel comme celle que Bradley pensait trouver dans le *Feeling*? «Il suffit, écrivais-je, de réfléchir sur une relation comme celle que traduit le mot *avec* pour reconnaître combien notre logique est insuffisante et pauvre. Il est en effet susceptible d’exprimer des rapports d’une intimité croissante» à partir de ce qui n’est qu’une pure et simple

posible si abandonamos nuestras expectativas y presunciones respecto a la persona que tenemos delante y con quien comulgamos, por lo cual es la humildad y la disponibilidad las que aparecerán como actitudes fundamentales para la comunión y el reconocimiento, y quizá sea el modo de encontrar un camino hacia el reconocimiento de un *Tú Absoluto*, quien se encuentra con nosotros sin ningún tipo de pretensión (más propia del egoísmo) (JM, 277-278). Sólo manteniéndonos disponibles a la revelación de otro podemos efectivamente comulgar con él. Comulgar con un otro exige, entonces, romper con el círculo que formamos con nosotros mismos y que se materializa en la idea que representa al otro (EA, 155).

Para Marcel es fundamental distinguir al *tú* del *él*: tratar al otro como a un *tú* no es asimilable a un mayor conocimiento de la esencia objetiva del otro, sino que, por el contrario, implica tratarlo como *libertad* y ya no como *naturaleza*. Esto supone promocionar su libertad y ayudarlo a ser libre –tal como revela la experiencia del amor–, respetando y reconociendo su alteridad en su libertad (si fuera el otro solo naturaleza, no se distinguiría de uno mismo, que comparte dicha esencia natural) (EA, 153-155). De aquí, también, que la cuestión de la *existencia* del otro, del *tú*, sea problemática, en tanto que pareciera que el *hecho de ser un sí mismo* no puede hacer las veces de un predicado, y este modo sustancialista de comprender al otro parece sostenerse en una metafísica del *él*, ignorando la presencia misteriosa del *tú*: por ello, afirma Marcel que “el *tú* es a la invocación lo que el objeto es al juicio” (JM, 277). Claro que, por otro lado, si tenemos en cuenta la distinción entre existencia y objetividad, y entendemos a la existencia como presencia, entonces debemos decir que la existencia no puede atribuirse más que a los otros, y a mí mismo en tanto que no soy esos otros (EA, 150-151). La dificultad se encuentra en que, como hombres, somos a la vez objetos del mundo y presencias libres, y en esta ambigüedad se encuentra el corazón del drama del reconocimiento, puesto que soy tanto un *él* como un *tú* para los otros y para mí mismo. En todo caso, la intersubjetividad y la presencia no pueden ser escindidas. En palabras de Marcel:

La presencia es intersubjetiva (la présence est intersubjective), no puede interpretarse más que como expresión de una voluntad que busca revelarse a mí. Pero esta revelación supone que yo no la obstaculizo; en suma, el sujeto es tratado no como un objeto, sino como foco (*foyer*) de imantación de la presencia.

juxtaposition. Si je suis simplement «posé» dans un compartiment de chemin de fer ou dans un avion à côté de quelqu'un à qui je n'adresse pas la parole et dont le visage «ne me dit rien», je ne peux pas dire que je suis vraiment avec lui. Nous ne sommes pas *ensemble*. Je note en passant que le substantif anglais *togetherness*, d'ailleurs inusité, n'a pas d'équivalent possible en français. C'est comme si la langue française se refusait à substantifier, c'est-à-dire en somme à conceptualiser, une certaine qualité d'être qui porte sur l'*entre-nous*” (DH, 61-62). Marcel insiste sobre otras palabras que señalan estas experiencia de comunión: “Notons ici que d'autres prépositions peuvent également intervenir ici [además de la preposition *avec*]: je pense à *auprès de* et à *chez*. Elles se réfèrent à cette intimité qui ne se confond sûrement pas avec l'intériorité sur laquelle des idéalistes tels que Brunschvicg mettaient l'accent” (DH, 63).

En la raíz de la presencia hay un ser que me tiene en cuenta (*qui tient compte de moi*), que lo pienso como teniéndome en cuenta; de allí que, por definición, el objeto no me tiene en cuenta, que yo no soy para él (*PI*, 164).

No podemos pensar la intersubjetividad más que si el otro me tiene en cuenta, así como yo lo tengo en cuenta a él: el encuentro y la comunión sólo son posibles rompiendo la cerrazón de sí sobre sí y atendemos a la presencia de otro (*PI*, 165-166). Por esta razón, es insuficiente e inexacto decir que la intersubjetividad es una *relación*, puesto que la relación se da entre dos términos exteriores uno al otro. Por el contrario, la presencia parece venirme *desde dentro*, desde el interior, por lo cual la presencia es misteriosa (recordemos que lo propio de lo *problemático* y lo *objetivo* es su carácter de exterioridad) y se mantiene desatendida si la abordamos *desde fuera*, como si la consideráramos susceptible de responder a una encuesta que le dirijo, al modo del sociólogo o del psicólogo (*DH*, 8-9). La intersubjetividad, pues, expresa la comunión y el encuentro entre presencias libres e irreductibles a la condición de cosa, por lo cual, como en todo ámbito metafísico, se coloca en el registro de lo *meta-problemático* o *misterioso*.⁴⁴ Por otro lado, la misma noción de *persona* cambia radicalmente de signo al entenderse como apertura a un *tú*, es decir, al dejar de ser considerada desde los caracteres de la identidad y la inmanencia, para comprenderse como encerrando en su núcleo la alteridad y la trascendencia.⁴⁵

3.4. Libertad y comunión: la crítica a la filosofía de Jean-Paul Sartre

El filósofo a quien más se ha enfrentado Marcel ha sido, sin duda, Sartre. Mientras que en sus primeros escritos Marcel se contrapuso principalmente a la corriente idealista, sobre todo en la persona de León Brunschvicg, en los escritos posteriores a la Segunda Gran Guerra, dedicó muchas páginas a criticar con dureza la filosofía sartreana. Debemos recordar que Sartre había tomado en esos años, junto a un grupo importante de filósofos y literatos, una popularidad y una relevancia cultural muy grande como uno de los representantes más significativos del *existencialismo*, y toda su filosofía se constituía desde un modo muy peculiar de entender la existencia y la

44 Esta irreductibilidad de la experiencia de la segunda persona ha sido reconocida, según Marcel, por la fenomenología (*DH*, 59-60). Recordemos aquí que la cuestión de la intersubjetividad tiene en Husserl una importancia fundamental, y la escuela fenomenológica ha dedicado luego gigantes esfuerzos a pensarla en todas sus implicancias, como sucede con Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur, por señalar algunos fenomenólogos especialmente dedicados a esta cuestión.

45 Para Gabriel (1984, p. 303), la de Marcel es una filosofía de “second person” que pone al Tú en el centro, y así le da a la noción de persona un contenido nuevo, retomando su etimología proveniente del teatro y que alude a la idea de actor y de máscara. De este modo, subraya su carácter esencialmente relacional. Mittl (2011, p. 50) la caracteriza también como una *metafísica del prójimo*.

libertad. Marcel, por otra parte, había quedado preso del mote de *existencialista cristiano* gracias a Sartre, quien, en su ensayo “El existencialismo es un humanismo”, distinguió entre un existencialismo teísta y un existencialismo ateo. Al quedar enlistado en una misma corriente filosófica, Marcel sintió que su pensamiento era traicionado e incomprendido, por lo cual quiso deshacerse de esa etiqueta filosófica (Silva, 2022), y admitió tan solo que se llame a su filosofía *neosocratismo* o *socratismo cristiano* (MEI, 5).⁴⁶

Como intentaremos mostrar en este apartado, la versión del existencialismo que era popular en ese momento es radicalmente opuesta a la filosofía de Marcel, pues tomaba la forma de una filosofía de lo absurdo, de la gratuidad de la acción, de la libertad absoluta, y era, por otra parte, muy cercana al marxismo soviético. Sin embargo, hay una clara relación entre Marcel y el resto de los existencialistas. La relación personal entre Marcel y Sartre no fue profunda ni sostenida en el tiempo. Sartre participó como joven filósofo en las tertulias que Marcel organizaba en su domicilio los días viernes, y parece que su meditación en torno a la *náusea* –tema principal de su primera novela– fue motivada por el mismo Marcel.⁴⁷ Sin embargo, no tuvieron luego más que algunos encuentros fortuitos y dejaron de verse y tratarse (Marcel, 1984b, p. 552). Por otra parte, mientras que en Marcel encontramos numerosas referencias a la filosofía de Sartre, dirigiéndole críticas muy interesantes, Sartre se refirió a él en muy pocas ocasiones, desestimando más bien sus observaciones. Es probable que, por un lado, la militancia filosófica de Sartre se encontrara más comprometida con una filosofía de la historia de corte marxista que con consideraciones metafísicas como las que llevaba adelante Marcel, y, por otra parte, la enorme intolerancia y superficialidad del sector católico, lo haya llevado a desoír, sin más, las voces que provenían de este frente.

En lo que respecta a la filosofía de Sartre, parece que ha sido influida positivamente por las reflexiones de Marcel, sobre todo en lo que respecta a las nociones de existencia, encarnación, intersubjetividad, situación y libertad (Cañas, 2005). Sin embargo, las diferencias entre ambos pensadores se profundizarán desde esas mismas nociones que parecen encontrarse en el corazón de toda filosofía de la existencia.

En este apartado presentaremos un artículo donde Marcel desarrolla sus críticas más agudas a la filosofía de Sartre (Marcel, 1946). Su crítica central es que la filosofía sartreana es una filosofía de la *self-consciousness*, es de-

46 El volumen de artículos compilado por Étienne Gilson (*Existentialism chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947), tampoco contribuyó a desligar a Marcel de la etiqueta filosófica que sentía tan ajena. En todo caso, Marcel prefiere hablar de una “filosofía de la existencia”, por la importancia central que adquiere lo existencial en su reflexión, pero dada la popularidad del existencialismo de Sartre, Camus, y Simone de Beauvoir, dicho mote confundía más que aclaraba la posición marceliana.

47 Marcel cuenta que fue él quien le recomendó a Sartre, en una oportunidad en la que éste se encontraba en su casa, que debería hacer un análisis de lo viscoso (*visqueux*), análisis que luego se encontraría profundizado en su novela *La nausée* (Marcel, 1946, p.121).

cir, del *ego*; una filosofía centrada en la conciencia de sí indefectiblemente pierde la posibilidad de un encuentro auténtico entre un *yo* y un *tú*, por lo cual todo otro se encuentra en el registro del *ello* (EA, 152). Por esta razón, Marcel considera a Sartre como un exponente más de la filosofía idealista, que al postular la posición absoluta de sí, descuida el sentido de la *receptividad* entendida como *disponibilidad* (y no como mera *pasividad*) (Marcel, 1946, p. 161). En este punto, resulta interesante señalar el modo en que puede entenderse la *receptividad* desde las coordenadas de la experiencia de la *hospitalidad*. En primer lugar, para Marcel es necesario descartar el sentido meramente pasivo e inerte de la palabra *recibir* que se expresa cuando decimos, por ejemplo, que la cera recibe un molde. En este caso –como en muchos otros– “recibir es simplemente sufrir” (RI, 46). Pero fijemos la atención sobre la relación que presenta el hecho de que un hombre *reciba* a otro en calidad de huésped. En este caso es claro que el recibir no es un mero sufrir. Por el contrario, la riqueza de la preposición *chez* (*en casa de*) señala una plenitud ontológica en el acto de *hospitalidad*, en el acto de recibir *en mi casa* a quien me visita, riqueza que no ha sido tomada en consideración por los filósofos. En efecto, no hay *chez* más que respecto a un *yo* (*soi*), es decir, respecto a *alguien* que pueda exclamar *yo*. Mas cuando digo, por caso, *chez moi* (en mi casa) se admite que yo mismo impregno a mi ambiente vital, a mi hogar, de una cualidad propia que permite decir que es, justamente, *mío*, gracias a la cual me reconozco en él y mantengo con él relaciones de *familiaridad*. Es interesante ver en hechos tan cotidianos como el mudarse o como el alojarse en un hotel, o como comer afuera, etc., esta negación de la familiaridad que uno establece, en cambio, con su *hogar*. En otras palabras, *mi* hogar no me es, por definición, *extraño*. Aún más, cuando *recibo* a alguien en mi casa, a un *extraño* respecto a mi hogar, lo admito y lo hago *participar* de esta *zona cualificada* que sería *mi* casa. Es decir, cuando recibo en mi casa a alguien, todo el ambiente lo recibe también, ya que el ambiente mismo habla de mí, y acompaña mi acto mismo de hospitalidad. Yendo más allá de Marcel con los análisis, podríamos pensar que cuando uno le dice al huésped que “se sienta como en su casa” es un cierto modo de prolongar la familiaridad que él ya tiene conmigo al ambiente que, justamente, lleva mi presencia como su sello. Sería muy difícil imaginar que alguien pueda sentirse a gusto en un ambiente si antes no hay una relación de simpatía entre él y quien lo recibe. Sentirse incómodo en una casa es muchas veces la exteriorización de no sentirse cómodo frente a quien lo hospeda. En el acto de hospitalidad, entonces, se espera que el huésped forme parte, *participe*, de esta plenitud que es mi hogar, en tanto *mío*. De aquí que *recibir* en este caso no signifique de ningún modo *sufrir*, llenar un vacío con una *presencia extraña*, sino que es acoger a otro y hacerlo partícipe de la plenitud de mi vida que impregna el ambiente mismo donde vivo. En este sentido, *recibir* es un acto de *donación*, porque yo le ofrezco algo propio a alguien extraño para que también él lo haga propio; y como esto propio se identifica conmigo –y por tal razón me es *familiar*–, soy yo mismo quien se ofrece a quien

hospedo. Lejos está el recibir del sentido de llenar un vacío con una presencia extraña; recibir es hacer participar a otro de una plenitud (RI, 48).⁴⁸

En esta primacía de una subjetividad que no reconoce una alteridad, el mundo termina revelándose como absurdo, porque no hay modo de trascender la subjetividad hacia algo que la contenga y que la ilumine: de allí que Marcel afirme que la filosofía de Sartre es *idolo-céntrica*, encerrada en sí misma y en el pensamiento de sí, y no en la sabiduría y la apertura a una trascendencia (Marcel, 1946, p. 125). Para Sartre, cualquier experiencia de comunión o de comunidad es sospechosa –como, por ejemplo, la familia—. Para Marcel, esto se debe al modo que tiene Sartre de referirse al mundo, como “visto desde un café” (Marcel, 1946, p. 129). En otras palabras, es un mundo visto desde un espectador desinteresado, que no participa del mundo sino que se enfrenta a él desde fuera.⁴⁹ De este modo, Sartre concibe a la subjetividad desde el postulado de la soledad, razón por la cual el otro se me revela como un intruso, como una amenaza, tal como parece mostrar sus análisis de la mirada y la vergüenza.⁵⁰ Marcel entiende que, en Sartre, la comunión entre un *yo* y un *tú* es desplazada, sin posibilidad de un verdadero encuentro; recordemos que, para Sartre, el *ser-para-otro* es una dimensión del *para-sí*, y toma la forma de un conflicto y una polémica entre la libertad de sí, que se afirma queriendo negar la otra, y la libertad del otro, que quiere afirmarse a costa de la propia.⁵¹ No hay lugar en Sartre –afirma Marcel– para un *nosotros-sujeto* (*nous-sujet*) auténtico, aquél del amor y de la amistad, sino tan sólo de un *nosotros-sujeto* práctico, es decir, de una pertenencia a un nosotros que se da simplemente en la esfera práctica, en tanto que actuó junto a otros (Marcel, 1946, p. 149).⁵² En una filosofía de la primacía de un sujeto que se enfrenta al mundo y a los demás para apropiárselos, no puede haber lugar para la comunión, región en la que la apropiación es impracticable.⁵³ Y esta primacía del sujeto es correlativa a la idea de liber-

48 Para el análisis del *recibir*, consultar también: RI, 137-140. Si bien estas reflexiones están en el marco de pensar la sensibilidad, el conocimiento sensible, son sumamente luminosas para entender las relaciones interpersonales.

49 Es interesante notar que Sartre, ya desde su artículo “La trascendencia del ego” (1992), parece hacer hincapié casi exclusivamente en el polo-sujeto de la intencionalidad, quebrando así una relación bilateral y de entrecruzamiento (en palabras de Maurice Merleau-Ponty), para afirmar más bien una dialéctica de la oposición.

50 Sartre pone como ejemplo el que alguien se encuentre escuchando detrás de la puerta una conversación ajena, protegido de cualquier otra mirada que lo descubra (Sartre, 1998, pp. 328-387):

51 Sartre desarrolla su reflexión en torno al *ser-para-otro* en la tercera parte de *El Ser y la Nada* (Sartre, 1998, pp. 291-532). Hacia el final del desarrollo, afirma claramente que “la esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein*, sino el conflicto” (Sartre, 1998, p. 531).

52 El tratamiento del *nosotros* por Sartre se encuentra en *El Ser y la Nada*, tercera parte, capítulo III, punto III (Sartre, 1998, pp. 511-532). En las antípodas de Marcel, Sartre afirma que “la experiencia del nosotros-sujeto no tiene ningún valor de revelación metafísica” (Sartre, 1998, p. 529).

53 Para un examen de esta contraposición entre una filosofía de la comunión y una de la alienación, ver: Glenn, 1984, pp. 544-545.

tad que tiene Sartre: la libertad se comprende como un absoluto (Marcel, 1946, 152) y, por tanto, como una posición de sí que ignora cualquier tipo de donación que le viniera de fuera y a la cual respondería, es decir, en palabras de Marcel, es una libertad que se afirma contra la *gracia* o el *don* que le es dado, una libertad que se basta a sí misma (Marcel, 1946, p. 159). Esta filosofía existencialista queda por debajo aún del idealismo frente al cual reacciona, puesto que, según Marcel, lo absoluto de la libertad se expresa en su anhelo y afán por constituirse como un ser completo y consistente, es decir, el hombre intenta constituirse como un *ser-en-sí* y *para-sí*, por lo cual esta divinización a la que tiende termina en una empresa vana y absurda, razón por la cual la vida del hombre es una *pasión inútil* (Marcel, 1946, p. 162). Para Marcel, en cambio, la libertad será siempre un acto que debe comprenderse dentro de la lógica de la donación, y aunque implique una cierta autodeterminación, o una afirmación del sí mismo, ésta afirmación no se separa del acto de recibir al otro, en la integración de una comunidad intersubjetiva que la hace posible y plena (O'Callaghan, 1990).

3.5. El “espíritu de abstracción” y la repulsa de lo humano en el hombre

Si bien Marcel no ha tenido una militancia política y social destacada, y en sus reflexiones filosóficas haya dedicado pocas páginas a las cuestiones sociales y políticas, hay en su filosofía una apuesta clara por lo humano, que está acompañada por una denuncia del estado del mundo cultural e histórico, sobre todo del siglo XX en el que vivió (Silva, 2017b). Marcel le dedicó dos obras a estas cuestiones: *Los hombres contra lo humano*, y *Un cambio de esperanza: al encuentro del rearme moral*. Ambas fueron escritas en la década del '50 y apuntan a proponer la centralidad del hombre como ser personal que se realiza en comunión con los demás, en una actitud ética que garantiza la paz y el reconocimiento mutuo. Podríamos decir que la reflexión política y social se encuentra, a los ojos de Marcel, absolutamente subordinada a la reflexión metafísica y ética, por lo cual su filosofía aporta los elementos de crítica y de denuncia necesarios para un restablecimiento de lo humano en el seno de sistemas de organización humana que parecen subrayar la inhumanidad, quitando del centro de la dinámica social la dignidad inalterable de la persona humana.⁵⁴ De allí que Marcel advierta que es un error separar su posición política y social del resto de su reflexión filosófica, pues “considerada bajo su aspecto dinámico mi obra filosófica se presenta íntegramente como una lucha tenaz librada sin cesar contra el

54 “Toda mi actuación está orientada a tantas y tan variadas fuerzas creadoras y críticas, que yo quisiera encauzar a la acción, pero sin perder de vista lo que constituye el centro de mis anhelos: contribuir con mis débiles fuerzas a mejorar un mundo que amenaza con perderse en el odio y la abstracción” (citado en: Cañas Fernández, 1998, p. 265). Para un estudio de la reflexión política de Marcel, ver: Michaud, 2006.

espíritu de abstracción (*esprit d'abstraction*)”, factor esencial de la situación de inhumanidad (*HCH*, 7).⁵⁵

Marcel señala la conexión entre el horror de la abstracción y la violencia colectiva, tan presente en su siglo. Su amor apasionado por la música, por la armonía y la paz, lo ha llevado seguramente –como él mismo admite– a darse cuenta, antes de toda elaboración conceptual, de que “es imposible establecer la paz sobre abstracciones” (*HCH*, 9). Por esta razón, la obra *Los Hombres contra lo humano* está traspasada por una meditación sobre el mal, el cual no puede ser pensado –como lo han hecho los “filósofos racionantes”– como un mero defecto o defectuosidad (consideración presa de la abstracción), sino que se presenta como un verdadero *misterio*. Y el misterio, por definición, es coextensivo a la metatécnica, es decir, a la posibilidad de la reflexión: por ello, el progreso de la técnica en el siglo XX es paralelo a un retroceso en la reflexión, lo cual no es una conexión necesaria, pero parece cierto, empero, que “el progreso y la extrema difusión de las técnicas tienden a crear una atmósfera espiritual, o, más exactamente, antiespiritual, lo menos favorable posible al ejercicio de la reflexión” (*HCH*, 12). De aquí que la reflexión, que busca siempre lo universal (entendida en su valor de verdad y como valor verdadero) no pueda afirmarse más que fuera de las *masas* y contra ellas: en efecto, el título original de esta obra era *Lo universal contra las masas*. La despersonalización propia de la masificación, suscitada por una visión técnica del mundo y del hombre, sólo puede ser curada y rechazada por la reflexión, que encuentra un valor universal e inalterable en la vida humana, que trasciende cualquier técnica o saber. Marcel advierte que lo universal no es una verdad abstracta: “lo universal es el espíritu, y el espíritu es amor” (*HCH*, 12). Las masas, por el contrario, existen y se desarrollan muy por debajo del plano en el que el amor y la inteligencia son posibles, es decir, fuera de lo universal y dentro de la abstracción.⁵⁶ “Las masas son lo humano degradado, son un estado degradado de lo humano” (*HCH*, 13). Por esta razón, no puede haber una educación de las masas, pues sólo la persona es educable: las masas son esencialmente fanatizables, mediante la propaganda, por ejemplo. De aquí la necesidad, para Marcel, de instaurar un régimen que sustraiga a la mayor cantidad de seres humanos del estado de envilecimiento y de alienación que suscita la masificación, generada por sistemas tecno-céntricos.

Marcel considera que la época en la que vive ha puesto en jaque la dignidad misma del hombre: luego de la afirmación de Nietzsche, “¡Dios ha muerto!”, cabe hoy la de que “el hombre está en agonía”, es decir, que se

55 A continuación del texto citado, Marcel advierte que desde sus primeras investigaciones de 1911 y 1912 ha atacado a toda filosofía que siguiera presa de la abstracción, bajo la influencia de Henri Bergson. Por otro lado, Marcel señala que en su obra de teatro, *Le Dard*, aparecen las cuestiones que luego serán el tema de su obra *Los Hombres contra lo Humano* (*DH*, 153-165).

56 Marcel señala aquí la importancia de la filosofía de Platón, en la cual no puede haber divorcio entre el amor y la inteligencia (*HCH*, 13). Puede consultarse, al respecto: Dévaux, 2005.

encuentra enfrentado con posibilidades de una destrucción completa de sí; y entre ambas expresiones hay una cierta conexión que debe examinarse. La libertad del hombre, en un estado de agonía, está sometida a un peligro indecible: el uso de las *técnicas de envilecimiento* –tales como las que se utilizaban en los campos de exterminio para humillar a los prisioneros judíos– lleva a los hombres a un abandono de sí, a una desconexión con su intimidad, viola de tal manera el fuero íntimo que llega hasta el punto mismo de negarles la capacidad del suicidio como reivindicación de sí (*HCH*, 20).⁵⁷ Una salida de este estado de cosas, en el que el hombre parece asimilarse progresivamente a la condición de cosa, no puede darse desde una postura positivista, pues el mínimo de independencia que hace del hombre un ser libre en esta sociedad no puede garantizarse sino por el recurso a la trascendencia, es decir, a un orden espiritual que es, a un tiempo, el orden de la *gracia* (*HCH*, 23). Para Marcel es claro que “un hombre no puede ser o permanecer libre sino en la medida en que continúa ligado a lo trascendente” (*HCH*, 24), y esta ligación puede tomar formas diversas, yendo desde la conciencia orante hasta la conciencia creadora del artista.

Tenemos que reconocer que hay modos de creación que no son de orden estético y que están al alcance de todos; y es en cuanto creador, por humilde que sea el nivel donde esa creación se consume, que un hombre sea quien sea puede reconocerse libre. Pero habría que demostrar que la creación, entendida en este sentido genérico, implica siempre una apertura hacia el otro (*une ouverture à l'autre*), eso que en mis *Gifford Lectures* he llamado la intersubjetividad, sea aquella por otra parte concebida como ágape o como *philia*, las cuales son al fin, creo, nociones convergentes. Pero lo que habría que decir con toda la energía posible es que las sociedades con postulados materialistas, sea cual fuere el lugar que conceden a una cierta exaltación colectiva y en el fondo puramente animal, pecan radicalmente contra la intersubjetividad, excluyéndola en principio, y precisamente porque la excluyen la extirpan hasta las raíces de una libertad posible (*HCH*, 24).

En un mundo centrado en la idea de función y con una tendencia creciente a la burocratización, el individuo se encuentra despersonalizado, y sus capacidades creadoras quedan relegadas o paralizadas. Esto genera un divorcio con el prójimo, al cual no se mirará más que oblicuamente –como en el mundo de Sartre–, es decir, como una amenaza. El resentimiento –este sentimiento sobre el que, según Marcel, han reflexionado lúcidamente Nietzsche y Scheler– se generaliza en un mundo de estas características, y solo la bondad –que no es concebible sin la gracia– puede romper con esta lógica inexorable (*HCH*,

57 Para un desarrollo de la noción y las consecuencias de las *técnicas de envilecimiento*, ver. *HCH*, 33-58. Marcel ofrece una definición al respecto: “au sens restreint, j'entends par techniques d'avilissement l'ensemble des procédés délibérément mis en oeuvre pour attaquer et détruire chez des individus appartenant à une catégorie déterminée le respect qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes, et pour les transformer peu à peu en un déchet qui s'appréhende lui-même comme tel, et ne peut en fin de compte que désespérer, non pas simplement intellectuellement, mais vitalemment, de lui-même” (*HCH*, 36).

28-29). De aquí la necesidad de una reforma interior, que se realiza al compás de una rehabilitación de los valores, es decir, del sentimiento de trascendencia; “una cura de platonismo”, como dice Marcel (*HCH*, 32).⁵⁸ Pero no se trata aquí de un platonismo de los valores que postule un bien en sí o una verdad en sí, sino que se trata de valores “tomados en su alcance referencial (*portée référentielle*), es decir, en tanto confieren a la existencia humana –a toda existencia humana– su dignidad propia” (*HCH*, 53). El problema con el mundo funcionalizado es su carácter tecnocrático, es la primacía dada a la técnica sobre la vida misma, la cual “no puede, en último análisis, desembocar sino en la desesperación” (*HCH*, 72).⁵⁹

La vida de sí y la vida de los otros quedan subsumidas a las categorías de la efectividad, y tal es la profanación propia del *espíritu de abstracción*. Sólo en ese registro de abstracción puede ser posible la guerra, y esto porque se sostiene sobre la pérdida de conciencia de la realidad individual y personal del “enemigo” (*HCH*, 117). Justamente es la conciencia de que la paz no puede construirse desde la abstracción de un hombre solo consigo mismo, para luego ir al encuentro de los demás: “no puedo estar verdaderamente en paz conmigo mismo si no estoy en paz con mis hermanos”, y Marcel señala que es en una investigación sobre la esencia de la *fraternidad* donde debe inscribirse una reflexión en torno a la paz; en efecto, “no hay ni puede haber fraternidad en la abstracción” (*HCH*, 119). Es evidente, por otro lado, que el amor, gracias al cual la fraternidad y la paz serían posibles, no puede ser suscitado por técnicas de ningún tipo, sino que “no puede ser más que la obra de la gracia (*grâce*), es decir, del contrario absoluto de toda técnica” (*HCH*, 141). Sin embargo, aclara Marcel, esta afirmación no debe desesperarnos, ni encerrarnos en una especie de quietismo, tal como parece señalar Sartre, aún cautivo –en la opinión de Marcel– del racionalismo, según el cual la gracia y la libertad se contraponen. Por el contrario, “desde el momento en que pienso la gracia, la trascendencia de la gracia, este pensamiento mismo tiende a mudarse en una libertad al servicio de la gracia (*une liberté au service de la grâce*)” (*HCH*, 141). Pero también hoy la palabra *servicio* se encuentra degradada en su sentido, y toda obediencia es asimilada a una pasividad, cuando, en rigor, “el servidor es lo contrario del esclavo”, y “el alma del servicio es la generosidad” (*HCH*, 142). En orden a

58 Debemos recordar aquí que la cuestión en torno a los valores –lo que se ha llamado la *axiología*– tuvo en la primera mitad del siglo desarrollos capitales, sobre todo por parte de Max Scheler y de Louis Lavelle, filósofos que Marcel rescata repetidas veces. Si bien Marcel ha dedicado algunas páginas al tema concreto de los valores (*HCH*, 122-143), no encontramos en su obra un desarrollo cabal de una *axiología*. Lo que sí es claro para Marcel es que una reflexión sobre los valores debe abrirse a la reflexión más profunda en torno al Ser (*HCH*, 130-131).

59 Hay una cercanía aquí entre las reflexiones de Marcel y de Heidegger en cuanto a la técnica y a la visión tecnocrática del mundo, la cual atenta contra el sentido auténtico de la existencia humana y termina desacralizando la realidad, ocultando la trascendencia en la cual el hombre puede adquirir consistencia. Ver: “Technique et péché” (*HCH*, 59-76), y “Le sacré à l’âge technique” (Marcel, 2010a).

restablecer la noción de servicio, debemos también restablecer la noción de fraternidad, puesto que estamos inmersos en el orden y el régimen de lo impersonal (*HCH*, 154).⁶⁰ En efecto, se tiende a confundir, como indica Marcel, la fraternidad con la igualdad, lo cual termina por impedir la realización concreta de la comunión entre los hombres.

... [L]a igualdad (*l'égalité*) está centrada sobre la conciencia reivindicadora del yo. La fraternidad, al contrario, tiene su eje en el otro (*axée sur l'autre*); tú eres mi hermano (*tu es mon frère*). Aquí todo sucede como si la conciencia se proyectara hacia el otro, hacia el prójimo (*le prochain*). Esta palabra admirable, *el prójimo*, es una de esas que la conciencia filosófica desestimó demasiado, dejándola en cierta forma desdeñosamente a los predicadores. Pero cuando pienso con fuerza “mi hermano” o “mi prójimo” no me inquieta saber si soy o no soy su igual, precisamente porque mi intención no se constriñe a lo que soy o a lo que puedo valer. Se podría decir aún que el espíritu de comparación es extraño a la conciencia fraternal (*HCH*, 154).⁶¹

La persona, pues, pierde consistencia ontológica cuando se la aborda desde la funcionalidad y el egocentrismo. La persona es tal por su esencial referencia a la comunidad de la que participa, atendiendo al otro que es su prójimo. El afán de igualdad muchas veces esconde –pues Marcel no niega que pueda llegar a haber un sentido auténtico de la igualdad– una visión despersonalizante del hombre, motivada por el deseo de la comparación –que es una actividad que se realiza en la abstracción–. Marcel señala que “la idea misma de persona humana no tiene hoy raíces” (*HCH*, 176), puesto que a la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, sucede necesariamente el abandono de la idea del hombre como criatura concebida a imagen de Dios, es decir, la “agonía del hombre”: las técnicas de envilecimiento han podido constituirse en una situación que implicaba “la negación radical –pero no siempre explícita– del carácter sagrado que el cristianismo atribuía al ser humano” (*HCH*, 177). En última instancia, la fuerza argumentativa de Marcel descansa sobre el postulado de que “sólo la trascendencia auténtica puede dejar subsistir la libertad humana” (*HCH*, 183). Por un lado, el desconocimiento de la trascendencia termina por concebir al hombre como un “haz de funciones”, perdiendo la dignidad propia de lo individual y personal para afirmar el carácter abstracto de la funcionalidad; por otra parte, cualquier filosofía que quiera construirse sobre la autosuficiencia del hombre, sobre su absoluta autonomía, termina cerrándose sobre sí misma, desconociendo

60 Marcel dedica un apartado a la “Degradación de la idea de servicio y la despersonalización de las relaciones humanas” (*HCH*, 144-157).

61 En una entrevista hecha hacia el final de su vida, Marcel responde a su interlocutor: “Je ne crois pas à l'égalité. Je crois que l'égalité est une notion absolument fautive, mais je pense que la fraternité est essentielle, et que, en dehors de la fraternité, il n'y a place que pour la prétention et pour l'illusion” (Kourim, 2004, p. 39).

la realidad de los otros y de la comunidad, y atentando contra el carácter creativo de la libertad humana, que se alimenta siempre de algo que no es ella misma. Y la trascendencia auténtica necesariamente tiene un sentido religioso.⁶²

62 “Cette liberté que nous avons à défendre *in extremis*, ce n’est pas une liberté prométhéenne, ce n’est pas la liberté d’un être qui serait ou qui prétendrait être *par soi*. Je ne me suis pas lassé de le répéter depuis des années, la liberté n’est rien, elle s’annihile elle-même dans ce qu’elle croit être son triomphe si, dans un esprit d’humilité absolue, elle ne reconnaît pas qu’elle est articulée à la grâce, et quand je dis la grâce, je ne prends pas ce mot dans je ne sais quelle acception abstraite et laïcisée, il s’agit bien de la grâce du Dieu vivant, de ce Dieu, hélas! que chaque jour nous apporte tant d’occasions de renier et que soufflette le fanatisme, là même, là surtout où ce fanatisme, loin de le nier, prétend s’autoriser de lui” (HCH, 187). Podemos ver en este texto una apuesta explícita a la riqueza de sentido de la experiencia religiosa concreta, de la cual se alimenta la filosofía. Mientras que en los escritos de la década del ’30, como en *Posición y aproximaciones al misterio ontológico*, se hacía una lectura más abstracta de los conceptos religiosos –sin ceñirse a una experiencia religiosa concreta–, aquí Marcel asume su experiencia cristiana y la explicita, sin por ello ir en desmedro de la rigurosidad filosófica, sino por el contrario, mostrando la necesidad imperiosa que tiene la filosofía de atender a los sentidos que se desprenden de la experiencia religiosa concreta. Este tema tan delicado será tratado en las conclusiones del presente trabajo.

Capítulo IV

La fidelidad creadora

4.1. El problema de la promesa: tiempo y presencia

La pregunta por la existencia humana implica para Marcel, como hemos venido presentando, atender a las dimensiones de interioridad, temporalidad y alteridad que parecen definir esencialmente la búsqueda del sí mismo. Frente a los objetos del mundo, la existencia se capta en su *presencia* siempre in-definible, presencia que se vive y se realiza en el tiempo y que despierta en el encuentro con los otros. Por otra parte, esta existencia sería insignificante si no fuera por la exigencia ontológica que en ella mora y a la que intenta responder solícitamente. La dificultad de pensar la existencia estriba, pues, en su carácter de indefinición o de inobjetividad. El pensamiento se enfrenta a un desafío hercúleo cuando intenta comprender y captar la identidad del sí mismo, puesto que la identidad se mueve con facilidad y claridad en el ámbito de lo problemático u objetivo, pero parece ser foráneo en las tierras de lo misterioso o de lo existencial. De allí que, ante la pregunta ¿quién?, el pensamiento no pueda aferrarse a categorías de ningún tipo, por lo cual surge el siguiente interrogante: ¿podemos hablar de una identidad personal? En otras palabras, en el orden de la existencia, ¿hay algo así como un *yo*, un alguien que se reconoce en el tiempo y ante los demás como un mismo (*idem*)? Tal es la paradoja que articula concretamente –y no ya en el orden puramente teórico o especulativo– la experiencia de la promesa, a la que Marcel dedica mucha tinta y que adquiere todo su peso ontológico en la experiencia de la *fidelidad creadora*.

La cuestión en torno a la promesa y la fidelidad se encuentra especialmente en el segundo de los *Diarios* de Marcel, que se ha titulado *Ser y tener*.⁶³ Ya en sus primeras anotaciones, afirma que “la única victoria posible frente al tiempo participa de la fidelidad (qué profunda sentencia de Nietzsche: el hombre es el único ser que hace promesas)” (EA, 16). Debemos recordar que el problema de la muerte es central en la reflexión del filósofo francés, por lo cual no es extraño que la pregunta por el significado de la fidelidad se articule también con ella. En efecto, la muerte parece implicar una victoria definitiva de un tiempo que pasa sin más, de un tiempo objetivo del cosmos que avanza sin miramientos respecto de la vida de las personas. Así, siguiendo la afirmación de Nietzsche, el hombre pareciera ser el único ser que trasciende este orden mundanal y temporal al hacer promesas, es decir, que la fidelidad representa concretamente el único modo

63 Aunque, como en muchos otros tópicos de su filosofía, la cuestión de la fidelidad ha aparecido primeramente expresado en su drama, en este caso en su obra *Le juste* (DH, 79-88).

de vencer este avance imperioso del tiempo y, por tanto, según Marcel, de vencer la muerte misma. Frente a Proust, Marcel apuesta a trascender el tiempo desde un acto efectivo del hombre, y no desde un mero estado privilegiado de ánimo (EA, 16). Pero aclara Marcel algo más en dicha nota, y es que la fidelidad debe tener como punto de partida un *dato absoluto*, algo que me ha sido dado, confiado –la experiencia de una *entrega*–, y que me hace responsable no solo ante mí, sino ante un *principio activo y superior* (palabras de Marcel utiliza a disgusto por su abstracción); de lo contrario, la fidelidad permanecería estéril y reducida a la obstinación (EA, 16). Esta necesidad del dato absoluto, Marcel lo siente en especial respecto a los seres que ama, lo cual muestra que la experiencia de la fidelidad no tiene tan solo el sentido de la victoria sobre el tiempo, sino sobre todo el de la aceptación de mi responsabilidad frente a los seres que me son presentes y que me han sido confiados. *Tiempo y presencia*, pues, serán los dos horizontes de sentido para comprender la fidelidad.

Sin embargo, la cuestión de la fidelidad se plantea de modo definitivo en una nota posterior de su diario, con una afirmación enigmática, pero central: “Del ser como lugar de la fidelidad” (EA, 55). Marcel se pregunta cómo es que esta fórmula le ha venido, y se sorprende de la enorme fecundidad que presenta (tal como una idea musical). Lo que luego parecerá claro a Marcel es que esta frase subraya la solidaridad entre la filosofía del ser y la filosofía de la libertad (RI, 255). A dicha frase le siguen otras dos: “Acceso a la ontología” y “la traición como mal en sí”. Como se podrá ver, la fidelidad representará, por un lado, una de las experiencias concretas del hombre, y de las más idóneas para acceder al misterio del Ser, y por otro, para determinar el carácter de lo ético a partir de su contrario, la traición. Ambas vertientes convergen en la significación ontológica de la vida tomada como totalidad y de la posibilidad del hombre de rechazarla completamente (EA, 137). Pero volveremos sobre esto más adelante, pues representa el núcleo de nuestra hipótesis de trabajo. Por lo pronto, a continuación de estas notas siguen una serie de páginas en las que el problema de la promesa se plantea de modo contundente. La pregunta es sencilla: “¿Cómo puedo prometer (*promettre*) –comprometer (*engager*)– mi porvenir? Problema *metafísico*” (EA, 56). Marcel subraya que todo compromiso es parcialmente incondicional, en tanto que hace abstracción de elementos variables en sí que son parte de la situación sobre la cual se contrae dicho compromiso. Para ilustrar esta afirmación, pone por caso el prometerle a alguien pasar a visitarlo al día siguiente: cuando hago esta promesa, puedo estar motivado por el deseo de darle el gusto a esa persona y no tener otros deseos que se le interpongan. Pero es muy posible que al día siguiente, al momento de cumplir con el compromiso, ya no sienta ese deseo; incluso es probable que haya alguna cosa que me dificulte cumplir con mi promesa y que no había considerado al momento de hacerla. Habría, para Marcel, una cierta falsedad si me comprometiera a sentir en el futuro lo que siento en el momento de comprometerme. Por ello es preciso distinguir entre el compromiso contraído y una afirmación relativa al porvenir que dicho compromiso

no implica de ningún modo, pues dejaría de ser válido si lo implicara, pues en ese caso devendría condicional. Siguiendo el mismo ejemplo, el compromiso se destruiría como tal si dijera: “suponiendo que mañana experimente aún el deseo de ir a visitarte, cuenta conmigo”. El compromiso es parcialmente incondicional justamente porque no importa mi estado de ánimo o de humor –que, por otra parte, son imprevisibles– para ir a visitar a mi amigo. Habría, afirma Marcel, una especie de desdoblamiento entre algo hegemónico (ηγεμονικόν) en mí, que afirma su identidad a través del tiempo y ejerce la función de poder responsable, y un conjunto de elementos en mí al que este ηγεμονικόν impone obediencia. Es cierto que hay cierta zona exterior que podría llegar a impedir el cumplimiento de mi promesa, como por ejemplo mi estado de salud, pero es necesario esquematizar, por lo cual afirma Marcel:

No hay, pues, compromiso (*engagement*) posible sino para un ser que no se confunda con su situación del momento y que *reconozca* esta diferencia entre sí y su situación, que se sitúe por consiguiente como trascendente, en cierto modo, a su propio devenir, que responda de sí. Es evidente, por otra parte, que esta facultad de responder de sí se ejercerá tanto más fácilmente cuanto que el que la posee pueda hacer abstracción de un devenir menos sinuoso, menos inarmonizado interiormente (*EA*, 57-58).

Esta primera afirmación tiene un valor metafísico central, pues implica que el hombre es un *ser en situación*, pero que, al mismo tiempo, no se identifica con la situación en la que se encuentra. Podríamos decir que el hombre no es su situación, sino que se encuentra siempre *en* situación. Esta distinción asegura la posibilidad de que el hombre responda de sí, es decir, fundamenta la condición responsable del hombre (Castilla y Cortázar, 1998, p. 64). Por ello, asegura Marcel, esta facultad de responder de sí se acrecienta en el hombre si éste tiene una vida interior armónica, si su devenir no se presenta como pura sucesión de instantes inconexos (recordemos, de todas formas, que la unidad de la propia vida no es asimilable a la identidad de una cosa, al modo de una substancia), así como también será más cuidadoso al comprometerme si tiene consciencia de su inestabilidad interior. Pero, en todo caso, lo que sí es claro es que un fenomenismo consecuente –que afirma la pura instantaneidad, es decir, la coincidencia del yo con su presente inmediato– debería excluir hasta la posibilidad misma del compromiso: en efecto, sería imposible vincular el yo a alguien que aún no conozco ni puedo conocer porque aún no existe (*EA*, 58).

Lo que está en tela de juicio en el compromiso es, pues, el estatuto de la identidad personal y su relación con su devenir. Pareciera que el problema del compromiso precede al de la fidelidad, en la medida en que sólo puedo ser fiel a mi propio compromiso. Dicho esto, ser fiel es siempre ser fiel a sí mismo. Pero esta cuestión no puede ser resuelta sin antes plantear el problema de una jerarquía de compromisos, puesto que no todo compromiso puede *incondicionalizarse* sin una presunción ilegítima, como puede ser el compromiso que uno puede tomar frente a una corriente estética o a un partido político. Habrá que investigar, pues, si existen compromisos que puedan ser reconocidos

como trascendentes a las aportaciones de mi experiencia y que, por ello, sean incondicionales. A partir de esto, puede plantearse la fidelidad prometida a un ser, del cual no sólo cambiará mi percepción o conocimiento, sino también los sentimientos que me inspira (por ejemplo, podría pasar de la simpatía a la antipatía u hostilidad) (EA, 58-59). De ser así, entonces, ¿cómo jurarle fidelidad a alguien sin cometer alguna locura? Es claro, por lo que hemos visto recientemente, que el compromiso supone el planteamiento de cierta identidad pero, agrega Marcel, ésta no puede ser abstracta, sino que se trata de una identidad asociada a cierto querer. “Cuanto más abstracto sea este querer, tanto más cautivo quedaré de una forma, levantando así un muro entre la vida y yo” (EA, 60). De este modo, no puede haber una experiencia auténtica de la fidelidad si nos quedamos presos de un formalismo, cualquiera sea éste, pues el sujeto de dicho acto no tiene contenido, no tiene vida.⁶⁴ Al contrario, para Marcel, la fidelidad se realiza allí donde, en la raíz del compromiso, haya una cierta *aprehensión fundamental*, que sólo puede ser de orden religioso. Pero más allá de esta cuestión, a la que Marcel reconoce que debe dedicarle sus reflexiones y que nosotros iremos desmenuzando de a poco, “esta aprehensión debe versar sobre el ser o sobre un ser” (EA, 60).

La cuestión de la propia identidad y de las posibilidades del compromiso siguen siendo problemáticas. Marcel se pregunta si acaso una posible solución sea afirmar que al jurar fidelidad uno no se compromete a sentir o desear en el futuro lo mismo que en el momento del compromiso, sino a hacerle honor a la propia palabra; así, al comprometerse, uno crea la razón o el motivo que le permitirá cumplir la promesa. El problema es que sigue en juego la cuestión del deseo, en tanto que hablo del deseo de cumplir mi palabra, lo cual nos lleva nuevamente a la fragilidad e inestabilidad del estado de ánimo, siempre insuficiente para legitimar la promesa. En todo caso, habría que distinguir –según el filósofo francés– entre el hecho de *sentirse* y el *acto de reconocerse obligado*, admitiendo que este reconocimiento es independiente del sentimiento o estado de ánimo que lo acompañe. La cuestión estriba en discernir la naturaleza misma de esta obligación, implicada en el acto de comprometerse a algo. Como ya veníamos afirmando, esta obligación no puede sustentarse en mi estado de ánimo: la compasión que puedo sentir por un convaleciente, y que me lleva a prometerle una visita, seguramente la deje de sentir al día siguiente. ¿Acaso, entonces, mi compromiso descansa sobre un desconocimiento culpable de estas fluctuaciones del ánimo? ¿O se trata más bien de decir que el hecho material de mi visita tendrá lugar en tal tiempo? Marcel rechaza esta alternativa, pues “*a fortiori* no he podido comprometerme a *sentir* mañana lo mismo que ayer” (EA, 68). Lo que sorprende es que la promesa como acto encierra un decreto audaz:

Entre quien se atreve a decir *yo* y quien se atribuye el poder de obligarse (*se lier*) (de obligarme a mí mismo) y el mundo ilimitado de los efectos y de

64 Marcel ha estudiado mucho la filosofía de Josiah Royce y rescata ante todo su *filosofía de la fidelidad*. Sin embargo, Marcel le critica el seguir muy pegado a un cierto formalismo que termina por falsear la fidelidad misma.

las causas que escapan, a la vez, a la jurisdicción del yo y a toda previsión racional, existe, pues, una zona intermedia en la que se desarrollan acontecimientos que no son conforme ni a mis deseos ni siquiera a mi expectativa, pero de los cuales reivindico, sin embargo, el derecho y el poder de hacer abstracción en mis actos. Esta potencia de abstracción real (*puissance d'abstraction réelle*) se sitúa en el corazón mismo de mi promesa, confiriéndole su densidad propia y su precio (EA, 68).

Más allá de las posibles eventualidades que harían imposible el cumplimiento de mi promesa, al comprometerme he admitido, aunque sea implícitamente, que mi disposición interior, sin ser inalterable, no será, empero, tenida en cuenta. Se abre un cierto abismo a la reflexión, afirma Marcel, cuando piensa este cuerpo del cual soy a la vez señor y esclavo: no puedo ni deportarlo a una tierra que escapa a mis influencias, ni tampoco comprenderlo en esta esfera a la que lo he apartado por mi poder de abstracción. Es tan cierto, subraya el filósofo, decir que soy responsable de estas vicisitudes corporales como decir que no lo soy. Estamos ante el misterio mismo de la encarnación. Lo que es central es el reconocimiento de que “al obligarme por una promesa he introducido en mí una jerarquía interior (*hiérarchie intérieure*) entre un principio soberano y cierta vida cuyo detalle deviene imprevisible, pero que dicho principio subordina a sí mismo o más exactamente aún, se compromete a mantener bajo su yugo” (EA, 69). Podemos ver aquí, nuevamente, la idea central de Marcel de mi no-identidad con mi propia vida, es decir, una cierta trascendencia de sí respecto a la propia vida, sin la cual la libertad –cuyo primer gesto encontramos en la reflexión y en el recogimiento– sería una ilusión.

El problema, sin embargo, no parece disiparse. Marcel señala que la idea de una soberanía sobre los estados anímicos y las vicisitudes de la vida la encontramos en la sabiduría antigua, pero que parece haberse reactivado actualmente, sobre todo en lo que él llama la ética de la sinceridad pura.⁶⁵ Ética que, a su juicio, pone en juego esta abstracción de sí respecto del presente vivido, como si se tratara de afirmar, arbitrariamente, respecto del presente en el que me comprometo, una “eternidad de derecho”. Marcel nuevamente se encuentra ante el dilema que presenta el acto de compromiso: o bien admito arbitrariamente una invariabilidad de mi sentir, o bien acepto de antemano cumplir mi promesa llevando a cabo un acto que no reflejará de ningún modo mis disposiciones al hacerlo. “En el primer caso me miento a mí mismo; en el segundo, consiento por adelantado mentir a otro” (EA, 70). El dilema es muy grave, y acusa su gravedad en tanto que atañe a todo tipo de juramento, sea el de jurar fidelidad a una criatura, a un grupo, a una idea, a Dios. El juramento descansa así en el engaño a sí mismo, en una mentira, por lo cual, pregunta Marcel: “¿puede existir un compromiso

65 Quizá el autor que más cita a este respecto Marcel sea André Gide. A esta corriente que identifica al yo con sus estados anímicos, Marcel la critica duramente, pues le parece que se trata de una *representación cinematográfica de la vida interior* (RI, 240), mientras que, por el contrario, la personalidad trasciende estos momentos concebidos al modo de instantáneas (RI, 241-242).

que no sea una traición?” (EA, 72). Parece, entonces, imposible ser a la vez sincero y fiel.

Una posible solución de este dilema sería afirmar la identidad supra-temporal del sujeto que contrae la promesa y la ejecuta, y afirmar que, en última instancia, la fidelidad es siempre fidelidad a sí mismo. Mi identidad vale por sí misma y no importa el contenido de mi promesa: lo que interesa es mantener esta identidad y no traicionarla.⁶⁶ Sin embargo, de ser así, el objeto al cual se liga el sujeto en su obligación –aunque se trate de Dios– deviene un puro accidente, un pretexto para justificar una voluntad tendida hacia la demostración de su propia eficacia. Así, señala Marcel, se confunde esta ansia de gloria del alma –la forma más seca, más tensa y más crispada del amor a sí– con la fidelidad. Por el contrario, pareciera que la fidelidad se encuentra más bien en los seres que menos preocupados están por brillar ante sus propios ojos. Una fidelidad al prójimo cuyo principio, raíz y centro fuese uno mismo, introduce la mentira en el corazón de la existencia que se compromete, falseando el acto mismo del compromiso (EA, 72-75).⁶⁷

En este punto, Marcel decide salirse del atolladero al cual lo condujo el dilema de la promesa, y alejarse de la solución que postulaba el propio querer como fundamento de la posibilidad de la promesa. Admitiendo que en la promesa haya un cierto inalterable que define la relación misma del compromiso, el filósofo partirá del *ser mismo*, es decir, del compromiso para con Dios. Es decir, para interpretar y comprender la fidelidad habrá que partir de la fe, “acto de trascendencia con su envés ontológico que es la toma de Dios sobre mí (*la prise de Dieu sur moi*)” (EA, 76).

A partir de esta apropiación por parte de Dios, la libertad del sujeto se ordena y define. Así, no es de la propia subjetividad desde donde hay que partir, sino de la trascendencia. “La misteriosa relación entre la gracia y la fe existe doquiera se encuentra la fidelidad, y allí donde toda relación de este género se halle ausente sólo puede haber una sombra de fidelidad, una constricción acaso culpable y mentirosa a la que el alma se somete” (EA, 76). Una filosofía que me niegue la posibilidad de alcanzar otra cosa fuera de lo que considera “mis estados de conciencia”, falsea la experiencia huma-

66 Aun cuando no sea del todo justo denunciar la filosofía de la lealtad de Royce desde este lugar formalista del yo y de la fidelidad, sin embargo, es cierto que el acento filosófico de Royce está puesto sobre el yo y su unidad: “Para resumir lo dicho hasta ahora, un yo es una vida en tanto que unificada por un propósito particular. Nuestras fidelidades proporcionan tales propósitos, y por eso hacen de nosotros conscientes y unificadas personas morales. Donde la fidelidad no ha alcanzado todavía un estado definido, sólo existe una clase de esfuerzo inarticulado para ser un yo individual. Esta misma búsqueda del verdadero yo es ya una especie de propósito de vida, el cual, hasta donde llega, da individualidad a la vida de la persona de que se trata y le ofrece una tarea. Pero la fidelidad lleva al individuo a la plena autoconciencia moral. En la consagración del yo a una causa es como, después de todo, se llega a ser por primera vez un yo racional y unificado, sin lo cual la vida de muchos hombres es una caldera bullente de esfuerzos para ser alguien, una caldera que hierve en seco cuando la vida termina” (Royce, 1949, p. 132).

67 Respecto a la cuestión de la fidelidad a uno mismo, ver también: HV, 178-182.

na tanto como una filosofía que afirme que la fidelidad no es más que una modalidad del orgullo y del apego a sí. Según Marcel, ambas posturas están profundamente vinculadas. Hay en el hombre una referencia a la alteridad que se encuentra tanto en el conocimiento del ser –más allá de los estados de conciencia– como en la experiencia de la fidelidad. Por el contrario, “la fidelidad, precisamente cuando es más auténtica y cuando muestra el rostro más puro, va acompañada de la disposición más opuesta al orgullo que se pueda imaginar: la paciencia y la humildad se reflejan en el fondo de sus pupilas” (EA, 79).⁶⁸ Es de notar que no se trata aquí –como ya había llamado la atención antes– de una demostración lógica o de una estructura dialéctica, sino de una experiencia humana puesta en primer plano, y que obliga a la reflexión a desechar los posibles prejuicios que podrían enturbiarla o traicionarla como tal: la experiencia de la fidelidad, como tal, no puede ser analizada ni comprendida conceptualmente del todo (Sweetman, 2010, p. 59). Sin embargo, parece claro, a partir de la descripción de esta experiencia, que al comprometerse uno reconoce la insuficiencia de basar el acto de la promesa en uno mismo, y más bien atiende a la alteridad desde la cual se suscita la fidelidad. De algún modo, aunque parezca que la fidelidad a uno mismo es más inteligible y clara que la fidelidad a un otro, en realidad es más bien a la inversa, porque yo estoy sin duda menos inmediatamente presente a mí mismo que aquél a quien me confío (HV, 182).

4.2. La fidelidad como disponibilidad

Pensar la fidelidad desde las coordenadas de una voluntad que se quiere a sí misma y se pone como fundamento y objeto de la fidelidad, implica perder la experiencia misma del compromiso. Por ello, la tarea consistirá ahora en pensar la fidelidad desde la experiencia pura y auténtica del compromiso, para lo cual Marcel va a contraponer las nociones de *pertenencia* y

68 “La notion d’orgueil joue d’ailleurs dans toute cette discussion un rôle capital. Il me semble que l’essentiel est de montrer que l’orgueil ne doit pas être le principe sur lequel repose la fidélité. Ce que j’entrevois c’est que malgré les apparences, la fidélité n’est jamais fidélité à soi-même, mais se réfère à ce que j’ai appelé la *prise*. Tout cela est encore présenté pêle-mêle. Il faut mettre de l’ordre et de la clarté dans ces idées éparses. Peut-être à l’aide d’exemples. L’idée directrice, c’est qu’il faut tenir compte, pour reconnaître si un engagement est valable, de la situation dans laquelle se trouve l’âme qui le contracte (exemple du serment d’ivrogne). Il faut qu’elle soit *compos sui*, et se déclare telle devant elle-même (sans se ménager la possibilité d’alléguer ultérieurement qu’elle s’était trompée). Il y a donc là un jugement dont l’importance est fondamentale et qui est à l’origine de l’engagement, ceci n’exclut pas du tout la *prise* exercée par une réalité; cette *prise* est au contraire à la source du jugement lui-même qui prolonge et sanctionne une *appréhension*” (EA, 64). A partir de este texto, uno podría preguntar si acaso, llevando la filosofía de Marcel hacia sus últimas consecuencias, uno nunca puede estar al tanto de sus posibilidades, puesto que es la *toma del ser* la que me descubre mis posibilidades de compromiso y fidelidad. Veremos que hay, en el curso de los análisis, una cierta primacía de la alteridad –de la presencia del otro– en la experiencia de la fidelidad.

de *disponibilidad*,⁶⁹ para explicitar, así, la base de humildad que se encuentra en el fondo de todo acto fiel. Notemos de entrada que tanto la pertenencia como la disponibilidad dicen algo en relación a un otro, por lo cual se tratará siempre de la relación de uno mismo con el otro, aunque dicha relación pueda tener diversas características.

Hablar de pertenencia, advierte Marcel, es establecer una relación de tipo objetiva, puesto que *pertenecer a* indica que un objeto es propiedad de alguien, o más bien que dicho objeto forma parte de las posesiones de ese alguien. Esta relación de pertenencia implica una cierta dualidad en su interior en tanto que, por un lado, existe una relación entre el objeto y el conjunto de posesiones del que forma parte, y, por otra parte, entre este objeto y un determinado *quien* que lo reivindica como suyo –pues lo propio de una pertenencia es que debe poder ser disputada o impugnada–. El problema aparece cuando intentamos aplicar la relación de pertenencia a una persona. Decir, por ejemplo, que un criado *me pertenece* despierta un profundo estupor y escándalo, puesto que considerar a una persona como una cosa que he adquirido parece ser una pretensión inadmisibles. Sin embargo, señala Marcel, la cuestión se transforma profundamente cuando le declaro a otra persona *te pertenezco*. En este caso –que, en rigor, no puede ser objetivado– se trata de una entrega de mi libertad a otra persona, de un ponerse a disposición del otro, consumando mi acto libre en esta sustitución de mi libertad por la del otro. Claro que la respuesta del otro es aquí central, pues ¿cómo debiéramos entender la contraparte del *tú me perteneces* que parece corresponder a la entrega de sí? En un límite, afirma Marcel, esta respuesta se presenta como un embargo, como si el *tú me perteneces* significara *tú eres mi cosa*, por lo cual puedo disponer de tí a gusto. Pero también se puede pensar que esta respuesta signifique “*te admito como participante en la obra, en la empresa a la que me consagro*”. Marcel es muy agudo en lo que respecta a la realidad de las relaciones humanas, pues admite que estos dos casos son muy difíciles de discernir de hecho, pero que, sin embargo, su distinción teórica debe ser mantenida por la reflexión, ya que se trata de saber, en última instancia, si el otro apela a mi libertad como tal, o bien la quiere alienada (RI, 62-65).

La cuestión estriba en el espíritu con que me doy al otro. En la medida en que acepto ser tratado como una cosa, hago de mí mismo una cosa, y me traiciono porque claudico a mi condición de persona. ¿Significa esto que para ser persona debo pertenecerme a mí mismo? ¿Qué significa pertenecerse? ¿Acaso puedo disponer de mí, si no me pertenezco? Tales son las preguntas que suscita la reflexión de Marcel, y que están en el corazón de la problemática.

69 En este párrafo, seguiremos el ensayo de Marcel titulado “Appartenance et disponibilité”, en: RI, 62-91. Para Bollnow (1984, p. 182), el concepto de disponibilidad no había jugado ningún papel en la filosofía, ni había sido considerada dentro del elenco de virtudes humanas, por lo cual constituye un aporte original de Marcel a nuestra tradición.

Surgen inmediatamente algunas dificultades, puesto que o bien al decir que me pertenezco me veo tratado como un objeto que pertenecería al sujeto que soy al mismo tiempo, por lo que habría que cuestionarse en torno a la relación entre este *yo* y este *mí*; o bien, si esta objetivación es impracticable, no podría subsistir esta relación de pertenencia; o bien, decir que me pertenezco señala el hecho de estar en mí mismo, (en tal caso el problema fundamental de determinar la relación concreta que me une a mí mismo se mantiene, o si más bien hay que trascender la idea de tal relación). Es claro que, tomado en su acepción estricta, el *yo* es la negación misma de la objetividad, por lo cual resulta imposible pertenecerse a sí mismo al modo de una cosa (RI, 66-67).

Sin embargo, la expresión “me pertenezco” puede comprenderse como el hecho de que estoy bajo mi guarda o bajo mi propia tutela. Marcel señala que esta ambigüedad es la misma que encontrábamos cuando se reflexionaba en torno al “me perteneces”. En un extremo, puedo disponer de mí como de una cosa de la cual uno puede desembarazarse, actitud que se refleja en el suicidio o en los casos en que la vida imita más de cerca a la muerte, como es la prostitución total de sí.⁷⁰ En el otro extremo, puedo entender el *me pertenezco* como *ser responsable de sí mismo*, lo cual nos lleva a pensar que todo sucede como si uno fuera doble. En este caso se encontraría la convergencia absoluta o la coincidencia entre el “yo te perteneces”, el “tú me perteneces” y el “yo me pertenezco”, y se articulan de modo equilibrado en tanto que reconocemos en nosotros una distinción entre un elemento que asume una autoridad y un elemento que reconoce dicha autoridad (Marcel propone el ejemplo de dos hermanos huérfanos, uno mayor que asume la patria potestad y el otro que lo obedece). En un ser que se abandone enteramente a sus impulsos y caprichos, que no viviera más que en el instante, no podemos decir que esta distinción sea efectiva –aunque se trate aquí de un caso límite que se situaría en la frontera de lo humano, es decir, un ser desprovisto de toda conciencia–. Es más claro, empero, el caso de un ser en quien la conciencia moral no sea inexistente, pero a la que le niega toda cualidad de ordenar o prohibir, rechazando sus afirmaciones. Aquí el caso del anarquista es muy ilustrativo, pues subraya Marcel que, para éste, decir *me pertenezco* es desafiar a la conciencia, que es tratada como tráfuga o como portavoz de una sociedad detestada, es decir, que en este caso la fórmula tiene un sentido exclusivamente negativo, pues indica que yo no pertenezco a nadie. Así, “decir aquí *yo (moi)* es en verdad decir *ningún otro (personne autre)*; el contenido *yo* se determina por esta exclusión y no de otra manera” (RI, 69). Sin embargo, esta afirmación puramente polémica del anarquista sólo tiene valor de desafío y no es apta para orientar una vida y una con-

70 El suicidio es un acto metafísicamente muy significativo: “... la possibilité permanente du suicide est en ce sens le point d’amorçage peut-être essentiel de toute pensée métaphysique authentique” (PA, 66). El suicidio implica una vivencia del tiempo como una sucesión de momentos insignificantes (lo que llamaba Marcel *tiempo cerrado*).

ducta, pues necesariamente en sus actos estará obligado a tomar posición respecto a determinados valores, y estos valores no podrían coincidir con el principio de exclusión o de repulsión pura al cual parece reducirse su yo, por lo cual se da en el interior mismo de su pensamiento una dualidad que no puede ser resuelta, ya que ni siquiera es aprehendida. Para Marcel, en el centro del anarquismo hay una deificación de sí que muchas veces permanece inconfesa. En todo caso, la afirmación anarquista se expresaría del siguiente modo: *ahora y en todas las circunstancias, pretendo hacer lo que me gusta*. Esta declaración implica que me abstengo de pronunciarme en torno a lo invariante o a las fluctuaciones de este *parecer*. La propia identidad aquí afirmada no descansa ni sobre uno mismo (concebido como conjunto de disposiciones), ni sobre el objeto del propio querer, sino tan sólo sobre una relación cuyos términos pueden variar. En última instancia, supone rechazar meramente que otro pueda colocarse en el medio de la relación que une lo mental con lo físico (o lo moral con lo psicológico). Una vez más, esta exclusión pura restablecerá una cierta constante que sólo podrá ser un valor y a la que se compromete el anarquista, por lo cual el sentido del *me pertenezco* se transformará acercándose a su contrario, es decir, a un *yo no me pertenezco*, puesto que pertenezco, por ejemplo, a una Idea (la de justicia, la de verdad, etc.).

Parece, pues, que desembocamos en una conclusión paradójica: “en uno de los extremos del teclado, *me pertenezco* es una afirmación que se destruye a sí misma, porque *yo* no es más que la negación de todo contenido comprensible en general; y que, en el otro extremo, tiende igualmente a suprimirse y a transmutarse en una fórmula del tipo contrario: *pertenezco a tal valor*” (RI, 72).

La realidad moral implica una relación diádica en mi interior –ilustrada en este texto por la relación entre los dos hermanos–, que podemos también rastrear en la idea de una “jerarquía interior” expuesta en su *Diario* y que ya hemos visto. Esta dualidad, subraya Marcel, nos lleva a matizar la idea corriente que tenemos de la autonomía, idea que es a la vez rígida y equívoca, pues tiende a afirmar la independencia del *yo* respecto al principio legislador con el cual se confunde verbalmente. La ventaja de pensarlo desde la analogía de los dos hermanos es que indica que se trata menos de una identidad que de un parentesco, es decir, de un *dimorfismo* de base que, lejos de sustancializar, hay que comprender en su valor funcional. En todo caso, y dejando a un lado la cuestión sobre el principio de unidad de esta dualidad, Marcel señala que lo que importa es que las especificaciones de que es susceptible la díada, estén en relación directa con las variedades del amor de sí y del odio de sí mismo. En cuanto al amor a sí, es preciso distinguir entre un amor idólatra y una caridad hacia sí, “que muy lejos de tratar al sí como una realidad plenaria y que se basta a sí misma, lo mira como un simple germen al que hay que hacer fructificar, o como un punto de posible afloramiento de lo espiritual o incluso de lo divino en el mundo” (RI, 74). El amor a sí mismo es diferente al egoísmo (JM, 197), y ello porque el sí mismo

no es más que un misterio que se revela en el orden del amor, de la presencia del otro (HV, 182). El auténtico amor a sí mismo, por ello, es importante, puesto que tanto una infatuación como una malquerencia de sí llevan a obturar las capacidades creativas del ser humano, es decir, esa irradiación que desprende toda alma generosa. De aquí la importancia de la paciencia hacia sí mismo, que permite que uno vuelva sobre sí en la disposición que permita obtener de sí la más alta realización. Pero esto es posible, advierte Marcel, solo en tanto realizamos en sí y respecto de sí la distancia y la proximidad que definen el acto de caridad en sí mismo. Por ello, es necesario tirar por tierra la confusión entre el egoísmo y el amor de sí, puesto que en el orden de la caridad y el amor es impensable la afirmación de un individuo atómico y autosuficiente, que falseara el carácter creativo del sujeto generoso y caritativo (RI, 75).⁷¹

Estas reflexiones, señala Marcel, dominan las investigaciones en torno a la *disponibilidad* tal como se realiza en la caridad, en la esperanza y, añade el filósofo, en la admiración. La admiración puede ser caracterizada por el tipo de acción que el objeto admirado ejerce sobre nosotros, que no es sino la que traduce la palabra *soulever* (levantar, elevar, suscitar): en la admiración nos sentimos elevados, llevados hacia la altura por el objeto que nos entusiasma. “Lo propio de la admiración es primeramente arrancarnos de nosotros mismos, del pensamiento de nosotros mismos” (RI, 76). No sólo la admiración es la negación activa de una determinada inercia interior, sino que señala una irrupción –que el verbo *inundar* parece reflejar mejor– que sólo puede producirse “en el seno de un ser que no forme consigo mismo un sistema cerrado, hermético, en el que nada nuevo puede ya penetrar” (RI, 77). La admiración implica que algo se revela a nosotros: las ideas de *admiración* y *revelación* son, pues, correlativas. La repulsa a admirar y la incapacidad de admirar traducen una indisponibilidad fundamental, y –a los ojos de Marcel– la tendencia a desconfiar de toda superioridad reconocida como tal, es un signo de estos tiempos que refleja una lancinante preocupación de sí. Justamente, la admiración es “la afirmación de una superioridad no relativa, sino *absoluta*: absoluta, insisto; y a este respecto la palabra *incomparable* adquiere una significación precisa” (RI, 78). Ante la revelación que despierta la admiración, quedamos desarmados de toda posibilidad de

71 Aquí señala Marcel que hay un error grave en considerar a la noción cristiana de salvación como un éxito supra-terrenal del individuo, puesto que para el pensamiento cristiano no podría haber salvación individual en el sentido privativo y atómico de esta palabra. Y Marcel indica que hay una prefiguración de esta verdad cristiana en el terreno de la creación artística, donde el artista no crea para sí, sino que crea para todos, y no podría existir creación artística sin un “descuartizamiento (*écartèlement*) permanente del sujeto creador”. Nuevamente vemos aquí que la noción de sujeto en Marcel no es la de un individuo cerrado en sí y autárquico, sino de una subjetividad en permanente apertura y tendido hacia fuera de sí, como si la trascendencia –en todos sus sentidos– atravesara el corazón mismo de la subjetividad. Para un examen de la tensión entre el cristianismo y el compromiso político en Marcel a partir de una lectura de *Rome n'est plus dans en Rome*, ver: Mazaheri, 2014.

comparación con los otros objetos, puesto que lo que me entusiasma pasa a ocupar el lugar central. Es en un momento posterior y reflejo donde puede intervenir el espíritu de comparación, así como también la preocupación de mi propia posición respecto de este absoluto. Y es aquí donde surge la posibilidad de comportarme como un sistema de pretensiones que no quiere que este absoluto que se me revela “me haga sombra”.

Decir que la admiración es un estado humillante, es tratar al sujeto como potencia existente para sí y que se toma a sí mismo por centro. Proclamar, por el contrario, que es un estado exultante, es partir de la idea inversa, según la cual la función propia del sujeto es salir de sí (*sortir de soi*), y que ante todo se realiza en la donación (*dans le don*) y en la creación bajo todas sus formas (RI, 79).

La disponibilidad –que se manifiesta también en la experiencia de la admiración– abre las puertas tanto a la subjetividad como a la trascendencia, y es imposible considerar al existente si no es desde este esencial estar tendido hacia fuera. La creación, la creatividad, implica un estar abierto a un otro que me inviste, y la donación no es más que un darse a un otro que me reclama o que me afecta de algún modo. La incapacidad de admirar tiene que ver con una *inercia interior* o una *atonía espiritual*, señala Marcel, lo cual implica que la vida misma, la existencia –que es movimiento y novedad– se anquilosa y se monotoniza, traicionando la esencia misma de la libertad. Es preciso, pues, reflexionar en torno a lo que significa *responder* –lo que le falta justamente al ser interiormente inerte o átono–. Por un lado, podríamos interpretar la capacidad de responder como si quien responde tuviera los elementos o materiales necesarios para dar la respuesta, por lo cual estaríamos aquí en el orden del *tener*: ante una pregunta, soy tratado como un fichero que tiene o no la ficha correspondiente. Por otro lado, podríamos interpretar la posibilidad de dar respuesta desde la experiencia de la *simpatía*: alguien acude a mi simpatía en una circunstancia determinada, por lo cual se trata aquí también de una respuesta. La simpatía efectiva no es asimilable a la capacidad que tengo de buscar en mí –al modo del fichero– el sentimiento que acompañaría a la persona que ha acudido a mí, pues no tengo la posibilidad de producir mis sentimientos; en todo caso, buscaré en mi fichero las frases o fórmulas pertinentes que forman parte de mi repertorio protocolar. Estamos aún en el orden del *tener y*, en rigor, aquí hay una incapacidad por sentir lo que siente el otro: puede suceder que me encuentre, por diversos motivos, en un estado de opacidad, de impermeabilidad,⁷² que me lleva a estar demasiado preocupado en mí mismo y no deja que me abra a un otro. Pero puede suceder también que uno se zambulla en la vida del otro y disipe, al menos por unos instantes, la propia obsesión de la que

⁷² Recordemos la importancia que tiene para Marcel la palabra *permeabilidad* y *porosidad* para señalar el *estado de abierto*, la disposición a *ser en el mundo* o *ser en situación* que define la existencia (Grassi, 2009, 2011c).

parecía imposible arrancarse. “Completamente solo no se habría llegado a liberarse de ella, pero la presencia del prójimo opera el milagro, siempre que se le dé el consentimiento, que se acepte no tratarla como simple intrusión –con respecto a sí mismo–, sino como realidad” (RI, 82). Marcel señala que no hay nada más libre –en su sentido auténtico– que esta aceptación y consentimiento, y al mismo tiempo nada que comporte menos la deliberación previa.⁷³ Dejando la categoría de la causalidad de lado, en el ámbito de lo espiritual, puede comprenderse la diferencia entre *llamada* y *obligación*, y reservar el término *respuesta* (*réponse*) “a la reacción totalmente interior que suscita la llamada (*l'appel*)” (RI, 82). Quien obliga, olvida nuestra condición de hombres, en tanto que cedemos al otro y cesamos de estar presentes a nosotros mismos, es decir, nos vuelve extraños a nosotros mismos, mientras que, de manera misteriosa, la llamada nos restituye a nosotros mismos –si bien no inexorablemente–, puesto que está en la esencia de la llamada el poder ser recusada o rechazada, aunque nuestra respuesta no implique necesariamente la conciencia de esta posibilidad. Por ello, Marcel afirma que la respuesta “*es libre desde el momento en que es liberadora (libératrice)*” (RI, 83), es decir, que nos libera del peso de nuestros propios fardos, como el propio pasado, como lo anhelado y no realizado, etc., de lo irrevocable, de lo que se experimenta como *tiempo cerrado*.

Lo que es central para comprender estas reflexiones, es el reconocimiento de que *disponibilidad* y *creatividad* son nociones conexas. Análogamente al artista que se crispa sobre la obra realizada, podemos tratarnos como un conjunto de cualidades dadas y obras realizadas, en vez de comprendernos –como el artista que está en pleno proceso de creación– como una creación continua, entendida no como un proceso cerrado sobre sí mismo, sino como una relación a instaurar con un otro, como un *servicio*. Por ello, afirma Marcel, “tiendo a hacerme indisponible en la medida exacta en que trato mi vida o mi ser como un haber (*avoir*) de alguna manera cuantificable, y que por ello mismo es susceptible de ser dilapidado, agotado o incluso volatilizado” (RI, 86). Este modo de presentarme a mí mismo genera el estado de ansiedad crónica, propia del hombre suspendido sobre la nada, ansiedad que se traduce en una preocupación paralizante que termina por detener toda iniciativa generosa. El mundo mismo, en este estado de inercia interior, es vivido como estancamiento y putrefacción, por lo cual se da aquí la negatividad positiva de un estado del alma que bien podría referirse con el nombre de *unhope* (Thomas Hardy) o *inespoir* (Charles du Bos), es decir, de *inesperanza*: “esta *inesperanza*, que se opone a la esperanza como el temor al deseo, es verdaderamente la muerte en vida, la muerte anticipada” (RI, 87). Lo terrible es que no tenemos en nuestro poder la capacidad de liberarnos de este estado de indisponibilidad, y se trata del misterio central de nuestro

73 Marcel critica, en este sentido, a una psicología que postulaba como condición esencial del acto libre la deliberación previa del sujeto. Se trata nuevamente del des-centramiento del sujeto, que no puede definirse ya por la autonomía, tal como pretendía la modernidad.

ser: “*puesto que nuestra libertad es nosotros mismos, ella puede parecernos inaccesible a determinadas horas*” (RI, 88), como si un abismo infranqueable nos separara de ella. Este misterio sería incomprensible si consideráramos al sujeto como quien se pertenece a sí mismo. Se trata, por el contrario, de la misteriosa articulación entre el ser y la libertad: la reflexión muestra, por una parte, la estrecha y paradójica conexión entre el acto de ser y, por otra, la permanente posibilidad de estar separado de lo que nos constituye como seres. De allí que se trate al fin y al cabo de una opción radical, más allá de toda dialéctica, por la cual rechazamos o acogemos la presencia del ser en nosotros (EA, 159). Tal es nuestra situación fundamental, siendo insuficiente decir “nuestra”, puesto que es la que hace posible esto que llamamos “nosotros mismos”. Volvemos a encontrarnos con la afirmación central de Marcel de que la subjetividad no es separable de la trascendencia.

4.3. El carácter creativo de la fidelidad

La fidelidad sólo puede ser comprendida desde la disponibilidad, en tanto que nuestro compromiso libre no surge de una decisión tomada en la soledad con nosotros mismos, sino que es una *respuesta* a un determinado llamado (EA, 63-64). Estar *disponible a...* es estar abierto a los llamados que nos convocan y que solicitan nuestra participación libre, nuestra libre respuesta, y la libertad consiste, justamente, en esta aceptación y acogimiento del llamado (aún cuando la posibilidad del rechazo se encuentre en el corazón mismo de la libertad). En última instancia, la vida se comprende desde el servicio, desde el acto mismo de servir: “vivir, en el sentido pleno de la palabra, no es existir o subsistir, limitarse a existir o a subsistir, sino disponer de sí (*disposer de soi*), darse (*se donner*)” (HV, 171-172). Ni la existencia ni su carácter libre pueden comprenderse verdaderamente sin su contrapunto de trascendencia. El problema aparece cuando la noción de servicio se interpreta como un humillarse ante..., es decir, como servilismo (HV, 172). Por ello, el filósofo propone distinguir entre obediencia y fidelidad, pues mientras la obediencia –por ejemplo a un jefe– hace referencia a funciones –el jefe en tanto jefe, uno mismo en tanto subordinado–, la fidelidad aparece donde interviene la cualidad humana: de allí que la obediencia puede y debe ser exigida, mientras que la fidelidad solo puede ser merecida (HV, 177-178).

Podría interpretarse, empero, el *ser fiel a alguien* como un mero *conformarse* o un *no apartarse de...*, aunque en este caso sólo encontraríamos un sentido pobre de esta experiencia. Marcel señala que la fidelidad ha sido relegada del orden del pensamiento por la filosofía moderna, puesto que una filosofía universalista de tipo racionalista naturalmente se detendrá en aspectos de la vida moral que están lejos de una experiencia de índole tan existencial como lo es la de la fidelidad. Por otra parte, entre los contemporáneos al filósofo, Marcel subraya que la fidelidad es juzgada como algo

sospechoso, asimilada a un cierto conservadurismo –sobre todo por aquellos pensadores influidos por Nietzsche–.⁷⁴ En todo caso, se ha tendido a confundir *constancia* con fidelidad.⁷⁵ “La constancia (*constance*) puede ser considerada como la armazón racional (*armature rationnelle*) de la fidelidad” (RI, 229), y así se definiría por el mero hecho de perseverar en un determinado propósito, con lo cual formaríamos de ella una representación esquemática que llevaría la constancia hacia la identidad. El problema, señala Marcel, es que esto implicaría perder el contacto con lo que intentamos pensar, pues la identidad del propósito debe ser reafirmada sin cesar por la voluntad contra todo lo que tiende a debilitarla, sorteando los obstáculos con los que tropiezo al consagrarme a ella. En todo caso, habría que atender a esta voluntad. Pero, más allá de estas observaciones, Marcel afirma que “en la fidelidad no interviene solamente la constancia entendida como inmutabilidad” (RI, 229), sino que implica otro elemento más difícil de comprender, que es la *presencia* (DH, 94).

Como él mismo reconoce, lejos de oponer constancia y presencia –como si una atentara contra la otra– para Marcel “la constancia considerada en relación a la presencia ofrece un carácter en cierta manera formal” (RI, 230). Yo soy constante para mí, respecto de mí mismo, de mi propósito, en lugar de estar presente para el otro. Un hombre constante puede dejar en evidencia que se obliga a no cambiar, que se obliga a sí mismo a no mostrarse negligente en las situaciones en las que juzga que cuento con él, y así reclamar que no ha faltado a su deber de amigo, esposo, etc., por lo cual su constancia está ante todo centrada sobre la idea que él tiene de sí y que no quiere desmerecer. Pero dicha corrección, si bien lo hace irreprochable, no se confunde con la fidelidad, sino que es más bien su simulacro. El problema es que ser fiel no depende de su voluntad, “porque no es del *hacer* (*faire*), sino del *ser* (*être*) de lo que se trata” (RI, 237). Por ello, no está en mí concederme el título de persona fiel, aún cuando cumpla con todas mis obligaciones respecto al otro. Aún más, el hecho de ser irreprochable parece quebrar en el otro su consideración respecto a mí, por lo cual es aquí donde aparece el problema de la fidelidad propiamente dicha.

Desde un punto de vista racional, parece normal que el principio de valor residiese en la buena voluntad, en la constancia en la que me he esforzado, y por lo cual alguien pueda juzgarme como bueno. Esta referencia a un tercero imparcial que mide mi acto es inadmisibles aquí: “en realidad la fidelidad no lo es, no puede ser apreciada como tal por aquel a quien le

74 Marcel (RI, 228-229) rescata la figura de Charles Péguy como el único pensador en el que se encontrarían elementos para una metafísica de la fidelidad, así como también la obra de Max Scheler, que ofrecería material para sobrepasar la crítica de Nietzsche que está en la base de la depreciación de la fidelidad. Por otro lado, en otro texto critica esta concepción de la fidelidad, expresada entre otros por André Gide, que la ven como una especie de “inercia del alma” (DH, 93).

75 Paul Ricoeur, influido por las reflexiones de Marcel, ha hecho especial hincapié en la distinción entre fidelidad y constancia (2006, 167-168).

es dedicada, más que si presenta un elemento de espontaneidad esencial (*spontanéité essentielle*), que en sí es radicalmente independiente de la voluntad” (RI, 232). El peligro que corre una constancia en estado puro es que termina generando una lucha interna entre el sentir y el querer, y una externa entre las personas implicadas, pues el sentirse obligado hacia el otro e imponerse el deber de cumplir con lo esperado puede terminar en el odio y el rencor recíprocos. Estas consideraciones alcanzan tanto a la amistad, como a las relaciones conyugales, como a las pertenencias partidarias (RI, 233-235). En todos los ámbitos donde aparecen el juramento y el compromiso, la fidelidad puede degenerar en una constancia que termina por romper lo que estaba destinada a reunir. Sólo si la constancia se encuentra vivificada por la presencia, puede la fidelidad realizarse como tal (Castilla y Cortázar, 1998, p. 24).

No sólo el postulado fenomenista de la identificación de sí con su estado anímico termina por falsear la experiencia de la fidelidad, sino que la supuesta falsedad de la promesa descansa sobre otro postulado –que también se desprende de la actitud fenomenista– admitir que mi estado futuro es algo que sucederá, al modo de un acontecimiento exterior. Así, puedo prometer en base a la situación presente, pero dicho juramento será falso mañana, puesto que la situación futura es impredecible. Este postulado, señala Marcel, implica que frente a este film que es mi vida no tengo ningún poder, eficacia o influencia; “se me discute así toda facultad de obrar sobre mí mismo y, por así decir, de crearme (*me créer*)” (RI, 242). Por razones *a priori*, entonces, se termina rechazando datos manifiestos a la experiencia íntima, como es esta capacidad de recreación que tiene el hombre. Cuando me comprometo, planteo como principio que mi compromiso no será puesto en tela de juicio, y esta voluntad activa interviene como factor esencial en la determinación de lo que será. En efecto, ya desde el principio esta voluntad deja de lado un número de posibilidades que no admite mi compromiso, situándome en un estado en el que debo inventar un determinado *modus vivendi* que haga efectiva y real mi promesa, por lo cual aparece aquí el carácter creativo de la fidelidad: “mi conducta estará completamente animada (*colorée*) por el acto que ha consistido en decidir que el compromiso adquirido (*l’engagement pris*) no volverá a ser puesto en tela de juicio” (RI, 242). No se trata tanto de una constancia formal asociada a la inmutabilidad o impasibilidad, sino a la incondicionalidad para con el otro con quien me comprometo (DH, 103). Por ello, las posibilidades que uno ha rechazado o atajado en pos de la promesa son reducidas a la categoría de tentación (*tentation*), pues recordemos que la libertad se enfrenta siempre al dilema último de la realización o de la traición.

Lo central es comprender aquí que esta decisión de no volver a poner en tela de juicio mi compromiso implica un riesgo esencial, pues no puedo adelantarme o justificar plenamente esta decisión en el orden racional, es decir, no puedo tener una experiencia de una seguridad inicial que sea la base de mi fidelidad. “Teóricamente, para comprometerme debo prime-

ramente conocerme; pero, de hecho, no me conoceré realmente más que si primero me he comprometido” (RI, 243). La actitud dilatoria de quien quiere preservarse a sí mismo, y que lo anima a mantenerse en reserva y dispensarse interiormente de todo compromiso, es incompatible con el conocimiento de sí. Esta especie de “círculo vicioso” entre el conocimiento de sí y el compromiso, indica Marcel, no es tal más que para un pensamiento que considera la fidelidad desde fuera, es decir, un pensamiento espectador (que, como hemos señalado ya muchas veces, se contrapone a un pensamiento participante). Considerada espectacularmente, es cierto, toda fidelidad aparece como incomprensible, impracticable, como una “apuesta escandalosa”. Sin embargo, “lo que visto desde fuera aparece como un círculo, desde dentro es experimentado como crecimiento, o como profundización, o como ascensión” (RI, 244). Estamos, explica Marcel, en un orden en el que la experiencia no puede darse como espectáculo ni para sí mismo ni para los otros, por lo cual la experiencia no puede ser representada sin peligro de falsearse.

Lo que por ahora percibimos es que toda fidelidad se edifica sobre una determinada relación sentida como indefectible (*indéfectible*), por tanto, sobre una seguridad que puede, por otra parte, no ser fulgurante. La iluminación, el flechazo, son ejemplos-límites, que en el fondo no son verdaderamente más misteriosos que los otros; concentran el misterio del compromiso en un instante privilegiado, decisivo, eso es todo. Pero no se eliminaría el misterio intentando reducir la fidelidad a la costumbre o a una contrapartida mecánica de la obligación social (*contrainte sociale*) (RI, 245).

La fidelidad, que implica un reconocimiento de una relación sentida como indefectible, requiere de un recogimiento gracias al cual me doy en mi palabra. Pero este volver sobre sí no debe confundirse con el repliegue sobre sí del orgullo (PA, 76). En la fidelidad no se trata de un repliegue sobre sí que termina por afirmar un conformismo inerte: “es el reconocimiento activo de un cierto permanente (*permanente*), no formal al modo de la ley, sino ontológico” (PA, 77). Y este permanente ontológico se refiere siempre a la *presencia*, y su reconocimiento en el recogimiento es lo que permite pensar el carácter creativo de la fidelidad, allí donde lejos de replegarse, uno entra en un intercambio fecundo con el otro (Davy, 1963, p. 256).⁷⁶ Este carácter creativo no debe entenderse, señala Marcel, como en la filosofía de Bergson, es decir, como el primado de la inventiva y de la innovación, sino ante todo debe comprenderse desde su “arraigo en el ser” (*enracinement dans l'être*), que es su significación última. Por su parte, esta significación es difícil de precisar en términos conceptuales y se encuentra en el centro mismo de lo misterioso o metaproblemático. Este “arraigo en el ser”, este

⁷⁶ Marcel señala que hay una analogía aquí con la creación artística y mismo con la investigación científica, en las cuales el recogimiento no tiene que ver con un yo que se centra sobre sí mismo y fija sus ojos sobre sí (PA, 76).

carácter ontológico de la fidelidad, “se refiere siempre a una presencia o a una cosa que puede y debe mantenerse en nosotros y ante nosotros como presencia, pero que *ipso facto* puede también y aun perfectamente olvidarse, desconocerse, obliterarse” (PA, 77). De allí que la sombra de la traición sea esencial a la experiencia de la fidelidad (EA, 138-139).

Dado este carácter ontológico, la fidelidad no puede identificarse con la fidelidad a un cierto principio, puesto que hay aquí una transposición de una fidelidad de otro orden. En este sentido, podría señalarse una diferencia entre la lealtad y la fidelidad, marcando así la distancia de Marcel respecto a la posición de Josiah Royce.⁷⁷ En efecto, un principio debe su realidad al acto por el cual lo sanciono y lo proclamo, por lo cual, como afirmación abstracta, no puede exigir nada de mí: “la fidelidad a un principio es una idolatría en el sentido etimológico de la palabra” (PA, 78). Cuando la vida se ha retirado de un principio al que adhiero es una obligación sagrada renegar de él, puesto que, de lo contrario, si siguiera conformando a él mi conducta, estaría traicionándome a mí mismo. Por ello, la fidelidad no se

⁷⁷ Sería interesante aquí notar la diferencia entre la *fidelidad* como la entiende Marcel, y la *lealtad* como la entiende Royce. Para Royce, la fidelidad (la traducción castellana traduce la palabra *loyalty* por *fidelidad*, pero cada vez que se habla de fidelidad en Royce habría que decir lealtad) es el corazón mismo de la moral, razón por la cual afirma que “en la fidelidad, cuando se define adecuadamente, está el cumplimiento de toda la ley moral” (Royce, 1949, 33). Y la fidelidad es, para Royce, “la devoción voluntaria, práctica y completa de una persona a una causa” (Royce, 1949, 34). Pero esta devoción personal implica, para Royce, una dimensión supra-personal: “No podéis ser fieles a una abstracción puramente impersonal, ni tampoco podéis serlo simplemente a una colección de varias personas separadas, considerada como mera colección. Donde hay un objeto de fidelidad, hay, pues, una unión de varios yos en una vida. (...) Y esa unión de muchos en uno, si es conocida por alguien que no entiende por persona sino una persona humana, parece ser algo impersonal o suprapersonal, precisamente porque es más que todas esas personas separadas y particulares a las cuales junta. Sin embargo, es también intensamente personal, porque la unión es, en verdad, una unión de yos, y no una abstracción puramente artificial” (Royce, 1949, 56). Dada la centralidad de la fidelidad en la vida del hombre, Royce descubre el criterio para discernir la bondad de una causa si responde a la *fidelidad a la fidelidad*, es decir, “en cuanto ayuda y promueve la fidelidad de mis semejantes. Es una causa mala en cuanto, a pesar de la fidelidad que suscita en mí, es destructora de la fidelidad en el mundo de mis semejantes. En verdad, mi causa es siempre tal que implica una fidelidad a la fidelidad, porque si soy fiel a una causa, tengo compañeros en el servicio de ella, la fidelidad de los cuales es sostenida por la mía. Pero en cuanto mi causa es una causa rapaz, que vive de la destrucción de las fidelidades de los otros, es una causa mala, porque implica infidelidad a la verdadera causa de la fidelidad” (Royce, 1949, 98-99). No nos es posible profundizar aquí sobre la filosofía de la lealtad de Royce, pero es interesante notar ciertos puntos que son centrales también en la obra de Marcel, quien, si bien reconoce su valor y su influencia, subraya también sus limitaciones que se deben ante todo a su formalismo idealista: “Il ne serait pas sans intérêt de se référer ici aux vues profondes de Royce sur le loyalisme. Il a eu le mérite de reconnaître très clairement le caractère suprapersonnel de la cause à laquelle se consacre l'âme loyale. Mais ceci veut dire que la cause, en ce sens, ne peut jamais se réduire à un simple principe abstrait, disons par exemple la justice. Il faut toujours qu'intervienne un certain contexte concret, et que j'aimerais pouvoir dire « présentiel » si ce mot était admis dans le langage philosophique comme l'est maintenant le terme existentiel” (DH, 96-97). Recordemos que Marcel ha dedicado un trabajo a la filosofía de Royce: *La métaphysique de Royce*.

identifica con un conformismo inerte, puesto que “implica una lucha activa y continua contra las fuerzas que tienden en nosotros hacia la dispersión interior y hacia la esclerosis del hábito” (PA, 78). Pero no hay que interpretar, señala Marcel, esta conservación activa de sí como lo contrario de una creación, puesto que la presencia a la que soy fiel no es una *idea* en nosotros, con su necesario carácter de permanencia, sino que la presencia es, ante todo, incircunscrible, es decir, no puede tener una definición, por lo cual, la presencia es misterio en tanto que es presencia. Así, “la fidelidad es la presencia activamente perpetuada, es la renovación del beneficio de la presencia, de su virtud, que consiste en ser una misteriosa incitación a crear” (PA, 78).⁷⁸ En un pasaje central, Marcel escribe:

Si es pues posible una fidelidad creadora es porque la fidelidad es ontológica en su principio, porque prolonga una presencia que corresponde a una cierta toma del ser sobre nosotros (*pris de l'être sur nous*); por eso mismo multiplica y ahonda de una manera así insondable el eco de esta presencia en el seno de nuestra duración (PA, 79).

La presencia, afirma Marcel, es un cierto influjo, una realidad a la que nosotros debemos permanecer abiertos –aunque también sepamos que podemos cerrarnos a ella–. “La fidelidad creadora consiste en mantenerse activamente en estado de permeabilidad (*perméabilité*); y vemos operarse aquí una especie de misterioso intercambio entre el acto libre y el don por el cual es correspondido” (PA, 80-81). La fidelidad, entonces, es creadora en tanto que nos mantenemos permeables al influjo enriquecedor de la presencia, siempre renovada con la que me encuentro. Por ello, sólo para un alma disponible es posible comprometerse auténticamente, y sólo en ella se da la experiencia de la fidelidad creadora. Es interesante notar que el carácter creativo de la fidelidad no surge de uno mismo –y de allí la crítica de Marcel a Bergson–, sino que surge de la participación con un otro, surge del encuentro con una realidad que me afecta y me solicita, y a la cual respondo.⁷⁹ De allí también la articulación misteriosa entre *libertad y don* (Marcel, 2007a), que puede traducirse también por el binomio *llamado y respuesta*. La fidelidad es creadora en tanto que nos encontramos en la disponibilidad; la fidelidad como disponibilidad a la presencia es lo que define el compromiso auténtico.⁸⁰ Y la afirmación de un *incondicional* presente en

78 En otros textos, Marcel subraya la importancia de este carácter ontológico de la creatividad. “Ici encore la considération de la création artistique pourrait nous être d'un grand recours, car si la création esthétique est concevable, ce ne peut être qu'à partir d'une certaine présence du monde à l'artiste; présence au coeur et à l'intelligence, présence à l'être même” (PA, pp. 78-79). “Idée d'une fidélité créatrice, d'un fidélité qui ne sauvegarde qu'en créant. Se demander si sa puissance créatrice n'est pas proportionnée à sa valeur ontologique” (EA, p. 139).

79 Marcel señala que la palabra *permeabilidad* traduce concretamente lo que quiere significar con la noción de *participación* (RI, 257).

80 Por el contrario, la indisponibilidad hace imposible cualquier compromiso o comunión con otro, y por lo tanto –siendo absurda la afirmación de una subjetividad aislada– con uno mismo (PI, 162-165).

toda promesa deja de tomar la forma de un imperativo ético formal, para tomar la forma de una *exigencia de absoluto*, una *exigencia ontológica* (como la llama Marcel), que nos lleva a participar cada vez más plenamente de una realidad en la que ya estamos, de hecho, comprometidos. Vivir en la luz de la fidelidad es ya progresar en una dirección que es la del Ser (DH, 93). En la fidelidad creadora, al ser un modo eminente de participación, los seres comprometidos se enriquecen mutuamente, y la misma comunión se profundiza. Por ello es absurdo limitar la fidelidad en base a prescripciones y preceptos, puesto que se encuentra más allá de lo objetivo y problemático, para habitar en las tierras de lo metaproblemático y misterioso; digamos que su raíz es ontológica y no práctica o técnica, y como ontológica está tendida esencialmente a la exigencia de ser que anima nuestra existencia.

Porque la fidelidad es creadora, trasciende infinitamente, como la libertad misma, los límites de lo prescriptible. Creadora (*créatrice*), cuando es auténtica, lo es en el fondo de todas maneras, pues posee el misterioso poder de renovar no sólo a quien la practica, sino incluso a su objeto, por indigno que haya sido de ella al principio, como si ella tuviera la oportunidad (*chance*) –no hay nada de fatal aquí seguramente– de convertirlo, a la larga, en permeable al soplo que anima el alma interiormente consagrada. Es así como la fidelidad revela su verdadera naturaleza, que es ser un testimonio (*témoignage*), una atestación (*attestation*); así también es como una ética, que la toma como centro, se ve irresistiblemente conducida a aferrarse a algo más que humano, a una voluntad de incondicionalidad que es en nosotros la exigencia y la marca misma del Absoluto (HV, 184-185).

4.4. La Muerte como prueba de la presencia

La fidelidad no puede comprenderse sino desde las nociones de *presencia* y de *disponibilidad*. El carácter creativo de la fidelidad es tal gracias a esa permanente disposición a la presencia para acogerla y dejarla que revolucione mis conductas y mi modo de ser. Ahora bien, aún cuando ya hayamos analizado el significado de la noción de *presencia*, queda por aclararse aún más qué significa el serle fiel a un ser, en tanto que nos abrimos y acogemos su presencia, por medio de un rodeo por una experiencia negativa, es decir, mediante la experiencia de la *ausencia*. Y la experiencia de la ausencia que parece ser, al mismo tiempo, más certera y más terrible, es la experiencia de la muerte del ser amado. Para Marcel, esta experiencia es tan axial a la experiencia de la fidelidad, que escribe: “La fidelidad no se afirma verdaderamente más que allí donde desafía a la ausencia (*l'absence*), donde triunfa de la ausencia, y en particular de esta ausencia que se nos da –acaso, *sin duda*, falazmente– como absoluta, y a la que llamamos muerte” (RI, 228). En efecto, la muerte ha ocupado un lugar central en la filosofía de Marcel,⁸¹ puesto que toda su reflexión

81 Entre la extensa bibliografía al respecto de la muerte en la filosofía de Marcel, pueden citarse los siguientes trabajos: Anderson, 2006; Belay, 2005; Hanley, 1976; Longoria, 1986;

nunca se ha despegado del “carácter trágico” de la existencia humana, revelado en la desesperación, en la traición y en la muerte. Pero es preciso aclarar que, para Marcel, no es la muerte propia la protagonista de la filosofía, sino que es la muerte del ser amado. Este cambio de centro lo ubica en un lugar especial dentro de la filosofía existencial, cuyas reflexiones giraban en torno a la significación de la propia muerte. Recordemos, a su vez, que la muerte de su madre cuando era muy pequeño, como la experiencia de su labor en la *Cruz Roja* durante la Primera Guerra Mundial, selló para siempre su preocupación por la muerte y la inmortalidad.

Para Marcel, la pregunta por la muerte es la pregunta por el ser de la persona amada difunta. Por esta razón, la muerte y la experiencia de la fidelidad no son discernibles, pues la muerte se presenta, en última instancia, como la “prueba de la presencia” por antonomasia.⁸² Nuevamente es en el teatro donde la cuestión filosófica se plantea seminalmente, pues *El Iconoclasta* es el drama de la fidelidad a los muertos, donde los protagonistas intentan trascender imágenes y recuerdos para encontrarse con aquella presencia misteriosa que es el ser amado difunto, enfrentando el peligro de quedar atrapados en una obsesión y obsecuencia a una efigie o ídolo que termina por determinar su conducta y llevarlos al abandono de sí mismos.⁸³ En última instancia, la muerte inaugura una última objeción a la presencia entendida como tal, pues la fidelidad al ser amado muerto –de ser posible– debe decidir sobre la diferencia entre presencia e imagen o simulacro, y aún sobre la diferencia entre presencia y presencia empírica (*PI*, 155-156). Por ello, es preciso afinar la noción de presencia para comprender la experiencia de fidelidad ante la prueba de la muerte:

Cuando digo que un ser me es dado como presencia o como ser (esto es equivalente, pues no hay un ser para mí si no es una presencia), ello significa que no puedo tratarlo como si fuera simplemente puesto ante mí; entre él y yo se anuda una relación que en cierto sentido desborda la conciencia que yo soy susceptible de tomar de ella; tal ser no está ya solamente ante mí, está también en mí; o, más exactamente, se superan estas categorías, pierden sentido. La palabra *influxo* (*influx*) traduce, aunque de una manera excesivamente espacial, demasiado física, la especie de aporte interior, de aporte desde dentro que se realiza en cuanto la presencia es efectiva (*PA*, 81).

Mary, 2005. Tilliette, 2005; Wall, 1977.

82 “Nous sommes là à l’entrée d’un chemin au bout duquel la mort apparaît comme épreuve de la présence” (*PA*, 79). Al respecto, puede consultarse: Hanley, 1976. En dicho artículo, la autora estudia las premisas existenciales de la inmortalidad en la reflexión de Marcel, para lo cual señala tres momentos en la filosofía marceliana que permiten comprender el carácter “presencial” de la inmortalidad: en primer lugar, el abandono de las categorías propias del mundo de los objetos y de las relaciones materiales y el uso de categorías propias de las relaciones intersubjetivas para pensar la presencia; en segundo lugar, dilucidar cómo puede un sujeto afectar y conmover a otro sujeto en tanto que se lo entiende como presencia, y no como objeto; en tercer lugar, una reflexión crítica en torno a la diferencia entre el deseo posesivo y el amor oblativo que anima a la esperanza, y que es él único que podría afirmar la presencia del ser amado más allá de su muerte.

83 “*L’Iconoclaste* est précisément la tragédie de la fidélité” (*RI*, 223).

Es preciso entender nuevamente –y volviendo aquí sobre puntos centrales que ya hemos explicitado– que la presencia no se reduce a la objetividad, por lo cual la presencia, el ser, no es objeto. El objeto siempre dice relación a la conciencia, mientras que la presencia desborda y trasciende completamente a la conciencia que pueda yo tener de ella. Si bien estamos tentados –dada nuestra ambigua condición existencial de ser encarnados– de identificar la presencia efectiva con el objeto, la fidelidad afirma la presencia del otro más allá de su presencia física o empírica: aun cuando no pueda tocarte ni verte, estás “conmigo” (*avec moi*), tal es la protesta que levanta la fidelidad cuando la muerte irrumpe y es interpretada desde una reflexión crítica que la toma como la interrupción de la comunión. La preposición “con” apunta a un *coesse* esencial al ser humano que no se deja captar por la reflexión crítica, pero que debe ser rescatada por la *reflexión segunda* para comprender su valor metafísico (PA, p. 82). El valor de la intimidad que traduce el *conmigo* será tanto más irrecusable cuanto más “se sitúe en un mundo de disponibilidad espiritual total, es decir, de pura caridad” (PA, 82),⁸⁴ ante todo, señala Marcel en lo que respecta a la relación entre los vivos y los muertos. Por ello, Marcel se alejará de las implicancias que el existencialismo –en sus autores más célebres– ha dado a la muerte, ante todo en tanto clausura y en su significancia inmanente, para pensarla en el orden del amor y de la trascendencia, razón por la cual la muerte propia no reviste tanto interés como la muerte del ser amado.⁸⁵

84 En este mismo texto, Marcel también indica que la dialéctica ascendente de la fidelidad creadora corresponde a la dialéctica de la esperanza. Aunque no lo aclare, podemos pensar que este carácter ascendente tanto de la fidelidad como de la esperanza, indica el reconocimiento del Misterio del Ser detrás de estas experiencias concretas, es decir, el reconocimiento de nuestra efectiva y actual participación en el Ser, gracias a la cual la *existencia* adquiere *consistencia*.

85 Al referirse a la situación de las filosofías existencialistas de su tiempo, Marcel escribe: “Je dirai en terminant que l’existentialisme me paraît être aujourd’hui à la croisée des chemins: il est, en dernière analyse, contraint de se nier ou de se transcender: il se nie purement et simplement lorsqu’il débouche sur un matérialisme infra-dialectique; il se transcende au contraire, ou il tend à se transcender là où il s’ouvre non peut-être *sur*, mais *vers* une expérience supra-humaine qui ne peut vraisemblablement devenir authentiquement et durablement nôtre de ce côté de la mort, mais dont la réalité nous est attestée par les mystiques, et dont la possibilité nous est au surplus garantie par une réflexion qui refuse de se rendre prisonnière du postulat de l’immanence absolue et de souscrire à la négation préalable de l’au-delà, de la seule et véritable transcendance. Et certes, du point de vue de notre condition itinérante, il n’y a rien là qui puisse être assimilé à un dépôt ou à fond susceptible d’être exploité ou géré; cette vie absolue ne peut être pour nous appréhendée que par éclairs, à la faveur d’un motion dont l’initiative nous échappe et ne peut être que grâce. Et je vis ici, bien entendu, l’extravagant dogmatisme négateur qui est commun à Sartre, à Heidegger et même à Jaspers, en ce qui concerne la mort. Sans doute, Sartre a-t-il critiqué avec force la notion de l’être-pour-la-mort, qui domine la pensée heideggerienne; mais il est trop clair que sa position personnelle ne vaut guère mieux et qu’elle est tout aussi opaque. Et il est impossible ici encore de ne pas poser un dilemme toute à fait semblable à celui que je formulais plus haut: ou bien cette affirmation de la mortalité absolue de l’homme est l’expression d’un voeu existentiel, et rien ne fera alors qu’elle ne soit contingente – ou bien elle suppose un réalisme objectif et scientiste de la mort, un matérialisme grossier qui se

Para Marcel, el problema que plantea a la reflexión la muerte del ser amado –aunque aquí la palabra problema no sea apropiada – “es más esencial y trágico que el de mi propia muerte” (Marcel, 2005a, p. 308),⁸⁶ puesto que podría suceder que, ante mi muerte, esté anestesiado moralmente (por ejemplo, viendo a mi muerte como el reposo al cual aspiro después de una vida ardua), mientras que ante la muerte del otro no hay anestesia posible, si es que el otro ha sido realmente para mí un *tú*. El lazo entre ambos ha sido roto de manera intolerable, aún cuando en rigor no esté verdaderamente roto, pues sigo indisolublemente ligado a quien ahora me falta, contradicción que justamente hace a esta situación intolerable. Hay un escándalo que puede proyectar la sombra del absurdo sobre la realidad, y que solo una libertad positiva, que se confunde con el amor, puede contrarrestar (Marcel, 2005a, p. 308)⁸⁷. En nuestra experiencia concreta, la libertad que afirma la presencia del ser amado puede o bien degenerar en una voluntad de posesión, o bien afirmar la presencia del ser amado en la oblación pura, en el sacrificio o la ofrenda (Marcel indica que respecto a la primera, el personaje de Aline Fortier en *La Chapelle Ardente* presenta un ejemplo límite, mientras que respecto a la segunda experiencia, son ejemplos Werner Schnee de *Le dard*, y Simon Bernauer de *Le signe de la croix*) (Marcel, 2005a, p. 309). La cuestión es, pues, hasta qué punto el ser amado muerto es afirmado como ídolo o como *presencia*, pero en todo caso es el amor quien la zanja (*PI*, 204). La afirmación de uno de los personajes de la obra *La mort de demain*, Antoine Framont, “amar es decir: tú no morirás”, ocupa el corazón mismo de la experiencia de la muerte del ser amado: es el *espíritu de verdad* –que es también el *espíritu de fidelidad*– el que reclama de nosotros un rechazo explícito

situe lui aussi dans la zone infra-existentielle de la réflexion philosophique” (Marcel, 1946, 167-168).

86 En este texto Marcel critica la noción de *Sein zum Tode* de Heidegger, puesto que, a sus ojos, termina preso de un “solipsismo existencial” (2005a, 305). Marcel recuerda repetidas veces (por ejemplo, *HV*, 205) el debate que mantuvo con Leon Brunschvicg, para quien el problema principal era el de la muerte propia.

87 En este mismo texto, Marcel cita un pasaje de una Comunicación que presentó en París, en el *Congreso Internacional de Filosofía* de 1937, referido a la primacía de la libertad en torno a la significancia ontológica de la muerte: “Sin embargo, ¿cuál será aquí el papel de la reflexión, sino el de reconocer que este abismo [abierto por la consideración de la muerte] que parece atraerme hacia sí es mi libertad la que, de alguna manera, lo ha producido? En efecto, mi muerte no es nada en sí o por sí. Este poder de anonadamiento del que parece investida no lo posee más que por la conspiración de una libertad que se traiciona a sí misma para conferirlo. Es esta libertad –y ella sola– la que puede ejercerse como poder de obturación capaz de esconder a mi vista la inagotable riqueza del universo. Es, pues, ella, es mi libertad la que se convierte en poder de ocultación. Pero aparecerá a la vez que, si podemos hablar de un contrapeso ontológico de la muerte, no puede ser ni la vida misma, tan inclinada a pactar con aquello que la destruye, ni una verdad objetiva sea la que sea: este contrapeso ontológico no puede residir más que en el uso positivo de una libertad que rechaza la especie de ruinoso engaño por el cual ella venía a conferir a la muerte un poder del que ella misma es la única poseedora; pero a partir de esto, entonces, la libertad de la que se trata aquí cambia de sentido, se convierte en adhesión y amor y, al mismo tiempo, la muerte es trascendida” (pp. 300-301).

y una negación expresa de la muerte, ya que “consentir la muerte de un ser es, de alguna manera, entregarlo a la muerte” (HV, 205), es decir, traicionarlo. Y esta negación activa de la muerte participa, a la vez, del desafío y de la piedad: más específicamente, se trata de una piedad a la que nuestra condición obliga a tomar la forma del desafío, puesto que nuestro mundo parece proponernos como definitiva la desaparición de la persona amada.

La persona amada –que, muerta, se toma como pasada, como puro pasado– fue inicialmente puro futuro, era como una pura promesa, por lo cual “la esencia de este ser no era todavía más que la esperanza profética (*l'espoir prophétique*) que despertaba en los suyos” (HV, 207). La intrusión de la *infidelidad* (*infidélité*) y de la *negación* en presencia de la muerte –y cuyo lugar común es el olvido y la negligencia– termina por traicionar el amor mismo que afirma indefectiblemente a los amantes como seres, como presencias inmortales, cuyo carácter *metafenomenal* (*métaphénoménal*) presenta a la existencia del otro no ya como manifiesta, sino como un secreto que hay que guardar de toda profanación (PI, 202-203). Hay una cierta *memoria* que debemos respetar, sin que esta memoria se anquilose en una imagen que debemos mantener a toda costa, es decir, evitando la obsesión de la objetividad y de la imaginación, que conlleva la manipulación del recuerdo tomado como *cosa*, para velar así la presencia. “Nuestra fidelidad no puede fundarse más que sobre una adhesión mantenida a una existencia que no puede ser relegada al mundo de las imágenes” (HV, 209), y si la confusión se introduce en la reflexión es porque una imagen es necesaria para que esta adhesión pueda tomar conciencia de sí. Se trata, entonces, de trascender la imagen y librarnos de ella para aprehender un *indefectible* (*indéfectible*), es decir, una presencia que no puede fallar o que no puede degenerar en cosa (PI, 205). Y la piedad se refiere esencialmente a este indefectible; la paradoja se encuentra en que las imágenes y recuerdos, que tienen por misión evocar al indefectible, pueden ahogarlo de hecho, por lo cual “no existe piedad que no corra el riesgo de degenerar en idolatría” (HV, 210).

Lo indefectible es, pues, “lo que no puede faltar allí donde una fidelidad radical se mantiene, y esto significa decir que es una respuesta (*réponse*)” (HV, 210),⁸⁸ y sólo puede haber respuesta ante una presencia, ante un otro que llama, por lo cual esta respuesta no es automática sin que la fidelidad sea alterada y degenerada en mero procedimiento o técnica. Se trata, nuevamente, de una fidelidad creadora. La cuestión es que el alma fiel está destinada a hacer la experiencia de la noche –la muerte del ser amado representa la noche más oscura–, e incluso debe conocer la tentación de dejarse devorar por estas tinieblas. Por ello, “la fidelidad no es un dato preliminar, se revela y se constituye como fidelidad por este mismo paso, por esta prueba ligada a lo cotidiano, al *día a día*” (HV, 210). Lo indefectible no es, tampoco, la permanencia

88 El texto que ahora seguiremos respecto al indefectible se encuentra casi idéntico en el tercer diario de Marcel, *Présence et immortalité*, y es claro por las fechas que el ensayo *Valeur et immortalité* retoma las notas que se encuentran allí (PI, 205-206).

de una esencia, ni es según el modo de la permanencia como puede sernos dado, puesto que, en las relaciones de ser a ser, de presencia a presencia, no caben las leyes formuladas universalmente mediante las cuales se descubra y se manifieste una esencia (PI, 206). A través de los errores y las vicisitudes de la vida concreta y de las relaciones interpersonales –de las cuales no nos libra ninguna ley–, “nos es dado ver brillar las luces intermitentes de lo indefectible” (HV, 210), y la piedad se refiere a esta especie de contradicción –ligada a nuestra condición itinerante– que encierra un indefectible que se manifiesta intermitentemente. La fidelidad creadora está llamada a mantener vivo este indefectible que es la presencia siempre renovada y renovadora del otro, aun cuando el otro se encuentre más allá del umbral de la vida (PI, 206-207).

Muerte e intersubjetividad, pues, no pueden disociarse. No sólo el misterio de la muerte descansa sobre la experiencia de la muerte del ser amado, sino que, de no haber una experiencia de la intersubjetividad, no habría misterio de la muerte, ni tampoco, propiamente, un salto a la esperanza (Mary, 2005, p. 18). En la era de la técnica se pierde el carácter personal de las relaciones interpersonales, por lo cual la muerte se convierte en un hecho bruto análogo a la destrucción de un aparato (MEII, 152). La muerte no habita el ámbito del problema, sino el del misterio (Ramírez, 2019). La negación de la presencia en favor de la objetividad termina negando de plano, a un mismo tiempo, la posibilidad de un encuentro intersubjetivo y la experiencia de la muerte como tal (es decir, la muerte como misterio y no como mera *de-función*). De allí que la cuestión de la inmortalidad sea el gozne de la metafísica (EA, 11), pues o bien afirmamos la presencia *más allá* de la muerte (y la muerte no es más que una prueba a la fidelidad), o bien rechazamos la presencia en favor de la muerte, entendida como aniquilación de un objeto: “es sobre el terreno de la inmortalidad que se sitúa la opción metafísica decisiva” (MEII, 151). Pero se trata en Marcel de una metafísica existencial que se apoya sobre la experiencia concreta del amor, por lo cual la cuestión de la inmortalidad no descansa sobre un argumento o un discurso, como si quisiéramos demostrar la inmortalidad del alma (PI, 207). Se trata más bien de saber si la aparente destrucción que se produce en la muerte alcanza verdaderamente aquello por lo cual el ser que muere es verdaderamente un ser, es decir, si la muerte alcanza esa *calidad misteriosa* que está presente en mi amor (aunque el mismo Marcel advierte lo inapropiado de esta categoría de cualidad en el orden de la presencia).

La experiencia de la muerte, entendida desde las exigencias del amor, y que lleva a expresarse en la frase “amar a un ser es decir: tú no morirás” (en la voz de Antoine en la obra *Le mort de demain*), vuelve a mostrar, para Marcel, que la ontología trasciende toda lógica predicativa. Como ya ha dejado claro el filósofo, ese ser a quien amo no es solamente un *tú*, una presencia, sino que es también un objeto, una cosa física sujeta a los vaivenes del mundo. En tanto que es *esto*, la persona amada es una cosa; sin embargo, en tanto que *tú* escapa a la naturaleza de las cosas, y nada de lo que pueda decir *acerca de* ella puede verdaderamente concernirle. Marcel advierte que esta afirmación no supone una vuelta a la contraposición kantiana entre *noúme-*

no y *fenómeno*, como si se afirmase que sólo el fenómeno está sometido a la destrucción, mientras el noúmeno es indestructible. En rigor, el noúmeno es todavía un *esto*, y aún habría que cuestionar –dice Marcel– si no se trata aquí de una pura ficción elaborada a partir de los datos empíricos.

Pienso que desde el punto de vista noumenal no puede afirmarse la indestructibilidad del ser amado, sino más bien desde un lazo que no es el de un objeto. La seguridad profética (*assurance prophétique*) de que hablé anteriormente [y que se expresa en la frase de Antoine Framont] podría formularse con bastante exactitud como sigue: cualesquiera sean los cambios que sobrevengan a lo que tengo ante mis ojos, tú y yo permaneceremos juntos, habiendo sobrevenido ese acontecimiento, que pertenece al orden del accidente, no puede tornar caduca la promesa de eternidad (*promesse d'éternité*) incluida en nuestro amor (*MEII*, 155).

La afirmación de la perennidad del ser amado no es sino la afirmación de un maridaje entre vida y perennidad, como si toda vida tuviese en sí una promesa de resurrección, y por lo cual la esperanza se emparenta con la vida, considerada en su esencia (*MEII*, 164-166). El acto de homicidio implica tratar como sujeto de destrucción lo que es indestructible, por lo cual es un acto a la vez sacrílego y profundamente absurdo.⁸⁹ Y un mundo fundamentalmente criminalizado (piénsese en la experiencia histórica de los estados totalitarios) es necesariamente impermeable a la esperanza. La experiencia de la muerte del ser amado, pues, no puede comprenderse sino desde las coordenadas del amor y de la esperanza, y la fidelidad creadora se encarna aquí en una voluntad de afirmación del *otro en tanto que otro*, que escapa a la destrucción, concerniente al orden de los objetos.⁹⁰ Y esta experiencia conjunta del amor, la fidelidad, la fe y la esperanza (pues, veremos más adelante, Dios mismo se encuentra aquí en el corazón de toda esta experiencia) supone la experiencia de un *tiempo abierto*, de un tiempo que se abre a una supratemporalización, a un tiempo que tiene la impronta de lo eterno (*RI*, 228). Pero nada de esto puede tener sentido si no nos encontramos en una filosofía de la presencia, es decir, en una filosofía que reconoce un indefectible que no es del orden objetivo y que es la piedra angular del pensamiento ético-metafísico. De allí que la experiencia de la fidelidad permite penetrar el conocimiento de la ontología humana (Castilla y Cortázar, 1998, p. 110).

⁸⁹ Puede notarse aquí una cercanía de esta reflexión con la de Emmanuel Levinas (2006, pp. 245-246).

⁹⁰ Como afirma José Luis Cañas Fernández, la fidelidad pertenece al orden del testimonio y no al de la objetivación (2000, pp. 259-274).

Capítulo V

Dios como el recurso supremo de la existencia

5.1. La cuestión sobre la existencia de Dios

Ya desde las primeras notas de su *Diario Metafísico*, Marcel presta una atención especial a la cuestión sobre Dios. Sin embargo, a diferencia de los discursos metafísicos tradicionales, Marcel enfrenta la cuestión sobre lo divino desde una fenomenología de la experiencia religiosa. Debemos recordar que una de las obras que más han influido al filósofo francés ha sido *The varieties of religious experience*, del filósofo americano William James. En efecto, la cuestión sobre la validez de una experiencia religiosa, una experiencia que parece trascender las categorías y las leyes de la experiencia científica, se encuentra en el corazón de la obra marceliana, que quiere rescatar la totalidad de la experiencia humana, en todas sus dimensiones y posibilidades. En primer lugar, Marcel señala que no podemos pensar en la realidad de Dios sin la realización de Dios en la vida del santo, el cual solo puede reconocerse como tal en tanto que participa de la realidad divina misma (*JM*, 5), por lo cual el tema del *testimonio* se encontrará desde el principio en el centro de la reflexión marceliana. Claro que la cuestión sobre Dios subsiste, pues queda la pregunta de cómo podemos pensar la existencia de Dios.

Al creer que (en la existencia o aun objetivamente) ponemos la independencia absoluta de Dios, lo enlazamos, por el contrario, con la conciencia inmediata. Nunca me había percatado tan nítidamente de esa antinomia. Esto equivale a decir que el problema de la existencia de Dios no puede plantearse más que en términos místicos, en términos de experiencia; pero al propio tiempo, en ese plano está condenado a recibir una respuesta negativa porque lo inverificable (*l'inverifiable*), al descender a la existencia, suplanta las causas existentes, y el pensamiento reflexivo debe reintroducir esas causas mismas volviendo sobre sí mismo por un acto inverso. Ahí está la verdadera dialéctica de la existencia divina; ésta no es sino por la relación inmediata con la conciencia empírica; pero, por otra parte, para la reflexión se determina como acción de un existente sobre un existente, es decir, como no siendo de orden divino (*JM*, 32).

El problema fundamental que señala Marcel respecto a la existencia de Dios es que terminamos en una antinomia desde el momento en que la existencia es un predicado propio de la experiencia verificable, es decir, de la experiencia que se mueve dentro del marco del espacio-tiempo y la causalidad, mientras que cuando hablamos de Dios estamos trascendiendo dicha experiencia y, por tanto, estamos más allá de la existencia. De allí que en el orden de lo inverificable se trate, más bien, de una experiencia mística. El problema subsiste y se torna dialéctico: por un lado, la existencia divina

es tal por una relación inmediata y, por otro, Dios se presenta a la reflexión como un existente más que actúa sobre otro existente –la conciencia religiosa– y, por tanto, pierde su carácter divino al mundanizarse. Tal es la antinomia que apunta Marcel, con rigor. En efecto, prosigue el filósofo francés, es por una gestión contradictoria que el pensamiento plantea el problema de la existencia de Dios, pues la existencia es aquello de lo cual parte todo pensamiento, no aquello que es fundado por él, por lo cual la idea de una demostración de la existencia de Dios es contradictoria y debe abandonarse (JM, 32). La existencia de Dios debe ser dada a una experiencia inmediata, por lo cual dicha experiencia debe ser un punto de partida. Empero, también hay que notar, con Marcel, que dicha experiencia como tal debe aparecer a la razón como destruyéndose a sí misma, si no es que queremos evitar hacer de Dios una idea o concepto.

Así, el pensamiento sólo puede afirmar a Dios como existente y como verdad en tanto que es una *fe*, sin entender la fe como un grado inferior del saber: “La fe no puede justificarse sino a condición de que sea trascendente al saber; de lo contrario, al asignar existencia a Dios lo realizamos en el espacio y en el tiempo” (JM, 33). Es preciso, pues, determinar qué modo de afirmación pertenece a la fe. En primer lugar, señala Marcel, así como la existencia no conviene a Dios, tampoco conviene la no-existencia, pues ambas se mueven en el ámbito de la experiencia empírica. Hay dos maneras de negar la existencia de Dios: o bien se lo plantea como un objeto empírico que debiera darse a la experiencia y que, de hecho, no se da, o bien se le niega la posibilidad de tratarlo como un objeto empírico, por lo cual no puede convenirle la existencia. Pero la primera posibilidad es absurda, pues aquellas razones que hacen imposible la negación de la existencia de Dios (que dan, por ejemplo, los defensores del argumento ontológico), son las mismas que se oponen a la afirmación de dicha existencia. “Lo contradictorio es pensar a Dios como existente, y esa contradicción inútil vicia (*vicie*) tanto la tesis como la antítesis” (JM, 34). Así, la negación de Dios no puede fundarse sobre razones de orden empírico, pero tampoco admite Marcel la posibilidad de negar a Dios fundándose en el orden de la esencia, como si pensar a Dios fuera pensar en una idea contradictoria en sí misma y que se aniquila como tal (en este caso, Marcel rescata la argumentación de Leibniz).⁹¹ La cuestión, en todo caso, es saber si puede haber esencias que no se manifiesten como existentes. Pero pensar en una esencia sin relación a existencia alguna, es pensar en un puro abstracto, por lo cual, “negar a Dios

91 “En efecto, al decir que sólo Dios es ser por sí o primitivo, *ens a se*, es decir, que existe por su esencia, es fácil concluir de esta definición que un ser semejante, si es posible, existe; o, más bien, esta conclusión es un corolario que se saca inmediatamente de la definición y no difiere de ella casi nada. Pues si la esencia de la cosa constituye su posibilidad en particular, es muy evidente que existir por su esencia es existir por su posibilidad. Y si el ser por sí se definiera en términos todavía más propios como ser que debe existir porque es posible, es claro que todo lo que dijese contra la existencia de un ser semejante sería negar su posibilidad” (Leibniz, 2004, pp. 45-47).

como existente es indirectamente (pero absolutamente) negarlo como esencia” (JM, 34). Será cuestión de ver cómo todas estas negaciones no terminan negando, sin más, la realidad divina.

Negarse a tratar a Dios como objeto empírico es negar a Dios como existente, pero es, a la vez, negar la posibilidad de que nada de lo que existe pueda ser *incompatible con Dios*, es decir, pueda *excluir a Dios*. “La negación de la existencia de Dios se convierte así en la afirmación de la potencia de Dios como trascendente con respecto a todo posible empírico”; en otras palabras, “la negación de Dios como existente entraña la afirmación de Dios como trascendente” (JM, 35). Pero es preciso, ahora, pensar en la cuestión de la esencia de Dios: “Dios está más allá de la esencia (*Dieu est au-delà même de l'essence*), lo que equivale a decir que en rigor no hay naturaleza divina” (JM, 35). El problema pareciera residir en que pensar a Dios sin esencia sería pensar en un ser indeterminado. Sin embargo, decir que Dios está *más allá de la esencia* se desprende de pensar a Dios como trascendente a toda determinación, sea cual fuere. En este punto, Marcel rescata la filosofía de Plotino, en tanto que la idea de Dios no es verdaderamente para nosotros sino en tanto que participamos de él.

5.2. Pensar a Dios desde la Fe

Marcel prosigue su reflexión y afirma que si Dios puede y debe ser pensado como potencia es a condición de no pensarlo como causa, es decir, no pensarlo como una potencia existente que hace las veces de una causa entre causas. La relación entre la potencia trascendente divina y los existentes no debe ser pensada como una relación directa, por lo cual el creacionismo, como doctrina objetiva, debe rechazarse absolutamente. Si se concibe a Dios como libertad, es en tanto que no la pensemos como creadora del mundo. La complejidad de la cuestión sobre Dios reside en que “la afirmación sobre Dios no es, no puede ni debe considerarse como una idea; entra esencialmente en lo que antes denominé lo absolutamente inverificable (*l'absolument invérifiable*)” (JM, 36). De allí también lo absurdo de plantear pruebas de la existencia de Dios (JM, 233). Pero si queremos evitar caer en lo arbitrario, es preciso establecer una relación entre el inverificable que es el *cogito* y el inverificable que es Dios. Este planteo casi cartesiano debe, sin embargo, ser abordado desde una “lógica de la libertad” (*logique de la liberté*), es decir, desde “un orden que la libertad se asigne a sí misma” (JM, 37). Así, en primer lugar, hay que señalar que lo inverificable que es el *cogito*, la libertad formal, existe solo para el acto libre mismo que lo aprehende, pues el *cogito* no es un dato ni una forma, sino un acto, el acto mismo de la reflexión.⁹²

92 Marcel, siguiendo la línea abierta por Maine de Biran (Marcel, 2005a, 297), entiende al *cogito* no desde su capacidad racional, sino desde su carácter de libertad, es decir, parte no del “yo pienso”, sino del “yo puedo”. La reflexión misma es “*para y por* la libertad”. De allí que pensar una articulación entre el *cogito* y Dios sólo pueda hacerse desde la perspectiva de una libertad (JM, 38).

Lo inverificable es, pues, función del acto libre, es la huella (*trace*) de éste, es la expresión enteramente negativa del hecho de que el acto libre pase a ser para él mismo un misterio (*mystère*) no bien se transforma en pensamiento objetivo (pues el pensamiento objetivo tiene como carácter el negarse en provecho de su objeto) (*JM*, 37).⁹³

La idea de inverificable, entonces, lejos de identificarse con lo arbitrario, es “la fuente (*source*) de toda regla, el principio de todo orden cualquiera que sea” (*JM*, 38).⁹⁴ La afirmación de Dios, por consiguiente, responde no a un pensamiento objetivo, sino a la fe, y cualquier discurso en torno a Dios emerge de ese suelo mismo. Como afirma Marcel:

Pero podrá decirse que ese modo de afirmación a su vez no se define sino en función de un objeto, de una esencia. Hay que contestar que la relación verdadera (valedera) es inversa: que el objeto no es más que la traducción a lenguaje de conocimiento (de posición) del acto privilegiado que es la fe. Y por esta misma razón el problema de Dios cede su lugar al problema de la fe que es el problema verdadero (*JM*, 39).⁹⁵

La cuestión en torno a Dios no solo no puede separarse de la experiencia religiosa, que cristaliza la noción de fe, sino que solo puede ser abordada desde ella. Claro que es preciso entender cabalmente qué significa el acto de fe. Marcel advierte que la fe no puede ser un estado psicológico, ni tampoco puede pensarse como forma, sino que debe ser considerada como ligada a una realidad. Aparece entonces la dificultad de la afirmación de fe, pues se trata de pensar una afirmación, pero que no puede ni debe dissociarse de aquello que afirma. Por el contrario, de negarse en provecho de lo que afirma –que supondría tratarla como objeto–, la fe se suprimiría, convirtiéndose en pensamiento teórico. Así, “el acto mediante el cual pienso la fe debe ser el acto por el cual niego esta disociación, por el cual, por consiguiente,

93 Marcel señala que, a este respecto, Descartes ha ido más lejos que Kant. Por otra parte, habría que subrayar que aquí la palabra *misterio* no tiene aún el sentido positivo que tendrá más adelante para Marcel, es decir, un ámbito de inteligibilidad superior a la de problema, sino que aquí significa más bien una falta de inteligibilidad.

94 Más adelante Marcel introducirá la distinción entre *misterio* y *problema*, correspondiendo al binomio *inverificable-verificable*. El misterio, lejos de representar lo irracional, es el ámbito de inteligibilidad por excelencia: el misterio es lo supra-inteligible. En este sentido, el orden primario de lo existencial se presenta como el ámbito en que la verdad aparece y en la que se sustenta cualquier tipo de juicio objetivo.

95 Entre otros textos, Marcel ha dedicado ensayos especialmente centrados en las cuestiones de la fe, contenidos como apéndices en *Être et avoir*: “Remarques sur l’irréligion contemporaine”; “Réflexions sur la foi”; “La piété selon Peter Wust”. Es interesante notar aquí que el tema de la fe ha tenido a principios del siglo XX una importancia filosófica fundamental. Aún cuando sea preciso señalar las diferencias respectivas, lo cierto es que tanto José Ortega y Gasset (*Ideas y creencias*) como Karl Jaspers (*La fe filosófica*) han pensado algo semejante a Marcel en lo que respecta a un suelo de experiencia primordial y anterior al discurso objetivo, y desde el cual puede surgir cualquier idea o discurso. Creo que lo diferencial en Marcel es que este suelo primigenio de toda experiencia es de carácter metafísico-religioso, y no cultural (Ortega) o meramente metafísico (Jaspers).

niego tanto el subjetivismo como el realismo” (JM, 39).⁹⁶ Tanto la actitud subjetivista como la realista, suponen ambas la disociación entre quien afirma y lo afirmado, acentuando cada una uno de los polos de la tensión.

Pensar la fe es, pues, pensar la fe en Dios. Nada añadimos a la idea de fe diciendo que la fe versa sobre Dios. Hay ahí dos aspectos que yo tengo que poner como solidarios; digamos, si queremos, que Dios es la realidad de la fe (*réalité de la foi*), pero con la condición de no entender esto en sentido objetivo (JM, 40).

La gran preocupación de Marcel –preocupación que ha sido pivote de toda su filosofía– es la de pensar un orden de afirmación de sí y de otro que escape al paradigma objetivista. La existencia se contrapone al objeto, y una filosofía que quiera rescatar lo existencial –o la *existencialidad*– debe escapar a la tentación de comprender toda reflexión desde el paradigma dualístico de un sujeto que se enfrenta a un objeto. En este caso, se trata de la fe, la cual implica una afirmación que versa sobre la realidad divina, sin convertir, por ello, a Dios en un objeto de pensamiento, ni tampoco al creyente en un sujeto cognoscente. Por ello, el sujeto de la fe no es un pensamiento, sino una libertad. De algún modo, Marcel se hace heredero de Schelling al poner en primer plano la libertad del sujeto como lugar metafísico por antonomasia.⁹⁷ Se trata, entonces, del problema de la justificación metafísica de la fe.⁹⁸ En primer lugar, afirma Marcel, se trata de justificar la fe en tanto que fe, por lo cual hay que evitar convertirla en certidumbre (pues la certeza es una calificación de una proposición objetiva). Por consiguiente la pregunta reside en cómo el espíritu puede pasar del *cogito* a la fe, es decir, del *yo pienso* al *yo creo*, lo cual implica pensar cómo un acto libre puede depender de otro acto libre (el enlace no puede, en efecto, depender de una lógica de la esencia). Aún más, debemos preguntarnos “cómo esta dependencia, aun sin ser lógica en sentido estricto, u objetiva, puede *valer* a pesar de todo” (JM, 40), sin entender la noción de *valor* en su acepción corriente en el orden teórico

96 En este sentido, Marcel advierte que no podemos confundir *fe* y *opinión*, cuya diferencia esencial se encuentra en la distinción entre *creer que...* y *creer en...*, distinción que abordaremos más adelante.

97 Marcel escribe un artículo en torno a la filosofía de Schelling, sobre todo en lo referente a su modo de comprender la libertad, la trascendencia y a Dios mismo, analizando también el modo en que diversos filósofos existenciales lo han adoptado, como Heidegger y Jaspers (Marcel, 1957). Ver, también: McLachlan, 2000. Sería interesante abordar en un trabajo posterior la influencia de Schelling sobre Marcel. Franco Riva escribe, por ejemplo: “Marcel mantiene al mismo tiempo una entonación ontológica y religiosa. En aquella profundidad del amor, en aquella co-pertenencia se muestra también una revelación, la de la inmanencia del hombre –de los hombres– a Dios y de Dios al hombre. Levinas reclama aquí, con Schwartz, las derivaciones schellingianas de Marcel; estamos en presencia de una ‘trascendencia devenida inmanencia’. Dios cesa así en su trascendencia para convertirse en Absoluto en su ser Tú” (2005, p. 652).

98 Para Marcel, hay tres focos en el pensamiento contemporáneo a partir de los cuales se rechaza la legitimidad de la experiencia religiosa: el racionalismo de la filosofía iluminista, la filosofía de la primacía de lo técnico, y la filosofía del primado de lo vital (EA, 259-295).

o ético. Podemos notar aquí que Marcel intenta pensar a la fe en su ámbito propio, y su valor como algo irreductible a otros órdenes, por lo cual, aun sin ser parte de la tradición fenomenológica, el filósofo francés se acerca increíblemente a una fenomenología de la religión, aunque a ella añade una dimensión metafísica central. Ahora bien, este valor no puede asociarse a la validez (*Geltung*) propia del ámbito objetivo, y que responde al formalismo de un pensamiento en general, puesto que estaríamos aún dentro de la lógica de la esencia. En el orden de la fe sólo puede haber, lo que denomina un *formalismo de lo individual*: “La fe no es posible sino a condición de que del *cogito* surja (*jailisse*) lo individual” (*JM*, 40).

Es preciso, para comprender la fe, primero distinguir entre el sujeto del pensamiento y el sujeto de la fe: el sujeto no desempeña el mismo papel en el *yo pienso* que en el *yo creo*. El yo, que es el medio de la libertad, es universal en el caso del *cogito* o sujeto pensante. La ciencia misma se sostiene sobre esta universalidad del *cogito*. Por el contrario, en la fe no hay ninguna universalización del yo, y el sujeto de la fe no es el pensamiento en general. Mientras que el pensamiento en general aparece a sí mismo como un puro abstracto, como una condición formal, “el sujeto de la fe tiene que ser concreto” (*JM*, 41). Pero cabe observar que este sujeto de la fe no puede ser un dato, por lo cual debemos evitar caer en la concepción realista de un yo: “en todo caso [el sujeto de la fe] no sería más que un dato que se suprimiría como dato, que haría abstracción de sí en un esfuerzo de reconstrucción” (*JM*, 41). La fe, pues, no puede concebirse como una relación de fuerzas, como un dinamismo entre términos objetivamente realizados, sino que aparece “como el acto mediante el cual un pensamiento que se niega a sí mismo como sujeto fijo y existente, se reconstruye a sí mismo como sujeto (querido y creado) gracias a la participación en Dios (que parece definirse como el medio misterioso de esa re-creación)” (*JM*, 41-42).

El no haber distinguido debidamente entre el sujeto de la fe y el sujeto del pensamiento, ha dado lugar a las dificultades suscitadas por la noción de “religión natural” (*Vernunft-Religion*), pues o bien se reduce la religión a un deísmo abstracto, o bien renuncia a fundarse sobre un universal para sostenerse sobre un andamiaje sentimental y subjetivo. De allí la importancia de comprender la fe para rescatar la religión de estas dos reducciones. La cuestión estriba, entonces, en cómo el *cogito* se rebasa a sí mismo, yendo más allá de su universalidad abstracta del *yo pienso*, realizándose como individualidad en la fe. Es claro que este rebasamiento no depende de un principio de necesidad interna, sino que se encuentra en el orden mismo de la libertad, que es el orden metafísico. Ya el *cogito* se trasciende de algún modo a sí mismo desde el momento en que no se identifica con el orden empírico, pero el problema es cómo se da de hecho la relación entre un yo considerado como pensante y, a la vez, empírico. La fe permite pensar esta articulación de un modo diferente a cómo lo articula la perspectiva del conocimiento objetivo. “La fe es un acto por el cual el espíritu colma el vacío entre el yo pensante y el yo empírico afirmando su enlace trascendente; o,

mejor dicho, la fe es el acto por el cual el espíritu se hace (*se fait*), el *espíritu* y no ya el sujeto pensante, el espíritu realidad viviente y activa” (*JM*, 44).⁹⁹ Esta unidad trascendente del yo pensante y del yo empírico, pues, la afirma el espíritu libremente. De aquí que en la cuestión sobre la no-existencia del cogito y de Dios no se trate de lo arbitrario, sino que para el espíritu o pensamiento que se trasciende a sí mismo, para un ser que quiere ser espíritu, esta demostración de la realidad del yo y de Dios aparezca como *válida*, aunque no se trate de una validez objetiva, por lo cual se hablaba de lo *inverificable*. A través de todo esto, también se concibe la relación entre la libertad y la libertad divina –misterio central de la religión cristiana– así como también el modo en que se crea esta individualidad requerida por la fe. “Me inclinaría a decir que mediante el acto de la fe que pone la no-contingencia del yo empírico (y, en consecuencia, del mundo entero) el espíritu actualiza el principio de libertad que todavía era virtual en el *cogito* y que corría el riesgo de convertirse en una pura forma de necesidad” (*JM*, 45). De aquí que el único enlace que puede pensarse entre Dios y el mundo se establezca en la fe y mediante ella, es decir, en la mediación perpetua del creyente.¹⁰⁰

99 Marcel afirma más adelante, en consonancia con este texto, que no puede tratarse a Dios como si fuera una hipótesis (*JM*, 224-225). Ángel Vasallo, uno de los primeros pensadores argentinos en comentar y profundizar la filosofía de Marcel, escribe respecto a este texto: “Yo diría: el destino de la subjetividad en el saber absoluto se encierra en este dilema: o se desvanece en el saber absoluto (y entonces se desvanece, pues), o no vale –porque nada tiene ser fuera del saber absoluto (lo que es otro modo de desvanecerse)–. Frente a esta situación, he aquí ahora lo que me parece ser el tema central de la Primera Parte del “Diario” de Marcel: el compacto cielo del saber absoluto debe quebrarse para que el espíritu exista. El espíritu lo definiremos por ahora así: es la subjetividad que vale, es decir, que tiene ser –sin perderse en un saber absoluto–. El vacío cogito, el universal yo pienso, se asume como espíritu tan sólo en la fe” (1938, p. 17).

100 De aquí que la distinción entre *apariencia* y *realidad* sea trascendida y suprimida como tal en el acto de fe, pues en éste se restituye la realidad al mundo, y reubica el pensamiento abstracto, el cual se tomaba a sí mismo como indicador de la realidad (*JM*, 46-47). Ya en sus primeros escritos, Marcel había confrontado esta distinción de Bradley (*FP*, 23-67). Quizá podríamos pensar que desde el acto de fe es como Marcel propone al hombre como ser-en-el-mundo, impugnando la subjetividad trascendental idealista. Las consideraciones respecto a la fe, pues, pueden marcar un hito importante en la historia del pensamiento existencial, y no por nada el padre del existencialismo, Kierkegaard, ha sido un gigante pensador de la fe como tal. Ahora bien, este dualismo entre apariencia y realidad que subsiste en la cuestión sobre la historicidad de las religiones, y que se traduce con fuerza en la noción misma de *milagro*, solo puede trascenderse completamente en el testimonio del santo. Escribe Marcel al respecto: “Dans la mesure où le dualisme de l'apparence et de la réalité n'est pas entièrement surmonté (et il ne peut être surmonté absolument que chez le saint, chez le médiateur absolu), il est naturel, il est nécessaire que subsiste cet élément inéliminable d'objectivité, de position existentielle qui est la tare de la religion chez le fidèle. Le croyant véritable est celui qui n'a pas besoin de toucher (c'est-à-dire ici de savoir) pour croire. Là où le culte implique encore des affirmations objectives, la religion absolue n'est pas encore réalisée, celle du saint, pour qui tout est actualité pure, pour qui tout est révélation, pour qui en un mot le subjectivisme ne veut plus rien dire et se confond avec l'objectivisme le plus naïf: l'idéalité s'est entièrement résorbée dans la spiritualité” (*JM*, 49). Habría que notar aquí dos cuestiones: por un lado, una santidad así solo podría imputarse a Dios mismo (de allí que el único Santo sea el Cristo, para la religión cristiana); por otro

Es importante señalar, también, que estas consideraciones no suponen la reducción de la realidad divina al creyente, puesto que el espíritu no se crea como espíritu sino mediante la fe en Dios: “mas esa fe en Dios se reduce a la afirmación de que éste es condicionado por Dios, o sea, a la afirmación de la paternidad divina. Es decir que *el espíritu postula a Dios como el postulante (l'esprit pose Dieu comme le posant)*” (JM, 46).¹⁰¹

Marcel advierte, pues, que Dios no puede ser pensado más acá del hombre mismo que lo testimonia en su fe, por lo cual no puede considerarse a la religión de un modo *a-histórico*. Sin embargo, señala que el paso de la fe a una religión histórica es una cuestión que se escapa, y que en última instancia indica el problema de la relación de la filosofía religiosa con las religiones históricas. “La tarea de la filosofía se detiene en realidad en los umbrales del acto mediante el cual un espíritu adopta una religión histórica” (JM, 50). En efecto, la creencia verdadera se presenta al pensamiento reflexivo como la reflexión que renace de su propia negación, y a ello lo llama Marcel *gracia (grâce)*: “la negación verdadera de la reflexión no se presenta como posible sino mediante la intervención de una potencia trascendente (*puissance transcendante*)” (JM, 51). Y la gracia, mediante la cual sucede una conversión religiosa, no puede reducirse a explicaciones historicistas, biologicistas o psicologistas, sino que debe pensarse desde la fe.

No puede pensarse el acto de fe más que prescindiendo de todo realismo, sea cual fuere; no hay la fe de fulano y luego de zutano; hay la fe (*il y a la foi*). El acto de fe es indivisible; la individualidad que se realiza en él y por él no es la individualidad inmediata y atómica que se superaba y se negaba en el *yo pienso*; es la individualidad que ha trascendido al *yo pienso*, y que se ha reconquistado (*ressaisie*) en una síntesis creadora (*synthèse créatrice*). La fe de los demás no existe en absoluto para mí. Yo creo posible establecer que una religión universal (o más simplemente: una religión) solo puede fundarse en esa especie de solipsismo previo (que en otra parte he denominado monadismo práctico) mediante el cual se crea una individualidad (JM, 53).

5.3. La inteligibilidad de la experiencia religiosa

Así las cosas, señala Marcel, la gracia implica la irreductibilidad absoluta de la inteligibilidad propiamente religiosa a toda inteligibilidad objetiva,

lado, una religión absoluta de este tipo se suprimiría a sí misma sin mediaciones objetivas, pues toda revelación implica un discurso. De aquí que no encontremos en Marcel, a nuestro entender, suficientes elementos para una filosofía de la religión, que debiera ser esencialmente *hermenéutica*. Paul Ricoeur, uno de los más grandes discípulos de Marcel, ha podido complementar el carácter existencial de la fe y de la religión con la necesidad de una interpretación de las mediaciones simbólicas gracias a las cuales el acto mismo de fe puede tener lugar, así como atendiendo también a la necesidad de una hermenéutica del testimonio mismo.

101 Más adelante, retomando la cuestión de la participación, Marcel dirá: “Et sans doute suis-je d'autant plus que Dieu est davantage pour moi: par là se laisse discerner le rapport intime qui nous unit” (JM, 206).

por lo cual supone el paso absolutamente discontinuo del *cogito* a la individualidad real. La cuestión de la realidad de la gracia debe, por ello, situarse más allá de las categorías de la modalidad, pues apenas la piense de ese modo, la gracia vuelve a objetivarse y a perderse como tal. Por lo tanto, a su vez, es absurdo preguntarse si es legítimo pensar la gracia, dado que cae por definición fuera de las normas de la reflexión. “Desde este punto de vista, puede decirse que la gracia es el hecho absoluto (*le fait absolu*)” (JM, 55). Y es así que Marcel conecta la reflexión en torno a la fe y la gracia con el problema del tiempo, articulándolas con el *presente absoluto*, y la cuestión de una *libertad absoluta*, es decir, lo trascendente respecto a las categorías de la modalidad. “Por consiguiente, no podemos pensar realmente la gracia, o, mejor dicho: no la pensamos más que como impensable” (JM, 57). La gracia y la fe, pueden ser retomadas desde las exigencias de la libertad, y la negación de la gracia pareciera suponer la autosupresión de la fe y, por tanto, la pérdida de una libertad que no puede negarse más que ejerciéndose. De ese modo, “la trascendencia divina se afirmaría por el acto mismo que realiza la libertad de la criatura” (JM, 57). Por lo tanto, afirma Marcel, deberemos pensar la relación entre Dios y yo como la relación de una libertad con otra libertad, relación que, en sí, se encierra en el acto de fe a título de afirmación, y que puede asimilarse a la relación que el amor logra constituir entre dos amantes. Así, fe y amor son indisociables.

Dios no puede ni debe ser juzgado; no hay juicio posible más que sobre la esencia. Y esto explica por qué debe condenarse toda teodicea, puesto que una teodicea implica necesariamente un juicio, es un juicio, es una justificación. Ahora bien, Dios no puede ser justificado. El pensamiento que justifica es el que todavía no se ha elevado al amor y a la fe pretendiendo trascender al espíritu (la creencia). La teodicea es el ateísmo (cfs. Brunschvicg) (JM, 65).

La teodicea, pues, como discurso justificativo de Dios, implica la negación de la fe en favor del pensamiento, reduciendo a la primera a una etapa que debe superarse en favor de la segunda. Desde el comienzo hemos visto cómo Marcel busca fundamentar y explicitar la inteligibilidad propia de la experiencia religiosa, y en esta búsqueda ha accedido a la noción de fe como aquella afirmación que trasciende al pensamiento mismo y que, por ello, resulta impensable. La fe, entonces, habita el mismo terreno que el amor, y “el amor afecta a lo que está más allá de la esencia (*au delà de l'essence*); ya dije que el amor es el acto mediante el cual un pensamiento se hace libre pensando una libertad” (JM, 64).¹⁰² Si, como ya hemos visto, Dios está más allá

¹⁰² El texto prosigue: “L’amour en ce sens va au delà de tout jugement possible, car le jugement ne peut porter que sur l’essence; et l’amour est la négation même de l’essence (il implique en ce sens la foi au renouvellement perpétuel de l’être même, la croyance que rien n’est jamais –que rien ne peut être– absolument perdu)”. Podemos notar aquí una continuidad de estos temas marcelianos en la obra de Emmanuel Levinas (1978), sobre todo atendiendo a que una de sus obras capitales lleva por título la expresión que en este texto utiliza Marcel:

de la esencia de toda predicación y de todo juicio, una teodicea resulta no solo imposible sino también contraproducente.¹⁰³ En este sentido, Marcel retoma lo señalado por León Brunschvicg: al abandonar la realidad divina accesible a la fe para reducirla a los criterios y exigencias del pensamiento, la teodicea se identifica con el ateísmo. El pensamiento, si quiere acceder a lo divino, debe trascenderse como pensamiento y ascender a la realidad del amor y la fe. Y este Dios de la fe trasciende también a cualquier tipo de pensamiento moral, que postule a un Dios lógico como su fundamento, por lo cual en cierto modo es válido decir que Dios está “más allá del bien y del mal” (*JM*, 65).¹⁰⁴ Resulta interesante resaltar que Marcel evita cualquier intento de hacer de Dios un fundamento óntico de lo mundano: Dios no es un postulado ni un fundamento ni para la razón teórica, ni para la razón práctica.¹⁰⁵ Dios es absolutamente trascendente, por lo cual no puede

“au delà de l'essence”.

103 Más adelante, Marcel afirmará que a Dios no lo podemos pensar desde el orden del *tener*, sino del *Ser* (*EA*, 213).

104 Marcel ha señalado en algunas ocasiones la distancia que hay entre la religión y la ética. Por un lado, porque la ética está ligada a una cierta parcelación del existente, mientras que la religión compromete al sujeto en su totalidad: “Mais je ne suis pas sûr que l'éthique ne soit pas liée par essence à une certaine représentation des droits, c'est-à-dire des parts – et des devoirs que ces droits ont pour contre-partie; c'est par là que les catégories religieuses transcendent infiniment les catégories morales (1925)” (*JM*, p. 206). Por el otro lado, la religión no responde a la lealtad, tal como la propone Royce respecto al ámbito ético: “Mais je crois que la notion de loyalisme universel, si elle a une valeur éthique incontestable, est étrangère à la religion” (*JM*, 264). De este segundo punto, habría que remarcar la diferencia ya señalada entre *lealtad* y *fidelidad*: la fe puede y debe ser pensada desde las coordenadas de la *fidelidad creadora*, en tanto que supone una relación siempre renovada entre el creyente y Dios como *Tú Absoluto*.

105 En este sentido, no nos animamos a afirmar que hay en Marcel una cierta argumentación de corte moral para probar la existencia de Dios, tal como sugiere Brendan Sweetman: “So, there is a way, I think, in which Marcel's own position could, taken broadly, constitute a type of *argument* for the existence of God. We might even call it a moral argument (indeed it might be a version of Kant's moral argument for the existence of God). Although I think he would resist the suggestion that he is offering us an argument for the existence of God, nevertheless, if one believes in God, as Marcel does, there has to be some way to help the unbeliever to an affirmation of God. More importantly, from the philosophical point of view, there has to be a way of illustrating the *rationality* of a belief in God. I think we can develop his view to present the following possible three-part argument for the existence of God: (1) various experiences open up the possibility of God, such as unconditional marital love, making promises, fidelity, etc; (2) the traditional arguments (especially the cosmological and design arguments) can show that there is some “objective” evidence for the existence of the Being affirmed in (1), and perhaps also that an atheistic worldview is problematic; and (3) a consideration of the consequences for humanity if we reject God constitutes yet another reason to accept him (a significant theme in Marcel's thought). Accepting God here means that we seek out those experiences in which God is revealed, and which are generally lost when God is rejected (as in the experiences of Sarah Miles, and also of Bendrix). This three-part ‘argument’ would have to be filled out in more detail, and it would not demonstrate the existence of God (in the sense of being a knock-down proof), but it can, I think, at least illustrate the *rationality* of belief in God, and this is consistent with Marcel's task” (Sweetman, 2008, pp.78-79). Es cierto que el creyente debe tener razones para creer, y que esas razones sean ante todo de régimen moral; sin embargo, creemos que estas razones

hacerse de él un elemento más de la explicación de un mundo. Dios escapa necesariamente a una *religión de la razón* (*Vernunft-Religion*) en tanto que es trascendente en su ser *presencia viva* (Silva, 2017a). En este sentido, Marcel escaparía a la denuncia heideggeriana de una *onto-teo-logía*, y parece ser precursor de un pensamiento que se acerca a Dios desde el amor y la caridad, tal como la desarrolla en nuestros días Jean-Luc Marion (2005).

El orden del pensamiento, del *yo pienso*, es distinto del orden de la fe, o del *yo creo*. En este sentido, pensar la fe es todavía quedarse del lado del *cogito*, y hay un intervalo que separa el acto de fe del acto que lo piensa. Y este intervalo supone la idea de una potencia que ponga fin a la reflexión suprimiéndola desde fuera, que es lo que Marcel ha llamado *gracia*. De lo contrario, la fe nunca escaparía más allá de las fronteras delineadas por la reflexión misma, que postula siempre el sujeto de pensamiento (el *yo pienso*) que se trasciende a sí mismo en el sujeto de la fe (el *yo creo*). Esta trascendencia del *cogito* en la fe, realizada por la libertad misma, implica la aceptación de un inmediato que no pueda someterse a las mediaciones infinitas de una reflexión siempre posible. De allí que Marcel conceda que se hable aquí de *intuición*, aun cuando sepamos las reservas que el filósofo francés tiene respecto a este término. Lo central aquí es el rechazo de lo que Marcel llama *monismo de la reflexión pura*, la cual o bien se convierte en una cadena sin fin de momentos que se suprimen mutuamente, o bien se transforma en el acto por el cual la libertad se pone. En el primer caso, la reflexión se abandona a sí misma y se pierde en lo infinito de sus mediaciones; en el segundo caso, la reflexión es trascendida por una potencia externa, que es la gracia, en cuyo orden la libertad se pone a sí misma poniendo a su otro, o en tanto es puesta por un otro. Así, pues, “la reflexión sobre la fe que se pone para ella misma necesariamente como distinta de la fe, se suprime en el acto libre” (JM, 72).

El problema subsiste porque si la fe suprime a la reflexión deja de ser pensamiento, en cuyo caso debemos abandonar cualquier intento por mostrar la inteligibilidad propia de la experiencia religiosa. En realidad, la reflexión no puede suprimirse pura y simplemente, y lo que Marcel ha llamado *pensamiento intuitivo* –término que él mismo considera peligroso– no es un punto de llegada último. La cuestión es que si quiere ser fecundo, el pensamiento intuitivo debe prolongarse en reflexión. Con lo cual, este pensamiento es fértil únicamente en la medida en que se niega a sí mismo. Por el contrario, si se abandona a sí mismo, se agota en su afirmación pura y deviene estéril. Marcel propone resolver la cuestión a partir de los elementos que ya han sido considerados. El acto libre, que es el pensamiento intuitivo, es la negación del dualismo entre la fe y la reflexión sobre la fe, lo cual significa que esta negación solo puede presentar un carácter práctico.

no pueden trasladarse al régimen teórico necesario para hablar de una *demostración*. Se trata, como siempre, de una *lógica de la libertad* que se enfrenta al dilema radical de aceptar o rechazar la Presencia de un Tú Absoluto que se revela en la experiencia humana.

Así, la discusión de las relaciones entre fe y reflexión sobre la fe, es estéril, puesto que la dialéctica reflexiva se suprime a sí misma, de modo que, en rigor, no habría diferencia entre ambas. “La creencia verdadera se presenta con caracteres de imperativo” (JM, 73). Marcel continúa y especifica: “El dualismo de fe y pensamiento sobre la fe se sustituye con la idea de la voluntad de creer (*volonté de croire*), esta voluntad se piensa ella misma como ligada a una obligación” (JM, 73). Si a esto le agregamos lo dicho en torno a la imposibilidad de un juicio en torno a lo divino, entonces, dice Marcel, “la fe se afirma como la voluntad y la obligación de no juzgar” (JM, 73).¹⁰⁶

La fe, pues, está más allá de un dualismo sujeto-objeto o apariencia-realidad, y toda reflexión que intente aprehenderla judicativamente la pierde en su misma intención. Marcel, cuestionándose sobre la noción de “historia religiosa” y de “milagro”, encuentra cada vez más claro que en la experiencia religiosa no puede haber una disociación entre lo que es dado y lo que se interpreta. Así lo afirma en un texto que es central:

¿Es posible avanzar más en la determinación de lo que es el milagro (*miracle*)? No lo es sino en la medida en que interesa a nuestra vida espiritual (es decir, que la reflexión no puede negarse sino con relación a un fin espiritual que se ponga como absoluto); no es sino en tanto que es una revelación (*révélation*). Y por ahí me veo llevado a preguntarme de qué modo puede pensarse la revelación. Decir que el milagro no puede entenderse más que como revelación, es precisamente afirmar que no hay interpretación propiamente dicha. Negativamente, la revelación no es más que la interpretación suprimida. La revelación es por esencia lo que no puede ser reflexionado (disociado), y el problema del mundo se reduce en último análisis al problema de la revelación. Hay verdaderamente milagro en el sentido más profundo del término en todas las partes en que haya revelación. Y ahí me parece que es posible encontrar una clave. Si la naturaleza se opone a la revelación, es precisamente porque es el orden en que reina el dualismo de materia e interpretación –al extremo de que ésta puede parecer a alguien un puro vestido contingente con que el espíritu viste una materia en sí indiferente a toda forma. Es porque en la naturaleza estamos en el orden del saber (de la objetividad pura). Habrá milagro en todas partes en que se suprima ese dualismo. En este sentido, el arte verdadero es una revelación, y aun, bien que en menor grado, lo es la palabra en tanto que en ella el soporte físico se une con la significación. Se dirá en verdad que no hay ahí más que una revelación puramente humana, y que no puede haber analogía entre ese género de revelación y una revelación divina propiamente dicha (JM, 79).

106 Más adelante, Marcel hablará de un *teocentrismo práctico*: “Par un autre biais je songeais tout à l’heure que ce dont il s’agit ici, c’est de trouver une transposition spéculative de ce théocentrisme pratique qui adopte comme centre Ta Volonté et non la mienne. Ceci me paraît essentiel. Mais il faut voir d’autre part que ce théocentrisme lui-même présuppose des affirmations théoriques auxquelles il est extrêmement difficile de faire prendre forme: Ta Volonté ne m’est absolument pas donnée au sens où l’est mon vouloir-vivre, mon appétit; Ta Volonté est pour moi quelque chose qui est à reconnaître, à lire, au lieu que mon appétit exige purement et simplement, s’impose purement et simplement” (EA, 186). Es interesante atender aquí a la palabra *lire*, pues una de las etimologías de la palabra *religión* es la de Cicerón, para quien *re-ligio* deviene del verbo *re-legere*, es decir, “volver a leer” en un sentido práctico-ético.

Pese a las dificultades que presentan las nociones de *historia religiosa* y de *milagro* –que el propio Marcel señala al final del texto citado– es importante subrayar que en el orden de la fe acudimos al *acontecimiento*, es decir a un presente absoluto donde lo revelado irrumpe y desactiva cualquier tipo de trabajo hermenéutico, puesto que propiamente no hay distancia entre el signo y el significado (como también sucede en la palabra). En rigor, el problema se plantea porque la noción de “historia” parece modificarse esencialmente cuando le añadimos el adjetivo “religiosa”. En efecto, en su base, la historiografía supone la reflexión y la interpretación, mientras que el orden de la experiencia religiosa parece desestimar este trabajo hermenéutico. De todos modos, no queremos detenernos en esta problemática. Lo central aquí es que hay un orden en que la reflexión y la interpretación se suprimen a favor de la revelación de un dado originario, que se *da* sin ambages, que se *da* sin más. Podemos detectar aquí una primera semilla de lo que luego desarrollará Jean-Luc Marion (2008) en su *fenomenología de la donación*: el fenómeno se da, y al darse se muestra, y allí donde hay una donación se da una saturación de sentido que quiebra todo tipo de condicionamiento previo que posibilite la aparición. Como dice Marcel, donde hay revelación no hay interpretación, es decir, estamos en el orden de lo inmediato y lo absoluto. Y esta inmediatez la encontramos fundamentalmente en la fe, pero podemos emparentarla con el orden estético y perceptivo (de allí que haga alusión al problema del mundo): se trata de la inmediatez y, por tanto, de la *participación*, es decir, del orden que es anterior a cualquier disociación. Por esta razón, Marcel había hablado antes de *intuición*, y por ello también dirá que el milagro –como la revelación divina misma– si quiere presentar un contenido filosófico, debe escapar a la noción de historia para pensarse desde la idea de un *presente absoluto*. En otras palabras, en el terreno de la fe se accede a la noción misma de *eternidad*, y el tiempo de la religión se aleja del tiempo histórico, en tanto que el primero es la afirmación perpetua del presente, mientras que el segundo es su perpetua negación. Y así, si el milagro es el *presente hecho sensible (le présent rendu sensible)* –en tanto acción misma del eterno– “el milagro sería necesariamente función de la santidad porque solo el santo vive verdaderamente en lo actual” (JM, 83).

La fe, entonces, supone un acto originario por el cual me comunico y participo en la vida divina. Para Marcel, esta inmediatez y originalidad de la fe traza una diferencia infranqueable respecto a *las religiones*, pues para el hombre de fe no puede haber multiplicidad de religiones, ya que esto supondría una objetivación de la religión (algo propio a disciplinas como la sociología o la antropología). Por otra parte, aclara Marcel, un examen de las condiciones formales de la religión, si bien no es desechable, no puede constituirse como momento último de análisis, por lo cual no puede presentarse a la religión como momento último de un sistema universal de pensamiento teórico o práctico. Podemos detectar de nuevo la cercanía de Marcel a la fenomenología, en tanto que la religión como fenómeno no puede reducirse a ninguna categoría extraña a ella misma, sino que es una

experiencia originaria e irreductible, con su propio nivel de inteligibilidad. “La religión no es sino para quien se da a ella” (JM, 84), afirma el filósofo francés. De modo que no es posible saltar de los juicios respecto a las religiones a la fe, porque la fe supone la afirmación de una única religión. La fe, pues, exige la impugnación de la objetivación de la religión, es decir, la impugnación de la religión como un *saber trascendente o absoluto*: “La fe debe aparecer al pensamiento como lo que no puede trascenderse, como lo que en ningún grado puede considerarse aproximación a lo que para un entendimiento superior sería una afirmación objetiva” (JM, 85). Ahora bien, para Marcel esto no significa suscribir a un fideísmo, puesto que la fe misma no puede desentenderse de su ligación a su “objeto”: la fe no niega las verdades ideales, sino que las trasciende y supera en un acto superior. La fe es el acto por el cual el sujeto participa de Dios y se conquista como subjetividad. En palabras de Marcel:

La relación con Dios, la posición de la trascendencia divina son las únicas que permiten pensar la individualidad (*individualité*); esto quiere decir, no solamente que el individuo se realiza a sí mismo como individuo pensándose como criatura, sino también que gracias a la mediación del creyente pueden asumir gradualmente quizá una individualidad aquellos mismos que siguen dominados por lo que Claudel denominó espíritu de la tierra. Si podemos pensar la gracia divina (en el sentido de clemencia), es porque el creyente no puede resolverse a pensar que su intervención será vana y que hay seres irremediabilmente condenados a la nada. El verdadero espíritu de universalidad que es el espíritu religioso por antonomasia, no se realiza sino mediante la creencia en la paternidad divina (*paternité divine*), mediante la creencia en lo que antes denominé participación como hecho –función de esa participación mediante la fe, que en el orden religioso debe considerarse como el verdadero *primum movens* (cfs. Notas del 12 de febrero). En esa tensión, en ese dualismo viviente entre los dos modos de participación que se reconcilian en la unidad personal de Dios, se halla a mi juicio el principio de la plegaria (*prière*). Y en la medida en que yo no puedo dejar de pensar que participo en Dios en ambos sentidos (porque la participación de hecho se justifica por el retorno inverso que antes indiqué), la plegaria adquiere por sí misma una significación y un valor profundo (JM, 86).

La tesis central de Marcel, como él mismo reconoce, es que la individualidad no puede pensarse sin la participación en Dios, participación de hecho que se recobra y se realiza en el movimiento de la fe. La universalidad de la fe está en este reconocimiento primordial de la participación de todos los existentes en Dios, participación que en el creyente se hace vida y testimonio, y que se dirige a Dios en su unidad personal. Por ello, la paternidad divina sostiene la universalidad de la fe y el alcance irrestricto de la gracia divina. Esta afirmación es central y se mantendrá como uno de los núcleos metafísicos de la filosofía marceliana. La plegaria, entonces, aparece en su auténtica dimensión, es decir, en su intención de una salvación universal pues, para un espíritu religioso, carece de sentido la búsqueda de una salvación meramente individual. Claro que es un error manifiesto

pensar la plegaria desde la categoría de la causalidad, como si se tratara de un acto objetivamente eficaz; por el contrario, la plegaria va de la mano con el acontecimiento, es decir, en el plano que trasciende el orden de la experiencia empírica de las causas y efectos, y que trae consigo la novedad (*JM*, 86-90).¹⁰⁷ Lo importante aquí es que la fe es el acto por el cual la subjetividad se conquista como individualidad, pero como individualidad universal y no aislada, en un horizonte de consistencia ontológica del existente y de esperanza en un sentido global de la existencia, dada por su dependencia radical de Dios.¹⁰⁸

La trascendencia divina no puede afirmarse sino por la fe, y solo puede pensarse como libertad. Pero esta fe supone la afirmación de la libertad divina como enteramente independiente del acto por el cual la pienso, por lo tanto “el acto de fe mismo es expresión de la libertad divina” (*JM*, 92), algo que, en rigor, solo tiene sentido para la fe. Y la idea de plegaria es tan esencial a la religión como podría ser la autonomía para la moral (*JM*, 260). De aquí que no podamos pensar a Dios como un Principio Supremo y Perfecto que reúna en sí todas las perfecciones del mundo, y que explique mecánicamente sus acontecimientos, por lo cual Marcel rechaza el absoluto que plantea el filósofo neoidealista Bradley –a quien, por otra parte, le debe tanto–, y considere que la verdadera filosofía está más allá del monismo y del pluralismo porque el orden espiritual trasciende las categorías mismas de lo uno y lo múltiple. La fe trasciende el saber, lo cual supone que “si fuera posible un saber de la providencia, la providencia dejaría de ser afirmación religiosa, se reduciría a una especie de mecanismo perfeccionado, cuando los postulados de la conciencia religiosa van más allá de todo mecanismo” (*JM*, 96). De allí que tanto un optimismo como un pesimismo metafísico sean insostenibles: “tanto al optimismo como al pesimismo opongo que *no hay juicio objetivamente válido que verse sobre el ser*” (*JM*, 97). Podemos notar aquí que Marcel coincide con Heidegger en la crítica al onto-teo-logismo –obviamente sin influencias de éste sobre aquél, puesto que estos escritos son anteriores a *Ser y Tiempo*: no es posible pensar a Dios –ni al Ser– como un objeto o un ente más del mundo, y la fe es justamente el acto por el cual puede pensarse la

107 “Les choses s'éclaircissent notablement si au terme de causalité, nous substituons celui de communication, et davantage encore si nous introduisons la notion de générosité” (Marcel, 2008a, 9). El artículo de Marcel continúa examinando la noción y la significación de la generosidad y del don, alejándolas de las coordenadas objetivas de la causalidad (entendida generalmente como mecánica), para luego reflexionar sobre el misterio del mal, que tiene en Marcel una importancia central, aunque no podamos profundizarlo en este trabajo. Lo importante aquí, para Marcel, es desactivar la creencia en un Dios-objeto que actúa gracias a la plegaria vista como funcional a nuestro deseo de solucionar un problema: ni Dios causa los males y el dolor, ni la plegaria causa que Dios los sane o los resuelva. En el orden de la fe, se trata de la paternidad divina y la comunión amorosa que el creyente tiene con Él, comunión que resignifica la experiencia del mal y del dolor sin quitarle realidad.

108 Si bien en estos textos no habla Marcel de *esperanza*, veremos más adelante cómo se articula la esperanza con esta confianza en una participación universal del existente en el Ser, que toma el nombre de Dios en la experiencia religiosa.

trascendencia *como trascendencia*, y salvarla de cualquier intento de reduccionismo a un saber objetivo superior, al modo del idealismo. La Providencia divina sólo puede ser salvada por la fe, es decir trascendiendo todo pensamiento y reflexión, que inevitablemente harían de ella un eslabón más –el supremo, si se quiere– en la serie causal del mundo. De allí, también, que la posibilidad de una argumentación objetiva del ateísmo sea tan vana e ilusa como lo es también el discurso objetivo que contradiga dicho ateísmo. Concluye Marcel:

De esta suerte, se hace patente el papel mediador del pensamiento religioso independientemente del cual Dios no puede pensarse realmente. Por otra parte, sabemos que eso no equivale a hacer depender a Dios de él, sino que, muy al contrario, el acto religioso por antonomasia es el acto mediante el cual el pensamiento pone a Dios como trascendente con respecto a sí, ya que este acto mismo es pensado como algo que no puede reflexionarse (que no puede tratarse como proyección). La reflexión pura que intentara apoderarse de esos actos sucesivos y ver en ellos pasos puramente subjetivos, está de antemano condenada a nulidad por el acto de fe mismo que la rebasa y la niega para siempre (*JM*, 98).¹⁰⁹

5.4. Dios como Tú Absoluto y la imposibilidad de una teodicea

El acto de fe, pues, compromete a la totalidad de mí mismo como tal, y son en casos semejantes donde una pregunta y una respuesta adquieren un tinte peculiar. En efecto, las cuestiones que atañen a la totalidad de sí no pueden ser contestadas al modo de aquellas en las que podemos ofrecer un informe. La creencia en Dios no puede pasar a ser objeto para mí, así como tampoco puede serlo mi ser mismo, por lo cual no puedo interrogarme sobre ella. De este modo, Dios no puede ser nunca un tercero respecto a la díada yo-sujeto, yo-objeto. Por ejemplo, para Marcel, creer en Dios no puede ser asimilable a la creencia respecto a la existencia de vida en Marte. Lo esencial de la creencia en Dios es “un modo personal de calificar metafísicamente el mundo, es decir, la experiencia” (*JM*, 153). La actitud escéptica considera a la creencia como una disposición subjetiva a la cual posiblemente le corresponda una realidad pero, para Marcel, ese dualismo es insostenible: pensar en Dios es pensarlo como vinculado a la afirmación que versa sobre él. A la vez, pensar a Dios como real es afirmar que para él es importante que yo crea en él (inconcebible en el caso de los objetos, que son esencialmente indiferentes a mi pensamiento sobre ellos, es decir que no me tienen en cuenta). “Un Dios a quien mi creencia no interesara –afirma Marcel–, no sería Dios, sino una simple entidad metafísica” (*JM*, 153).¹¹⁰

109 En este sentido, Marcel subraya la no-objetividad de la experiencia religiosa, por la cual busca salvar la existencia de Dios más allá del orden de lo verificable (*JM*, 302-304).

110 En este sentido, Marcel opone el Dios *personal* a una concepción idealista de Dios, tal como la que propone Royce: Cf. *JM*, pp. 255-265. Para ver un examen de la filosofía de Royce por Marcel, ver: Marcel, 1945. Para un análisis de la concepción royceana de Dios y la

En tanto que una realidad sea tratada como un todo, escapa al curso de un pensamiento que procede por preguntas y respuestas, sino que entre él y la conciencia solo puede establecerse una relación diádica, que antes recibía el nombre de *participación*. Así, “creer en Dios será sostener relaciones diádicas con lo real”. De allí que, a continuación, Marcel afirme: “Dios es la realidad en tanto que ésta no puede ser tratada absolutamente como *ella*” (JM, 155). Más adelante, afirmará: “Sería necesario volver a la cuestión de saber si hay algo en el mundo que pueda ser exclusivamente él para Dios. Contestar afirmativamente equivaldría a reconocer que hay en el mundo algo que no puede en absoluto ser amado o salvado” (JM, 224).

En el caso de la creencia aparece lo que el filósofo llama *juicios en tú*, es decir, juicios que trascienden el triadismo del juicio objetivo. Estos juicios no están destinados a informar, sino a *ser oídos*: el juicio en *tú* expresa una relación con mi interlocutor así como una voluntad que dicha relación le sea conocida.¹¹¹ “En suma, no habría sino relaciones personales entre el creyente y Dios, y colocarse fuera de la creencia, sería prohibirse pensar a Dios” (JM, 155). De allí que volvamos a la cuestión de la existencia de Dios, puesto que un juicio de existencia implica la predicación, es decir, que se orienta por medio de predicados. Afirmar que Dios existe es tan impertinente como predicar de Él atributos o caracteres, puesto que en ambos casos se hace de Dios un objeto, un ser en el registro del él. En última instancia es la experiencia del amor la que indica el camino: “en realidad, el ser a quien yo amo no tiene cualidades para mí; lo tomo como totalidad, y por eso es refractario a la predicación” (JM, 157). En rigor, el amor versa sobre lo infinito, lo que no puede circunscribirse, y no podemos identificar al *tú* con un contenido limitado. Así, “la participación en la vida divina no puede tomarse más que como participación en un infinito” (JM, 157).

Esta relación amorosa entre el creyente y Dios encuentra concreción, para Marcel, en la *consagración* (*consécration*): “Dios espera de cada creyente que le confiera su divinidad” (JM, 158). Pero, si Dios ha creado todo lo que existe –incluyéndome a mí mismo– entonces cuando el creyente se da a Dios, en rigor no le da nada que ya no le pertenezca. En efecto, “esta consagración es al mismo tiempo una especie de restitución” (JM, 158). En ello hay, dice Marcel, un misterio que está implicado en la relación misma que une el creyente a Dios. Y la oración o plegaria, no es ni un mecanismo

crítica de Marcel, ver: TUNSTALL, 2006. El punto central de la crítica está en la concepción abstracta de Dios que hace el idealismo de Royce. En este sentido, podríamos notar que uno de los filósofos que más reconoce Marcel –y a quien ha dedicado junto a Bergson su *Journal Métaphysique*–, William Ernest Hocking, ya había señalado este error del idealismo y rastreado su raíz en el desconocimiento de la *adoración*. Como hemos venido examinando, podríamos pensar que hubo una influencia franca de Hocking a Marcel en su consigna de pensar el acto religioso mismo para poder pensar a Dios.

¹¹¹ Estos *juicios en tú* empalman con la distinción posterior de Marcel entre “*pensar...*” y “*pensar en...*”, que supone un orden personal en el que el otro y yo estamos comunicados íntimamente. Esta idea de “pensar en” expresa mejor, por ello, la relación del pensamiento con lo divino (EA, 41-42).

eficaz por el cual mis deseos se cumplen, ni una resignación en el orden abstracto de los designios divinos; “rezar es negarse activamente a pensar a Dios como orden, es pensarlo verdaderamente como Dios –como puro Tú–” (JM, 159).¹¹² La teodicea, convierte a Dios en un objeto y, por lo tanto, cae en la idolatría. Marcel apunta en su *Diario* que ha encontrado luminosa a esta fórmula: “cuando hablamos *de* Dios sabemos perfectamente que no hablamos *de Dios*” (JM, 158).¹¹³ Estamos, dice Marcel, en el orden del misterio, y “no hay misterio posible sino en el orden del *tú*” (JM, 161).¹¹⁴

112 Marcel traduce este *Tú puro* por la expresión *Tú Absoluto*: “Je dirai volontiers dogmatiquement que tout rapport d'être à être est personnel, et que le rapport entre Dieu et moi n'est rien s'il n'est pas rapport d'être à être, ou à la rigueur de l'être avec soi. L'expression bizarre qui me vient à l'esprit pour traduire cela, c'est que, si un *toi* empirique peut être converti en un *lui*, Dieu est le *toi* absolu qui ne peut jamais devenir un *lui* –Sens de la prière” (JM, 137). Cf.: Granade, 2008, pp. 65-78. Puede verse nuevamente aquí una cercanía muy grande con Martin Buber, quien considera a Dios como el *Tú Eterno* (Grassi, 2006).

113 Hay que subrayar, de todos modos, que una filosofía de la invocación tiene sus límites y problemas: “Chaque fois que je me retrouve en présence de cette impossibilité d'affirmer *l'existence* du recours absolu, je me sens envahi à nouveau par la même malaise. Je ne puis m'empêcher de me demander si je n'ai pas alors affaire simplement à une idée qui est *en de a* de l'existence. Au fond la question est toujours de savoir comment il est possible d'arriver à concevoir un *Toi* qui ne soit pas en même temps un *Lui*. La tentation est grande de voir dans ce *Toi* pur une sorte de projection illusoire qui n'a pas, si je puis m'exprimer ainsi, de quoi exister. C'est là-dessus qu'il serait indispensable d'arriver à s'expliquer. Je ne saurais attacher trop d'importance à ce que j'écrivais en avril dernier. Il ne peut être question, disais-je, d'enfermer Dieu dans le cercle des ses relations avec moi. Dieu est tel que je ne compte pas seul pour lui. Seulement par là des difficultés surgissent. Est-ce que je ne restitue pas en effet à Dieu indirectement cette objectivité même que je croyais impossible de lui attribuer? Je sens confusément que tout cette philosophie de l'invocation a besoin d'être élargie...” (JM, 272). En última instancia, se trata, para Marcel, de dilucidar las relaciones entre la existencia y la invocación, que implicaría de fondo la presuposición de un *sentimiento de una comunión* (JM, 273-274).

114 En este texto aparece por primera vez la noción positiva de *misterio* que luego Marcel adoptará como una de sus claves filosóficas. Este valor positivo del misterio, como él mismo reconoce, ha aparecido primero en su drama *L'Iconoclaste* (Cf. JM, 159). “Je reviens sur l'idée de mystère. Il n'y a de mystère que dans l'ordre du *connaissant*... Ce qui est inconnu et ne connaît point est simplement ignoré. Ce qui connaît et ne veut pas être connu, et procède de manière à n'être pas connu – *cela* est mystérieux (il y a aussi la catégorie de ce qui est impuissant à se faire connaître – et ceci est aussi de l'ordre de l'ignoré). L'idée de mystère implique donc celle de puissance; elle est liée à l'idée même de Dieu. Penser Dieu, c'est penser sûrement le penser comme étant en ce sens mystérieux. (...) Il faudrait maintenant se demander si je ne deviens pas moi-même à quelque degré mystérieux pour l'être qui tient à rester mystérieux pour moi – est aussi jusqu'à quel point le mystérieux est objet de questions et de réponses: ceci est capital” (JM, 160). El texto prosigue y añade el vínculo entre *misterio* y *valor*. “Un monde d'où le mystérieux serait exclu et un monde où tout ce qui aurait la puissance de se communiquer se communiquerait directement, spontanément – ce monde-là n'est sûrement pas le nôtre. Il y a donc une intime relation entre les idées de mystère et de valeur. N'est mystérieux que ce qui est susceptible de m'intéresser, de présenter une valeur pour moi. Pourquoi en effet *l'autre* se retiendrait-il de me communiquer ce qui ne saurait me toucher en rien? Il faut qu'il y ait une raison positive de ne pas me le communiquer et non pas simplement une absence de raison de le faire. Ceci est très important. Il faut donc qu'il y ait un intérêt qui nous soit commun. Mais el est bien clair, me semble-t-il, que *l'autre*, en tant que je me pense comme existant pour lui, devient un *toi* pour moi. Il n'y a donc de mystère possible que dans l'ordre du *toi*. C'est ce que l'agnosticis-

El lenguaje de la invocación pareciera, pues, desactivar como válido cualquier intento por demostrar o justificar la existencia de Dios. Marcel reflexiona en torno a la idea misma de la “prueba de la existencia de Dios”. Además de las implicancias éticas del diálogo entre el incrédulo y el creyente, y los peligros de violencia que acompañan la idea misma de *prueba*, Marcel señala que “la prueba es un momento en una determinada erística interior (éristique *intérieure*), que a pesar de todo permanece subordinada a la posición de un invariante o, si se quiere, de un sistema de valores indiscutidos, en tanto que valores” (RI, 266). Paradójicamente, la prueba de la existencia de Dios es eficaz para quien no la necesita, y es un juego de palabras o una petición de principio para aquél que debiera ser su destinatario. Marcel señala que “no solamente la prueba no puede sustituir a la creencia, sino que en un sentido profundo la supone, y no puede servir más que a la reafirmación interior (*réaffermissement intérieure*) de quien siente en sí mismo un divorcio entre su fe y lo que ha creído ser la exigencia propia de su razón” (RI, 266). De este modo, la prueba, se efectúa sobre una determinada situación concreta, que comporta cierto *vinculum* concreto que instaura la comunicación entre los interlocutores. El problema reside en que la teología racional y su apologética se sostienen sobre la base de un *homo naturalis* que se presenta como un invariante transhistórico, y que ignora la situación epocal propia del desarrollo de cada hombre (error que para Marcel presenta el tomismo, no en su esencia, pero sí en su expresión corriente). “En última instancia –dice Marcel–, chocamos con el escándalo de pruebas racionalmente irrefutables y que, sin embargo, se revelan a menudo desprovistas de fuerzas convincentes debido a que la unidad del hombre está rota, porque su mundo está quebrantado (*son monde est cassé*)” (RI, 268). Sin embargo, este escándalo presenta un valor positivo porque implica reconocer el valor dramático y vital de la situación en la que me comprometo cuando intento, sin conseguirlo, comunicarle al otro, mi certidumbre respecto de la existencia de Dios. Si uno consigue evitar reducir al otro a la mala fe, o a comprenderlo desde mis propias exigencias y experiencias, entonces nos veremos conducidos a reconocer que algo me ha sido *dado a mí* que no le ha sido *dado a él*, y es preciso que la reflexión vuelva sobre la naturaleza de este *don* y sobre su contrapartida. Interviene así un examen de las condiciones en las cuales la fe puede considerarse como real, ciertamente sin entender realidad aquí en el sentido de validez o de eficacia práctica: se trata de discernir “si yo que pretendo tener fe, he sabido verdaderamente responder a la llamada que me ha sido dirigida, no pudiendo consistir esta respuesta más que en un testimonio (*attestation*) que yo expreso o no *por mi vida*, es decir,

me n’a jamais soupçonné...” (JM, 160-161). Es claro que aún la noción de misterio no se ha conquistado como lo será más adelante (en efecto, el mismo Marcel, en nota al pie del 1925, señala que no le convence el razonamiento respecto a lo misterioso que aparece en el texto citado inmediatamente arriba), pero es importante subrayar en qué contexto ha aparecido en su valor positivo, así como resaltar la posibilidad de una *inteligibilidad* de lo misterioso.

no solamente o esencialmente por actos precisables y enumerables, sino por lo que yo desprendo o irradio para los demás” (RI, 269-270).

Claro que esta dialéctica es en sí misma algo sobre lo cual debe trabajar la reflexión, pues es preciso preguntarnos cómo puedo oponer a los rudimentos de mi fe actual, la plenitud de la fe. Pensar en un ideal de fe, señala Marcel, sería degradar la fe misma, transformándola en una veleidad, y plantear la cuestión del objeto de la fe tal como lo ha planteado el agnosticismo de fines del siglo XIX. Únicamente la reflexión es la que debe mostrarnos lo inapropiado de una distinción entre lo ideal y lo real en el terreno religioso. Sin embargo, según Marcel, aquí se articula la filosofía tradicional y la *dialéctica de la afirmación*, donde esta reflexión, “por vecina que pueda ser del argumento ontológico, se ejerce sobre un *yo creo* que no puede explicitarse más que bajo la forma de *yo creo en Ti, que eres mi único refugio (Je crois en Toi, qui es mon recours unique)*” (RI, 271).¹¹⁵

En función de este conjunto complejo de reflexiones, se define la distinción del problema y del misterio; porque esta realidad a la que me abro al invocarla ya no puede de ninguna manera ser asimilada a un dato objetivo, sobre el cual me interrogaría y cuya naturaleza tendría que determinar racionalmente. Diría muy gustoso que esta realidad *me* da a mí mismo en la proporción en que me doy a ella; es por la mediación del acto por el cual me centro sobre ella, que llego a ser verdaderamente sujeto. *Llego a ser sujeto (je deviens sujet)*, digo: la ilusión mortal de un determinado idealismo consiste, en efecto, en no ver que ser sujeto no es un hecho o un punto de partida, sino una conquista y un fin (RI, 271).

5.5. El Dios de la esperanza

La fe no puede separarse de la esperanza, y frente al *Dios de los filósofos* –esa abstracción que Marcel tanto ha denunciado–, el Dios de la fe, el *Dios de Abraham* (en palabras de Pascal, a quien Marcel no hesita en citar, junto a Kierkegaard, como uno de los grandes pensadores de la experiencia religiosa) (HP, 118-134), no puede presentarse sino como el *Recurso Absoluto*, como el lugar de la Esperanza por antonomasia. Si Dios es el *Tú Absoluto*, si es, entonces, la *Presencia Absoluta*, entonces siempre estará disponible para quien acuda a Él. No cabría pensar, sin contradicción, en que el *Tú Absoluto* se cierre en sí mismo y se vuelva impermeable, puesto que entonces se convertiría indefectiblemente en un *Él*. De aquí que afirme Marcel: “¿Puedo definir a Dios como presencia absoluta (*présence absolue*)? Se une aquí con mi idea de recurso absoluto (*recours absolu*)” (EA, 105). En efecto, la verdadera creencia, la fe, puede comprenderse desde la distinción entre *creer que...* y *creer en...*, y la idea directriz de esta distinción es la de *crédito*: “abrir un crédito a... me parece ser la operación verdaderamente constitutiva de la creencia en cuanto tal” (MEII, 78). La dificultad está en que nuestra idea de

¹¹⁵ En su *Journal*, Marcel rescata la verdad detrás de la prueba ontológica (JM, p. 255).

crédito va unida casi necesariamente con una carga material, como cuando se trata de un crédito bancario. Por el contrario, *creer en...* significa ponerse a disposición, es decir, implica un *compromiso fundamental* que se refiere no sólo a *lo que tengo* sino a *lo que soy*, por lo cual Marcel advierte que la creencia está afectada por un índice existencial. Por ello, *creer en...* significa *unirme a...* o *seguir a...*, por lo cual “la imagen de la *reunión (ralliement)* viene a completar muy útilmente la de crédito” (MEII, 79).

Al hablar del acto de *creer en* he utilizado voluntariamente los puntos suspensivos; pero, ¿no podríamos llenar de alguna manera ese blanco? ¿Qué podemos decir de esta X a la que abrimos crédito, al cual nos unimos? Podemos afirmar, me parece, que es siempre una realidad personal o suprapersonal (*supra-personnelle*). Agregaré que no es seguro que entre lo personal y lo suprapersonal haya una verdadera oposición. Más bien debo admitir que lo personal lo es auténticamente sólo cuando rompe los cuadros que amenazan aprisionarlo en cuanto puro y simple *ego*. De todas maneras, sólo puedo abrir crédito a lo que se presenta ante mí como irreductible a la condición de cosa. Lo propio de las cosas consiste, en efecto, en no poder presentarme nada que sea asimilable a una respuesta. Por el contrario, creer en alguien es poner en él su confianza, es decir: “estoy seguro de que no traicionarás mi espera, que responderás a ella, que la colmarás”. Empleo a propósito la segunda persona. No puede haber confianza más que en un “tú”, que en una realidad susceptible de hacer la función de “tú”, de ser invocada, de devenir en recurso. Pero es claro que la seguridad que aquí se presupone no es una convicción; va más allá de lo que me es dado; es un salto, una apuesta que, como todas las apuestas, puede perderse (MEII, 80).

La fe, pues, no puede separarse de la confianza hecha esperanza. En efecto, *creer en...* significa entregarnos a una realidad personal, invocada por estar en el ámbito de la segunda persona, del *tú*, apostando a que dicha entrega será respondida. Se trata de una apuesta, no al modo pascaliano de un simple cálculo de probabilidades o de costo-beneficio, sino más bien de una suerte de *salto*, es decir, de abandono de una situación dada para acceder a otra situación aún inexistente, pero que se vislumbra como promesa. Todo lo que se ha dicho en torno a la intersubjetividad, a la segunda persona, y a la fidelidad, aparecen nuevamente: el salto implica un compromiso y la inevitable sombra de la traición. Este salto busca en el otro un nuevo sostén, pero con la conciencia de que será brindado a partir de una decisión libre, es decir, que me será dado como respuesta a mi solicitud. Claro que podemos volver a cometer el error de esperar en el otro una respuesta que sea la satisfacción de un deseo o de una necesidad, es decir, una respuesta en el modo del *tener*, pero ello supondría degradar al *tú* en un *él*, convertirlo en una cosa que puedo manipular a mi antojo o a la que le puedo exigir la satisfacción de mi deseo. Justamente, la esperanza se traduce no por la expresión *espero que...*, sino *espero en...* No podemos detenernos demasiado en los excelsos análisis que dedica Marcel a la esperanza,¹¹⁶ pero digamos

116 El tema de la esperanza es uno de los más estudiados y difundidos de la obra mar-

algo al respecto para comprender mejor la idea de un *Recurso Absoluto*. En primer lugar, debemos repensar la idea de crédito y de confianza a partir de la noción de *Tú Absoluto*: sólo en este caso, en efecto, la espera no puede ser defraudada, pues el Tú Absoluto nunca puede comportarse como un Él, como una cosa, y, por tanto, no puede nunca sino responder a nuestra llamada. En segundo lugar, dentro de este marco, debemos pensarnos a nosotros mismos como sujetos que invocan a Dios, como seres que se debaten incesantemente entre su aspecto personal y su aspecto cósmico: esto nos lleva a aceptar como ineludible los peligros y tentaciones de tratar a Dios como cosa o como un Él. En tercer lugar, como consecuencia de lo segundo, debemos repensar la plegaria desde la fe y la esperanza, que sólo pueden pensarse desde el amor y la humildad.

Si Dios sólo puede ser pensado desde las exigencias y las implicancias de la experiencia religiosa, entonces es sobre el análisis de la conciencia orante y de la plegaria que recae la posibilidad de un *Recurso Absoluto*. A diferencia de la concepción reinante en la filosofía contemporánea, para Marcel, la humildad difiere esencialmente de la humillación: “en la raíz de la humildad se encuentra esta afirmación más o menos inarticulada: «No soy nada y no puedo nada por mí mismo sino en tanto que soy, no sólo asistido (*assisté*), sino promovido (*promu*) al ser por Aquel que es todo y lo puede todo»” (*MEII*, 86). Por esta razón, la humildad presupone cierta afirmación de lo sagrado y se opone radicalmente a la *hybris* que, según Marcel, es esencialmente sacrílega.¹¹⁷ Como

celiana por su innegable riqueza fenomenológica y metafísica. De allí la numerosísima bibliografía al respecto. También es interesante notar que una de las obras principales de Marcel, *Homo viator*, lleva por subtítulo “Prolegómenos a una metafísica de la esperanza”.¹¹⁷ Aquí es interesante señalar los análisis de Marcel respecto a la situación de lo sagrado en una era tecnocrática. En la conferencia titulada “lo sagrado en la era tecnocrática”, dada en Heidelberg en 1963, Marcel señala la actitud del hombre frente al mundo, a la vida y a la muerte, en una cultura del primado de la técnica. En un mundo tecnocrático, el mundo aparece como falto de sentido en sí mismo, y el hombre aparece como el productor de sentido, por lo cual habla de un *antropocentrismo práctico*: “Dans ces conditions, dire que l’homme est amené à penser le monde et lui-même sous le signe de la technique, c’est dire d’abord que le monde se présente à nous comme susceptible d’être transformé méthodiquement par son activité industrielle de façon à satisfaire de plus en plus complètement ses besoins. J’ai fait remarquer il y a déjà longtemps que par là se développe un véritable anthropocentrisme pratique, c’est-à-dire que l’homme tend de plus en plus à se regarder lui-même comme le seul susceptible de conférer un sens à un monde qui, pris en lui-même, en est semble-t-il complètement dépourvu” (Marcel, 2010a, p. 7). Por ello, el primado de la técnica conlleva necesariamente un proceso de desacralización (Marcel, 2010a, p. 17). Justamente, la atención sobre lo sagrado surge en el contacto del hombre con la fragilidad y la debilidad de la existencia: “Dans mes remarques sur l’irréligion contemporaine, en 1930, je faisais remarquer que le sentiment du sacré se rapporte à un ordre où le sujet se trouve mis en présence de quelque chose sur quoi toute prise lui est refusée. Rien de plus caractéristique, disais-je, que le geste même du croyant qui joint les mains et atteste par le geste même qu’il n’y a rien à faire, rien à changer, mais qu’il vient simplement se donner: geste de dédicace et d’adoration. Mais peut-être ne précisai-je pas alors suffisamment la nature de cette intangibilité. Je serais tenté de faire remarquer aujourd’hui qu’elle se manifeste avant tout là où nous nous trouvons en présence de ce qui en soi est sans défense. Pour un homme qui n’a pas encore été complètement absorbé et, disons le, déshumanisé

es habitual, el principal interlocutor aquí es Sartre, cuya filosofía considera Marcel que es más bien antiteísta (*anti-théisme*) más que atea (*a-théisme*), y que supone la pretensión de que nos bastamos a nosotros mismos como existentes libres (MEII, 86-87; Cañas, 2012). La aceptación de nuestra condición finita y de nuestra dependencia radical respecto a Dios, que es la raíz de la humildad, debe comprenderse no como la receptividad aniquilante y subyugante del Absoluto, sino desde la noción misma de una *receptividad creadora* (*réceptivité créatrice*) (MEII, 89), noción que se traduce en Marcel con la palabra *disponibilidad*, en la que nos hemos detenido en este trabajo numerosas veces, y que es el centro mismo de la filosofía marceliana. Esta receptividad marcada por la humildad y la creatividad, se opone justamente a la humillación –que no es otra cosa que la aniquilación de la subjetividad–, por lo cual “cuanto más sea una realidad auténticamente trascendente a la que efectivamente reverenciamos, tanto más pone en guardia a quien dirige a ella una mirada deslumbrada contra la tentación de humillarse, propiamente hablando, ante ella” (MEII, 89). Y esta *auténtica trascendencia* debe entenderse desde las exigencias de una *verdadera universalidad*, que alcanza a todo hombre en tanto hombre, en tanto persona, y sin la cual caeríamos inevitablemente en

par le monde technique, la contemplation de ce qui est le plus fragile est aussi celle qui incite le mieux à l'adoration: je pense par exemple et avant tout au petit enfant à partir du moment surtout où celui-ci cesse d'être une chose vagissante et où son visage s'éclaire d'un sourire. Tout se passe en réalité comme si l'être désarmé faisait tomber de nos mains tous les instruments qui lui permettent de saisir et de modifier le donné. J'ajoute que c'est à mon sens dans ce registre-là que nous pouvons le mieux discerner le sens du mot transcendance” (Marcel, 2010a, p.16). Por ello, la posibilidad de rescatar lo sagrado en un mundo tecnocrático surge de la posibilidad de una *conversión*, una vuelta a la interioridad que se encuentra calificada por el *espíritu de comunión* que tanto subraya siempre Marcel: “Une conclusion me semble se dégager de toutes ces réflexions. C'est qu'à l'âge technique, le sacré ne peut se révéler qu'à la faveur d'une conversion, ce mot étant pris, comme nous allons le voir, dans une acception très générale. Il me paraît contraire à toute raison de penser que le sacré puisse surgir dans la ligne de l'évolution qui ne cesse de se préciser sous nos yeux. Cette évolution, au contraire, tend vers une récusation massive et radicale du sacré dans la mesure où elle encourage de plus en plus explicitement une attitude prométhéenne avec tout ce que celle-ci comporte d'orgueil, d'*hubris* [sic]. Mais que faut-il entendre au juste par la conversion à laquelle j'ai fait allusion? Je ne crois pas qu'il faille aucunement mettre l'accent ici sur l'aspect confessionnel, bien qu'il faille reconnaître que la conversion présente le plus souvent ce caractère. Mais il faut poser en principe qu'elle peut se manifester sous des espèces différentes. Dès lors, ce qui doit être souligné ici, c'est que la conversion est d'abord le mouvement par lequel la conscience se détourne du spectacle obsédant et accablant que lui propose le monde considéré dans la perspective technocratique, ou, ce qui revient au même, par lequel il transcende l'obsession du nombre, de l'innombrable au sein duquel elle apparaît comme chétive jusqu'à l'inexistence. En d'autres termes, c'est l'intériorité qui est ici recouvrée, par un acte dont il ne faut pas dire seulement qu'il est libre, mais bien qu'il est la liberté même. Mais il convient de rappeler qu'on se méprendrait gravement quant à la nature de cette intériorité si on l'interprétait dans un sens privatif, c'est-à-dire si on admettait que par la conversion, l'individu se ressaisit comme unité fermée sur elle-même: c'est exactement l'inverse qui est vrai, et l'intimité ne peut être ici qu'intersubjective, c'est-à-dire relation d'un singulier à un singulier, d'un *je* à un *toi*, comme Martin Buber et moi-même de façon parallèle, nous avons cherché à le montrer dans nos écrits” (Marcel, 2010a, p. 19-20). Respecto al tema de la piedad, puede consultarse también: Marcel, 2006b.

la idolatría. Nuevamente, es la exigencia de un espíritu de intersubjetividad y de comunidad lo que está detrás del reconocimiento de la trascendencia. Por esta razón, la plegaria tiene un acento principal en mi prójimo, en el otro por el cual me hago responsable (*MEII*, 97). En todo caso, la plegaria es signada por la humildad y es el modo en que el existente se abre a la Trascendencia, en su misterio y en su donación. De allí que quien ora debe abandonar la pretensión de recibir una respuesta “esperada”, al modo de una satisfacción empírica de un deseo reclamado. “El fiel no puede dejar de sentirse seguro de mantener una relación viviente con Dios, sin que por eso pueda pronunciarse sobre la forma en que empíricamente su plegaria será satisfecha (*exaucée*)” (*MEII*, 102).

Nótese que la esencia de la plegaria no está en las posibilidades de satisfacción empírica que pueda llegar a tener como respuesta, puesto que una tal posición reduciría la Trascendencia divina al propio capricho, sino que reside en la comunión viviente entre el creyente y Dios. Esta comunión se establece desde la fidelidad creadora e implica la confianza y la espera en el Otro, espera que siempre será colmada y nunca desatendida. La plegaria, entonces, es un reconocimiento activo de la perpetua y sostenida respuesta de Dios a mis solicitudes, y por eso también es ante todo comunicativa y participativa, y nunca solipsista, por lo que se encuentra en las antípodas del orgullo y de la desesperación (*MEII*, 105). La esperanza, que es la esencia misma de la plegaria, sólo puede comprenderse desde las coordenadas de la comunión y del nosotros. En este sentido, Marcel subraya que la esperanza tiene lugar en el marco de la prueba a la que asistimos como existentes libres y temporales que somos, y no corresponde a una prueba que se nos presenta como exterior a nosotros, sino como una prueba que nos implica como totalidad, que nos compromete como seres y, por tanto, apunta a la “salvación” (*HV*, 40). Justamente por ello, la esperanza sólo es posible en el orden existencial, orden en el que –como ya hemos visto repetidas veces– la sombra de la traición y de la claudicación de sí es siempre posible, es decir, en el orden en el que la tentación de desesperar debe ser superada (*HV*, 49). La prueba, pues, se propone en el orden del ser, y la esperanza es una apuesta efectiva por el ser mismo, que no puede conocer decepción alguna, pues toda decepción responde a una pretensión que se traduce en el lenguaje del deseo, del *esperar que...*, del *tener* (*HV*, 62).

Así se caracteriza lo que podemos llamar la marca ontológica de la esperanza (*repère ontologique de l'espérance*): esperanza absoluta, inseparable de una fe también absoluta y que trasciende todo condicionamiento (*conditionalisation*), y por ello mismo, bien entendido, toda representación, sea la que sea. Además hay que subrayar decididamente cuál es el único resorte posible de esta esperanza absoluta. Se presenta como respuesta de la criatura al ser infinito al que tiene conciencia de deber todo lo que es y de no poder, sin escándalo, poner una condición, cualquiera que fuera. Desde el momento en que me abismo en cierto modo ante el Tú absoluto, que en su condescendencia infinita me ha hecho salir de la nada, parece que yo me prohíba para siempre desesperar, o más exactamente, que marco implícita-

mente la desesperación posible con un sello de traición, de tal modo que no podría abandonarme a ella sin prescribir mi propia condenación. En efecto, ¿no sería desesperar, en esta perspectiva, declarar que Dios se ha retirado de mí? Aparte de que semejante acusación no es compatible con la posición de un Tú absoluto, se puede ver que profiriéndola me atribuyo ilegítimamente una realidad distinta que no podría pertenecerme (HV, 62-63).

En última instancia, la humildad, el reconocimiento de mi ser como *don*, es el resorte mismo de la esperanza (PA, 73), por lo cual, la esperanza misma se transforma al modo de una *respuesta* a dicho don, respuesta que se sostiene en la seguridad del amor –y no en la seguridad de algún cálculo objetivo de probabilidades– (HV, 84). En el amor se afirma al ser en su creatividad y en su innovación e imprevisibilidad, y la esperanza no es otra cosa que este permanecer abierto y disponible a la originalidad del ser amado.¹¹⁸ Pero no sólo se espera en el otro para el propio beneficio –como ya hemos visto–, sino que también la espera se da en beneficio de la comunidad en la que participamos y gracias a la cual somos nosotros mismos sujetos libres y plenos. “*Yo espero en ti para nosotros (j’espère en toi pour nous)*: tal es quizá la expresión más adecuada y más elaborada del acto que el verbo esperar traduce de una manera todavía confusa y velada” (HV, 81). La experiencia del *yo espero*, revela –así como la de la fidelidad– la raíz ontológica intersubjetiva de la subjetividad, que se constituye primeramente en el *don* (hecho llamado) del *Tú Absoluto*, y al que tan sólo nos es dado responder afirmativamente –realizándonos como individuos– o rechazarlo –traicionando nuestro ser–. Por ello, nuevamente, sólo podemos comprender el sentido ontológico de la experiencia de la esperanza si trascendemos el plano egoísta del deseo, y de la individualidad centrada sobre sí y cerrada a la alteridad, accediendo así a una nueva y auténtica concepción de la subjetividad (HV, 89). Por el contrario, la esperanza es correlativa al amor (Barbosa, 1989, p. 354). Marcel define, pues, la esperanza de este modo:

La esperanza es esencialmente, se podría decir, la disponibilidad (*disponibilité*) de un alma tan profundamente comprometida (*engagée*) en una experiencia de comunión como para llevar a cabo el acto que trasciende la

118 “Aimer un être, c’est attendre de lui quelque chose d’indéfinissable, d’imprévisible; c’est en même temps lui donner en quelque façon le moyen de répondre à cette attente. Oui, si paradoxal que cela puisse paraître, attendre, c’est en quelque façon donner; mais l’inverse n’est pas moins vrai: ne plus attendre, c’est contribuer à frapper de stérilité l’être dont on n’attend plus rien, c’est donc en quelque manière le priver, lui retirer par avance – quoi exactement, sinon une certaine possibilité d’inventer ou de créer? Tout permet de penser qu’on ne peut parler d’espérance que là où existe cette interaction entre celui qui donne et celui qui reçoit, cette commutation qui est la marque de toute vie spirituelle” (HV, pp. 66-67). Las dificultades, señala Marcel, de comprender esta interacción estriban en la tendencia que tenemos de sustituir estas experiencias ontológicamente misteriosas y puras por relaciones más inteligibles –en el sentido de una razón objetiva– que en realidad son subsidiarias de esta experiencia primordial, como pueden ser las relaciones contractuales: una filosofía de la esperanza debe ser capaz de evitar esta tendencia y denunciarla como parcial y degeneradora de la experiencia espiritual (Cf. HV, p. 75).

oposición entre el querer y el conocer, mediante el cual ella afirma la perennidad viviente (pérennité vivante) de la cual esta experiencia le ofrece, a la vez, la prenda y las primicias (*HV*, 90-91).

La esperanza, entonces, sólo es posible si Dios es un Tú Absoluto, una Presencia siempre presente con la que comulgamos en una relación viviente, deponiendo las falsas armas de la previsión y del control, de la representación y del deseo, para abandonarnos confiadamente en la amorosa providencia de Aquél que es Nuestro Padre. Ningún Dios de los filósofos podría sostener esta experiencia de la espera sin desnaturalizarla indefectiblemente.

Tercera parte

METAFÍSICA DEL *NOSOTROS*

Capítulo VI

El nosotros como fundamento metafísico de la existencia

6.1. La Participación como noción clave para comprender la existencia

La existencia no puede comprenderse sino en la medida que adquiere sentido de una realidad más plena en la que participa. La existencia no es un mero predicado que añade a un concepto su posición efectiva en el mundo; tampoco es un dato aislado y contingente; ni siquiera es el modo de ser gratuito de una libertad autónoma y autosuficiente. En rigor, para Marcel, la existencia supone la participación. En una primera instancia, se caracteriza por su *ser encarnada*, es decir, por su esencial condición de *ser en situación*, lo cual implica que participa del mundo en el que se sitúa espacio-temporalmente. El modelo de explicación objetivista, que contrapone sujeto a objeto, es incapaz de dar cuenta de esta *simbiosis ontológica* que reúne, a la vez, al existente y al mundo. En una segunda instancia, la existencia se realiza como co-existencia (*co-esse*), es decir, en tanto que se encuentra intersubjetivamente marcada. Concebir al individuo o a la persona separadamente de las otras personas es una pura abstracción, que desconoce el polo *alter* del polo *idem*. Las filosofías que pregonan una libertad autárquica son, en este sentido, deudoras de esta ilusión. La libertad se comprende desde el compromiso, no consigo mismo, sino con el otro que me interpela. En una tercera instancia, la existencia se descubre como llamada a la Trascendencia, que se realiza en la fe y en la que llega a ser verdaderamente. La existencia, pues, no puede desconocer la *exigencia ontológica*, que es una *exigencia de trascendencia*, y que señala la dimensión religiosa de la experiencia humana (religiosidad que no es aún ni necesariamente la de ninguna religión positiva). Así, no solo la existencia personal está frente a otras personas con las cuales comulga, sino que la persona llega a ser tal frente a una Persona Absoluta, *recurso absoluto*. Una metafísica sustancialista, basada en el principio de causalidad no puede dar cuenta de esta participación en el Ser entendido como Persona, pues pretende comprender la existencia como un efecto de una acción divina que es, en rigor, abstracta. La existencia, entendida como ser en el mundo, como ser junto con otros, y como ser llamado a la trascendencia, sólo puede ser abordada desde las coordenadas de la noción de *presencia* y de *participación*.

La noción de presencia articula las dimensiones de la encarnación, la intersubjetividad, y la trascendencia, y es la clave para la comprensión de una comunicación auténtica con los otros (Mullan, 2018). En el presente capítulo intentaremos extraer todas las implicancias del concepto de *parti-*

cipación, redefiniéndolo desde la idea de *nosotros*, gracias al hilo conductor de la noción de *presencia*.

Ante todo, la palabra *participación* debe ser entendida negativamente, como la negación activa y eficaz de todo intento por comprender la existencia desde el paradigma objetivista (*DH*, 44). Si bien, como ya se ha señalado, la filosofía de Marcel ha ido transformándose a lo largo del tiempo, la noción de participación ha aparecido desde sus comienzos y fue tomando luego una significación cada vez más precisa, aunque la nota que siempre la caracterizó es la de *comuni6n*. Ya desde los ensayos tempranos reunidos en el volumen *Fragments Philosophiques*, la noción de participación servía a Marcel para tomar distancia de la concepci6n idealista de un *Saber Absoluto*, que implicaba la distinción entre *apariencia y realidad* (desarrollada sobre todo por el filósofo anglosaj6n neohegeliano Bradley) y que suponía una dicotomía en la experiencia humana que llevaba a un descrédito de la realidad concreta que testimoniaba el conocimiento sensible y a una impugnaci6n de lo individual. La experiencia, así entendida, era una experiencia formal de un sujeto trascendental, sin anclaje en un sujeto personal (*FP*, 23-67). Más adelante, la noción de participación le sirvió a Marcel, positivamente, para señalar que la existencia está esencialmente situada en el mundo. Pero también fue tomando una significancia positiva en tanto que traducía la presencia del Ser que daba realidad y consistencia a la existencia. Por ello, Marcel retoma el sentido que Louis Lavelle (1961) daba a la noción de participación, es decir, como presencia creativa del Ser en nosotros. De este modo, el sentido de unidad prevalece en esta noción, aunque no suponga el olvido de la pluralidad y la diferencia. De allí que tanto la idea de una reflexi6n segunda o recuperadora, como la de misterio –contrapuesta a la de problema– surjan del humus de la significancia positiva y negativa de la participaci6n. En rigor, en Marcel la palabra participaci6n tiene ante todo una significancia negativa. En efecto, su positividad es tal, gracias a esta negatividad, puesto que suspende la distinción sujeto-objeto propia de la raz6n y del concepto. Dicho esto, la metafísica –que es, en última instancia, el reconocimiento de la participaci6n del existente en el Ser, en todos los niveles– es una *l6gica de la libertad*. Digamos que la participaci6n no es una idea, sino un acto libre por el cual nos mantenemos en comuni6n con la realidad plenaria y en la que la existencia adquiere realidad y consistencia. La participaci6n es el modo en que tomo contacto con lo existente y, en ese mismo encuentro, me constituyo como ser, por lo cual tanto la inmanencia como la trascendencia parecen ser interiores a la realidad misma de la participaci6n (Troisfontaines, 1968, I, p. 135). Kenneth Gallagher, uno de los comentaristas más importantes de Marcel, explica que “no podemos efectivamente aislar aquello en lo cual participamos nosotros mismos en tanto participantes, ya que en todo nivel es la participaci6n la que funda el ser de los participantes” (1962, 20).

La dificultad de definir la noción de participaci6n se encuentra en que, justamente, es una noción que señala lo *transordinal*, lo *transcategorial*,

lo que se encuentra más allá de las categorías del pensamiento. Hablar de participación es ya encontrarse en el ámbito de lo metaproblemático, de lo misterioso. En algunas oportunidades, Marcel recurre a la música para caracterizar lo que significa participar: la improvisación musical implica el reconocimiento de una unidad musical que no se me presenta al modo objetivo, como un *totum simul*, una totalidad que me es dada de una vez por todas y que tendría frente a mí (EA, 17-22). Por el contrario, el reconocimiento de esa unidad se da en la medida en que uno mismo se encuentra de alguna manera en el interior de la música, y cuanto más interiorizado esté en ella y participe en ella, tanto más comprometido estará. Esta consideración parece llevarnos a pensar en un sujeto absolutamente pasivo, que sea pura receptividad. Sin embargo, se trata aquí de un sujeto activo, puesto que la receptividad es creadora. Por ello, la noción de participación resignifica el tiempo, que no será visto ya ni como duración inconsecuente, ni como sucesión aparente, sino que será considerado como el tránsito y el desarrollo de esta participación, que nos lleva más allá del tiempo en tanto que trascender el tiempo implica “participar de una manera cada vez más efectiva en la intención creadora que anima al conjunto; en otros términos, elevarse a planos donde la sucesión aparece como cada vez menos evidente, donde una representación cinematográfica, por así decirlo, de los acontecimientos resulta cada vez más inadecuada” (EA, 21-22). Por ello, Marcel considera al tiempo como la *forma de la prueba*, porque nuestra propia consistencia ontológica se juega efectivamente en él.

Esta consistencia ontológica –que rechaza el absurdo de la vida– encuentra su huella y marca en la exigencia ontológica, que señala ya una cierta participación del existente en el Ser. Pero hablar de participación en el Ser implica rechazar que el Ser pueda ser un elemento de estructura o un predicado (y en esto rescata Marcel la reflexión de Kant). El Ser no puede ser tratado como si fuera la pantalla o el medio en el que la realidad es refractada (aquí nuevamente el rechazo de Marcel por la dupla realidad-apariencia): “estamos comprometidos en el ser (*nous sommes engagés dans l'être*), no depende de nosotros salir de él: más llanamente, *somos* y todo consiste en saber cómo situarnos con relación a la realidad plenaria” (EA, 47). No hay un *tertium quid* que se establezca entre el ser y el no ser, como si nosotros mismos y el mundo fuéramos y no fuéramos al mismo tiempo. Somos, y eso implica ya estar en el orden del Ser. Claro que la cuestión estriba en el modo en que nosotros mismos vivimos ese compromiso ontológico, por lo cual interviene aquí nuevamente la libertad como el núcleo de la metafísica. El Ser se presenta ya no como predicado ni como entidad abstracta o estructural de los entes, sino como “principio de no exhaustibilidad”.¹¹⁹ Al contacto con el Ser se despierta en el existente un “sentimiento de lo inagotable” con el que se vincula un estado de alegría. La metafísica de Mar-

119 Podría trazarse aquí un cierto paralelo entre Marcel y Heidegger como pensadores del Ser. A este respecto, ver: Engelland, 2004.

cel, es de este modo una metafísica de la alegría, anclada en la noción de participación, en tanto que ella misma es la afirmación de la alegría de la existencia y el compromiso con un principio siempre renovador, que nos recrea constantemente y que tiene un valor sagrado (*JM*, 230). Participar significa dejarse inspirar por este recurso infinito al que asentimos y damos lugar para la propia plenificación. *Participación* y *creación* son nociones que se encuentran indisolublemente ligadas, y la negación de la existencia no es sino la contrapartida de la negación del Ser, así como la afirmación de nuestra existencia sólo es posible en nuestro consentimiento al Ser (Gallagher, 1962, p. 62).¹²⁰

Si la metafísica es la lógica de una libertad que se afirma afirmando el Ser, entonces la identificación y la definición de la existencia se torna problemática. En la zona del *tener (avoir) lo mismo* y *lo otro* tiene lugar, en tanto que me separo de lo demás: puedo apartarme y tomar distancia gracias a que hay una *zona de ausencia*, y es ésta la que hace posible hacer estas distinciones. Pero para Marcel lo importante es lograr “pensar en un más allá de este mundo del mismo y del otro (*penser un au delà de ce monde du même et de l'autre*), un más allá que se anexaría a lo ontológico como tal” (*EA*, 222). Preguntarse por el propio ser no conlleva encontrar una definición, porque definir es un acto que responde al ámbito del tener y de lo objetivo. La participación es una afirmación sin categoría, y por ello es libre. Diría más: se trata de una afirmación ética y religiosa, pues se trata de una libertad llamada a la Trascendencia.¹²¹

El mismo Marcel afirma que “no hay problema más difícil de plantear que el del ser” (*JM*, 202), por lo cual hablar metafísicamente es casi una contradicción. Frente al objeto, que se *tiene*, y por ello se expone y se transmite, el Ser escapa a toda manipulación, y “si verdaderamente es válida la categoría del ser, es porque hay lo intransmisible (*il y a de l'intransmissible*) en la realidad” (*JM*, 301). El ámbito metafísico, en el que nos encontramos con el Misterio, sólo puede ser afirmado si aceptamos y acogemos lo intransmisible, lo que no puede poseerse, lo que trasciende y nos sobrepasa. No se trata de comprender al ser como si fuera un sustrato a definir que sostiene los fenómenos del mundo –¿acaso no se estaría postulando nuevamente la dicotomía que tanto rechazaba Marcel entre apariencia y realidad?–, respondiendo a una concepción sustancialista del ser (*JM*, 202). Por el contrario, el ser aparece como respuesta a un llamado o una vocación que el existente

120 Puede verse una afinidad entre las reflexiones de Marcel y las de Aimé Forest, quien ha escrito dos obras –publicadas en la colección *Philosophie de l'esprit*, dirigida por Lavelle y Le Senne– tituladas *Du consentement à l'être* y *Consentement et création*.

121 Marcel indica, de todos modos, la diferencia entre metafísica y ética: “Je reprends ce que j'écrivais il y a quelques jours au sujet du besoin métaphysique. Là est sans doute la clef. Cet appétit de l'être n'est nullement le désir d'acquérir des qualités, ce n'est pas un désir de perfectionnement, et là est la différence fondamentale entre l'ordre éthique et l'ordre métaphysique. Le métaphysicien est en quête de ce qui est, non pas à la poursuite de ce qui sera...” (*JM*, p. 280).

reconoce en sí, que siente como interpelación y al que se compromete completamente.¹²²

El ser es lo que no decepciona (*l'être, c'est ce qui ne dé oit pas*); hay ser desde el momento en que nuestra expectación queda colmada; me refiero a la expectación de la que participamos con toda nuestra alma. La doctrina que niega el ser se expresa con el “todo es vanidad”, es decir, no hay que esperar nada, solamente quien nada espere, no será decepcionado. Yo creo que el problema sólo puede plantearse sobre estas bases. Decir “nada es” (*rien n'est*) es decir “nada cuenta” (*rien ne compte*). Profundizar el sentido de ese nihilismo. Abstenerse de confundir ser (*être*) y existir (*exister*) (*JM*, 177).

La dificultad del pensamiento sobre el ser es justamente que no se trata de un pensamiento sobre una determinada realidad, sino de una reflexión que atiende a una sed o un hambre en nosotros que no puede quedar insatisfecho a no ser que terminemos afirmando la nada, entendida como la inconsistencia del mundo y de la propia vida y como el fondo vano de toda espera. Como ya hemos mencionado, se trata aquí de una espera que no se asimila a un desear, en tanto que el deseo se refiere siempre a un objeto. Por el contrario, se trata de una espera en la que nos encontramos completamente comprometidos y de la que “participamos con todo el alma”. La afirmación del ser es la afirmación de esta no-inconsistencia de la expectación, es decir, de aquello que no puede decepcionarnos. Claro que hablar de “aquello” implica de nuevo una especie de sustancialización del ser. Pero no se trata *del ser*, sino *de ser* (*JM*, 202). La *exigencia ontológica* es ya un reconocimiento de esta plenitud a la que estamos llamados, y es ya una primera respuesta al modo de la participación en lo pleno, en la excedencia del ser, y tal es el sentido esencial de la invocación al ser (Vasallo, 1938, p. 41). Mientras que cualquier objeto deseado puede faltarnos, o aún peor, decepcionarnos, “el ser es la plenitud” (*l'être, c'est la plénitude*) (*JM*, 177), es lo que jamás podría presentarse como lo insuficiente. Por ello, no se trata de entender al ser como lo pleno al modo de una síntesis de todas las determinaciones inteligibles sino como el contrapunto, siempre presente y siempre distante, de todas las experiencias humanas realmente significativas, en las que se encuentra en juego toda nuestra existencia. Insistamos: la metafísica no es un discurso lógico que defina al ser y sus determinaciones, sino el reconocimiento de una plenitud a la que respondemos con cada uno de nuestros actos. En este sentido, no es una lógica del pensamiento y de sus conceptos, sino una “lógica de la libertad”.¹²³ Frente a una metafísica del *tener*, del objeto –que no es sino una metafísica del deseo, y por tanto de la desesperación–, la metafísica de Marcel es una “metafísica de la esperanza”, como él mismo la llama cuando subtitula su obra *Homo viator*, y como la

122 Gallagher (1962, p. 7-8) propone comprender a la filosofía de Marcel dentro de la tradición de Agustín de Hipona, para quien la experiencia metafísica fundamental es la de un sí mismo inmerso en el ser y en la verdad, en la que conocer la verdad implica “estar en la verdad”

123 En todo caso, el pensamiento sobre el ser es un pensamiento práctico o ético, o como diría Marcel, un *pensamiento amante* (*JM*, 161).

caracteriza Joaquín Adúriz (1949). La metafísica es el caminar mismo del ser humano, es decir, el reconocimiento activo de su condición itinerante (tema que han rescatado y subrayado la mayor parte de los intérpretes del pensamiento marceliano). Si el ser se entendiera desde las exigencias conceptuales, desde la categoría de sustancia –al modo del *Ens realissimum*–, entonces el binomio clave sería el de *lo uno y lo múltiple*: por el contrario, si el ser ya no se comprende como *el ser*, sino como el hecho de *ser*, entonces el binomio central de la metafísica es el de *lo pleno y lo vacío*, tal como afirma Marcel (*JM*, 179). No hay medias tintas: o bien se afirma el ser, afirmándonos con él, o bien se afirma el absurdo de lo que existe, es decir, el nihilismo que Claudel hacía carne en *La Ville* (*MEII*, 59), y que es la afirmación misma de la desesperación, del “nada cuenta”.

La vida misma, entonces, puede asimilarse en un sentido a una *prueba*, en tanto que se encuentra expuesta y obligada a discernir entre lo que resiste y lo que no resiste a la disgregación. Preguntarse si hay ser es cuestionarse sobre el fondo mismo de las cosas, intentando ver a través de lo que acontece (*the veil of happening*), y colocarse en el punto de vista de quien “sienta la existencia como una piedra preciosa” (*JM*, 178). Así, la vida es dialéctica puesto que implica la reflexión de sí sobre sí, gracias a la propia experiencia. Quien niega el ser, pone la decepción como *universal de derecho*, y la muerte aparece lógicamente como evidencia de esta insignificancia de lo real, como elemento clave de esta *apologética de la nada*. Este pesimismo es posible de derecho, y esta posibilidad está enlazada con la naturaleza de la reflexión, que siempre es capaz de llevar los fenómenos a una constante disgregación. Aún más, afirma Marcel, un mundo en que dicho pesimismo no fuera posible estaría desprovisto de valor religioso. Si bien Marcel no explicita por qué afirma esto, podemos entender que el valor religioso del mundo se sostiene sobre la vanidad del mundo (“vanidad de vanidades, todo es vanidad”) y la intercesión de Dios que lo salva de su inconsistencia.¹²⁴ Ser, entonces, es resistir a esa prueba de la disolución progresiva; “en suma, el ser se define para mí como lo que no se deja disolver por la dialéctica de la experiencia (la experiencia en tanto que se reflexiona a sí misma)” (*JM*, 179). De allí también que el ser se afirma en una zona de vida en la que deja de hacer mella la experiencia crítica, “lo cual equivale a reconocer –creo yo– que sólo en la eternidad hay ser”. En otras palabras, vemos que lo ontológico no se encuentra afectado por una experiencia del tiempo como sucesión disgregadora, sino que se afirma en un sentido *supratemporal* como victoria sobre la mera sucesión de instantes insignificantes, y en última instancia sobre la muerte. De allí que el problema del ser y del no-ser se convierte en el dilema plenitud o muerte (*PI*, 141).

El problema es, como afirma Marcel, no confundir *ser* y *existir*. En sus *Gifford Lectures*, el filósofo dedica la segunda lección del segundo curso a

124 Puede verse aquí una semejanza con el planteo de Jean-Luc Marion respecto a la *vanidad* (2010, 155-190).

la distinción entre existencia y ser. Allí, retoma las reflexiones de Étienne Gilson (1994)¹²⁵ y señala la dificultad del término *ser*, que es a la vez sustantivo y verbo, y por lo cual uno puede entender al ser como acto (*esse*) o bien como lo que es (*ens*). Esta anfibología del término *ser* (*être*) es clave para comprender las dificultades de una investigación metafísica. Lo primero que habría que subrayar es que el ser no puede ser una propiedad, puesto que es lo que hace posible cualquier tipo de propiedad. Sin embargo, tampoco podría pensarse como aquello que es anterior a cualquier propiedad: “nada es más falaz que la idea de una especie de desnudez previa del ser, que las cualidades o las propiedades vendrían ulteriormente a *vestir*” (*MEII*, 23). En segundo lugar, no se debe descuidar el hecho de que el ser puro y simple está íntimamente ligado al ser de la cópula, es decir, el verbo de juicio de predicación. Aquí es preciso notar que el juicio de predicación señala el ser de algo de forma exclamativa, como cuando –tal como ejemplifica Marcel– decimos al levantar un mueble, “¡este mueble es pesado!”. El juicio de predicación es una cierta transposición de la realidad indescomponible de lo real al plano de la afirmación lógica. Por otro lado, es raro que enunciemos lo que podría llamarse una afirmación de ser, salvo en casos extraordinarios en los que surge un ser en el mundo, como en un nacimiento o en la terminación de una obra de arte; en estos casos, “la afirmación cobra entonces un aspecto de saludo (*salut*), como si me inclinara ante algo” (*MEII*, 24). La cuestión, entonces, será la de establecer las relaciones entre la existencia y el ser –cuestión que a Marcel siempre le ha preocupado y que no siempre ha atacado directamente–, aunque no podamos definir qué significa tanto ser como existencia, pues “estamos aquí en un dominio sin duda más allá de lo definible” (*MEII*, 25).¹²⁶

Ya en el *Journal*, la existencia se contraponía a la objetividad, manifestándose primeramente en la presencia sensible de las cosas. Sin embargo, retomando dicha caracterización, Marcel sospecha que pueda llegar a establecerse así una distancia entre lo que sería el ser de la existencia y lo que sería su aparecer (su presencia sensible).

Por el contrario me parece que pensar la existencia es en última instancia pensar en la imposibilidad de oponer aquí el ser (*être*) al aparecer (*apparaître*), y esto porque el aspecto existencial está ligado (...) a mi condición de ser no solamente encarnado, sino itinerante, de *Homo Viator* (*MEII*, 27).

Esta afirmación subraya la dimensión temporal del ser, y ya no sólo su dimensión espacial o, mejor, carnal; sin embargo, no significa esta ratifica-

125 Marcel se separa de Gilson en tanto que le parece que identifica apresuradamente el ser con el existir (*MEII*, 25). Para una confrontación más amplia entre el modo de entender al Ser y a la existencia por parte de la Escolástica y por parte de la filosofía existencial, ver: Lotz, 1964.

126 Aún más, el término “ser” le resulta a Marcel sumamente problemático y lo usa a disgusto (Marcel, 1971a, 98).

ción que Marcel haya abandonado su posición anterior, sino que, simplemente, la ha ampliado desde otra perspectiva, en este caso, desde la condición itinerante del hombre¹²⁷. En todo caso, la idea de existencia –si bien no podría hablarse propiamente aquí de *idea*– parece estar afectada de una ambigüedad, puesto que cuando afirmamos que algo existe parece que indicamos que está aquí, pero que al mismo tiempo puede no estar ni aquí ni en ninguna parte. Como ya hemos visto, afirmar el ser de la persona amada toma un aspecto trágico, pero no por ello ilusorio, en la prueba de la ausencia más radical que representa la muerte. Así, “existir ya no quiere decir sencillamente *estar aquí* o *estar en otra parte*, y probablemente quiere decir trascender en forma esencial la oposición del aquí y del otra parte” (MEII, 29). Marcel nota que esta ambigüedad fundamental de la existencia es lo que hace tan complejo el problema de sus relaciones con el ser: por un lado, si consideramos la existencia de la cosa como cosa, ésta se halla eclipsada por la amenaza de *no existir más*, por lo cual, aunque no podamos decir que está en el plano del no-ser, al parecer se encontraría *apenas* en el ser, es decir que estaría en una suerte de rebelión contra las exigencias implicadas en la palabra *ser*. Por otro lado, podemos considerar a la existencia en un sentido ascendente hasta el punto límite de que podría confundirse con “el ser en su autenticidad” (MEII, 30). Pero esta alternativa no es de orden meramente teórico:

La libertad interviene justamente en la conexión (*jointure*) del ser y de la existencia. Sólo un ser libre puede resistir a esa especie de gravedad que tiende a arrastrar la existencia en dirección a la cosa, a la mortalidad inherente a la cosa. Sin duda esto no es mucho decir; sin duda esta misma resistencia define la libertad (MEII, 31).

Para Marcel esta forma de comprender la existencia tiene la ventaja de dejar de lado la falsa y rudimentaria idea según la cual la existencia sería una modalidad del ser, idea que además tiene el inconveniente de pensar al ser como un género lógico; evita también pensar la existencia como la especificación del acto fundamental que sería el acto de ser. Concretamente,

127 Paul Ricoeur, entre otros, ha señalado que los dos grandes manifiestos de Marcel son *Existence et objectivité* y *Position et approches concrètes du mystère ontologique*: mientras que el primero subraya la cuestión existencial del hombre como *ser-en-el-mundo*, el segundo abre la consideración ontológica en tanto pensamiento del Ser a partir de las experiencias humanas esencialmente temporales, como la fidelidad, la esperanza y la fe (1999a, 52). Si bien la caracterización es muy apropiada y tiene una ventaja hermenéutica indiscutible, creemos que es necesario considerar ambos momentos como parte de un mismo camino filosófico. La noción de participación es, por ello, sumamente importante, pues implica que el Ser ya se encuentra en la dimensión encarnada del hombre, y tiene un modo especial de revelación en ese orden (Grassi, 2009). Por su lado, Antonio Natal Álvarez señala esta misma consideración, criticando el esquema de los tres niveles, común a Paul Ricoeur y Kenneth Gallagher, en tanto que con estas distinciones se pierde de vista que la trascendencia afecta a todos los niveles, sobre todo a la fidelidad y a la esperanza, puesto que es en este tercer nivel de la trascendencia en el que encuentran su eficacia y su significado (Natal Álvarez, 1993b, pp. 516-517).

en el caso del hombre vale preguntar si puedo experimentarme como *ente* en un sentido distinto al que tiene el captarme como existente. En efecto, etimológicamente la palabra *existir* indica el acto de emerger, de surgir, lo cual pareciera señalar en nosotros una capacidad de identificación, que nos permite volvernos hacia el interior a través del recogimiento, acto que está ligado al presentimiento de una realidad que sería la mía, o quizá “que me fundamentaría en tanto yo mismo y a la cual podría aproximarme por este movimiento de conversión, sin coincidir plenamente con ella” (MEII, 33). Y es aquí donde aparece el hiato entre existencia y ser, puesto que “si es verdad que constato mi existencia (*mon existence*), por el contrario mi ser (*mon être*) no puede ser objeto de constatación (*constatation*)” (MEII, 33). Así, Marcel afirma que “entre mi ser y yo existe un intervalo que en verdad puedo reducir pero que, al menos en esta vida, no puedo esperar colmar” (MEII, 33). Lo que define mi relación con el ser es, pues, la tensión entre la *presencia* y la *distancia* que se dan juntas en una contradicción definitiva de mi existencia. La propia existencia, que Descartes ha proclamado definitivamente en el *yo soy*, no puede ser afirmada en tono de jactancia o desafío, sino que debe decirse en un tono a la vez de humildad, de temor y de maravilla:

Dije de humildad (*humilité*) porque después de todo ese ser (...) sólo puede sernos acordado; es una burda ilusión creer que puedo conferírmelo a mí mismo; de temor (*crainte*), porque no puedo estar seguro de que no esté desgraciadamente en mi poder hacerme indigno de ese don al punto de estar condenado a perderlo si la gracia no viene en mi ayuda; de maravilla (*émerveillement*), en fin, porque ese don lleva consigo la luz, porque es luz (MEII, 34).

La vida transcurre, entonces, en esta tensión entre mi existencia y mi ser: decir *yo soy* es afirmar esta situación fundamental de un ser itinerante que busca la plenitud de la cual ya participa y desde la que se define.¹²⁸ Pero, Marcel aclara que es inexacto decir que se trata de un movimiento teleológico del existente al ser, como si se tratara de una relación basada en la ca-

128 En la sesión de la *Sociedad Francesa de Filosofía* del 25 de enero de 1958, en el coloquio que siguió a la comunicación de Marcel titulada “El ser ante el pensamiento interrogativo”, Gaston Berger sintetiza formidablemente el pensamiento metafísico de Marcel: “Parece que se da entonces en su pensamiento una especie de opción entre el ser, que sería realizado o dado de una vez, y una existencia que se busca a través de un camino personal y que subraya el término mismo de la pregunta. Lo que es dado es la pregunta, incluso antes de que se sepa quién pregunta, quién debe responder y sobre qué debe plantearse la pregunta, incluso antes de que se sepa qué tipo de satisfacción va a procurarnos. Si bien, al escucharle, descubro personas ‘en marcha’, personas que se interrogan sobre sí mismas, sobre sus interlocutores y sobre la circunstancia que las une a todas, me parece que de donde extrae verdaderamente su originalidad su pensamiento es de la dilucidación de este movimiento cuyas situaciones extremas son límites; y que este pensamiento no consiste simplemente en el reconocimiento estático de un ser insuficiente y un ser perfecto que intentasen encontrarse a través de un intervalo” (Marcel, 1971, p. 120).

tegoría de finalidad, puesto que una relación de ese tipo supone la independencia de los dos polos relacionados, mientras que en este caso existencia y ser se co-implican, están presentes a un tiempo: cuando la existencia se ve más afectada por un carácter *inclusivo*, más tiende a estrecharse el intervalo que separa del ser, es decir *más soy* (MEII, 35). Este carácter inclusivo del que habla Marcel es el que ya hemos trabajado aquí bajo el nombre de *disponibilidad*, y que se realiza en los niveles de la encarnación, la sensación, la intersubjetividad, y la fe. La *indisponibilidad*, por el contrario, implicaría el cerrarse sobre sí de la existencia, es decir, la afectaría de un carácter *exclusivo* que terminaría por llevarla a su propia negación. La participación es aquí, nuevamente, la clave: soy en tanto que participo de la presencia de lo otro, cualquiera sea el tipo de presencia de la cual estemos hablando. “Hay un sentido en el que es literalmente verdadero decir que existo tanto menos cuanto más exclusivamente existe yo -e inversamente existo tanto más en cuanto me libro de las trabas del egocentrismo” (MEII, 36).¹²⁹ Marcel subraya el carácter egocéntrico de nuestro lenguaje, que nos lleva a decir que mi existencia es un medio de acceder a *mi ser*, expresión que resulta sospechosa para un metafísico o un religioso, puesto que se trata de afirmar “los derechos superiores de la intersubjetividad” y no “pecar contra el amor” (MEII, 37). De este modo, siguiendo a Marcel podríamos decir que cuestionarnos sobre el ser y la existencia, no implica circunscribirse a la propia realidad individual, sino reconocer una presencia fundamental que rebosa toda privacidad y se afirma en la comunión de lo plural: “mi *ser* es mucho más que *mi ser*” (MEII, 39). Por esta razón, podría hablarse en Marcel de un “personalismo pluralístico” (Keen, 1984, p. 118).

El ser, pues, toma la figura de una exigencia ontológica que es, a la vez, una exigencia de trascendencia. El ser no puede ser tomado como un dato, como algo que puede ser definido y que puedo poseer, así como tampoco puede ser un universal lógico que sirva de predicación. Por el contrario, se manifiesta en la exigencia a ser, la cual no se deja traducir en un simple deseo o una vaga aspiración, sino que se trata de “un impulso interior (*poussée intérieure*) surgido de las profundidades que únicamente puede interpretarse como llamado (*appel*)” (MEII, 39). La metafísica, en definitiva, es el reconocimiento de este impulso que no depende de nosotros –porque es un llamado–, y que nos invita a una perpetua re-creación de sí y de las realidades con las que nos comunicamos (pues es absurdo, en una filosofía de la participación, plantear las capacidades creativas desde uno solo de los lindes del encuentro): “la exigencia metafísica se acerca a la exigencia de creación” (PI, 145). Una vida a la que le faltara esta dimensión creativa

129 En un texto clave, Marcel afirma: “L’âme la plus disponible est au contraire la plus sacrée, la plus intérieurement dédîée: elle est protégée contre le désespoir et contre le suicide qui se ressemblent et qui communiquent, parce qu’elle sait qu’elle n’est pas à elle-même, et que le seul usage entièrement légitime qu’elle puisse faire de sa liberté consiste précisément à reconnaître qu’elle ne s’appartient pas; c’est à partir de cette reconnaissance qu’elle peut agir, qu’elle peut créer...” (PA, 87).

no podría llamarse humana, y terminaría anquilosándose en meras funciones mecánicas e insignificantes. Como hemos visto a lo largo del trabajo, la capacidad creadora del hombre se encuentra en todos los ámbitos de la existencia, ya sea respecto a *mi cuerpo*, a *mi pasado*, a *mi prójimo*, a *Dios*. Para Marcel, no hay situaciones que no sean ocasión para que el existente las abrace libremente y les dé un sentido (*MEII*, 46-47). Y la fuente misma de dicha creatividad no es la propia libertad, sino el ser que la llama a responder creativamente –y cuando digo el ser me refiero a cualquier ser que se me presente, ya sea un ser del mundo, otro hombre o la Persona divina–. Por esta razón, Marcel no duda en maridar el ser con el valor (*MEII*, 62). En efecto, el ser no se identifica con algo dado en bruto, como existente en sí mismo, y ante lo cual la aspiración chocaría como si fuera un obstáculo.¹³⁰ La experiencia del ser, justamente, supone un rechazo de este divorcio entre lo dado y la aspiración, siendo el ser lo que plenifica. Así, “sólo en la perspectiva de la creación la palabra ‘cumplimiento’ (*accomplissement*) puede tener una significación positiva” (*MEII*, 46).¹³¹

En la medida que intenta pensar al ser y a la existencia, la metafísica parece una tarea imposible. No sólo el ser, sino también la existencia, ambos se encuentran más allá de nuestras posibilidades predicamentales. En efecto, habría que preguntarse si pensamos realmente la existencia, puesto que al pensarla la convertimos en una determinación esencial; sin embargo, por otra parte, si no la pudiéramos pensar, no habría forma de hablar de ella. Tal es la aporía a la cual parece llegar el filósofo (*PI*, 219). Marcel señala que, a pesar de las dificultades de pensar la existencia, podemos detectar que en su raíz se encuentra el reconocimiento de una *ecceidad*, reconocimiento que se da en la forma de la *exclamación*, y por lo cual escribe: “*la exclamación como alma de lo existencial*” (*PI*, 219). Este carácter exclamativo de la existencia, tan presente en la niñez, no revela, sin embargo, un *para-sí* aislado y autárquico, sino que “el para-sí no puede ser entendido más que como participación: existir es co-existir” (*PI*, 220). Esta exclamación de la existencia, en efecto, se da en presencia de un otro, de un *tú también*: la in-

130 Marcel refiere aquí las reflexiones de René Le Senne (1934).

131 En un texto posterior, Marcel indica que este cumplimiento, esencial para comprender la significancia existencial del ser, pertenece al orden de la fe, y abre también la reflexión metafísica hacia el régimen del *don* (algo que será retomado luego en la fenomenología francesa post-heideggeriana, como la de Marion y Derrida): “En realidad un ser es dado, no en el sentido trivial, y por otra parte incierto, en el que los filósofos tienen la costumbre de utilizar esta palabra, sino en cuanto que es verdaderamente *un don*. Guardémonos bien de considerar aquí el don como una cosa; por el contrario se trata de un acto. Por este apartado camino, parece que nos vemos llevados a encontrar el acto de ser. Sigue siendo innegable que el pensamiento de este acto se encuentra continuamente encubierto por un pensamiento degradado y cosista. Pero hay derecho a pensar que esta paradoja, que viene a inscribirse en el corazón de lo que nosotros llamamos un ser, presenta un valor de alguna manera *indicial*. Creo que podría verse en ello como el comienzo de un dinamismo ascensional, que no puede acabar más que en la *κοινωνία* perfecta. Mas en este momento hemos dejado muy detrás de nosotros el campo del pensamiento interrogativo. En última instancia quizá no pertenezca sino a la fe la realización del despegue definitivo” (Marcel, 1971, p. 90).

tencionalidad propia del juicio de existencia que se revela en la exclamación comporta la afirmación de un otro, por lo cual puede hablarse de co-participación (*co-participation*) o de co-implicación (*co-implication*). El deseo de mostrar(se) del niño es testimonio de esta co-implicación de uno mismo y del otro: en realidad, el modo en que pensamos en general la existencia no es más que un residuo respecto a la existencia *descubierta*, es decir, manifestada a un otro que me la revelaría (*PI*, 221). En otras palabras, si bien lo propio de la existencia es el de descubrirse o revelarse a sí misma, tal revelación necesita de la mediación del otro. Y la inversa es también verdadera: lo otro existe en tanto que se *me* revela. La objetividad de la cosa aparece en la medida que uno se acostumbra a lo otro, perdiendo así su presencia reveladora. Esta presencia intermitente es lo que hace fulgurante a la existencia (*PI*, 210-211; 222-223). Así, pues “lo propio de la existencia es ser originalmente saludado (*salué*), pero esto que se saluda no es la existencia, es el existente en tanto que se *revela* (*se révélant*)” (*PI*, 223). Y, en este sentido, puede pensarse la existencia como un don que se ofrece, no a alguien en particular sino a quien quiera que sepa aprovecharlo, acogerlo (*PI*, 228). Lo importante es subrayar aquí que la existencia se revela en la participación, lo cual tiene especial importancia en la cuestión de la existencia de los otros, de mi prójimo:

Contrariamente a quienes invocan el razonamiento por analogía para dar cuenta de la creencia en la existencia de otros, es preciso decir que yo no me constituyo a mí mismo como interioridad en tanto que tomo conciencia de la realidad de los otros (*PI*, 229).

Notemos aquí que Marcel –aunque no mencione a quienes dan cuenta de los otros por analogía a la propia existencia– apuesta por una co-presencia del yo y del otro que no tiene correlato gnoseológico en un proceso analógico por el cual traslado hacia el otro la interioridad que se me revela inmediatamente.¹³² No se trata aquí de una constitución egológica, al modo de Edmund Husserl (1996), ni de un reconocimiento por la simpatía, al

132 En este sentido, disentimos de la interpretación de Maria De Lourdes Sirgado Ganho, que afirma: “Estas experiências [del encuentro] são vividas, sentidas, mas, verdadeiramente, não podem ser reproduzidas. Não é possível determiná-las, porque isso seria perdê-las. Daí que, aceder a uma sua compreensão não seja possível mediante uma tematização, mas pela sua descrição, como único modo de as respeitar. Porém, são estas ligações entre o *eu* e o *tu*, que se dão como relação analógica, no sentido da semelhança pelo que têm de comum, que constituem a intersubjetividade e fundam a consciência de um *nós*. Uma tal relação está assente no reconhecimento da existência do eu e do outro, numa relação recíproca que a ambos é necessária para sua constituição” (1987, 135). Aun cuando resulte problemática la cuestión sobre el modo en que el otro es reconocido como un tú, creemos que lo fundamental en Marcel es el abandono de la tentativa de explicar gnoseológicamente el reconocimiento del tú: si bien la intérprete señala que el reconocimiento del otro no es al modo objetivo, sin embargo, supone que el yo ya se encuentra constituido de algún modo, y traslada analógicamente esta constitución al otro. Si nuestra hipótesis es verdadera, no podría hablarse de un sujeto ya constituido que entra en comunión con otro sujeto tenido por semejante: por el contrario, el yo y el tú acontecen en el encuentro.

modo de Max Scheler (1957), sino de una comunicación que está, si se quiere, fundamentando cualquier tipo de objetivación del otro. Muy cercano a la reflexión de Martin Buber, el yo y el otro acontecen conjuntamente en el encuentro, sin prioridad de uno sobre el otro¹³³. Debemos ahora profundizar sobre la primacía del *nosotros* sobre el *yo* y el *tú*.¹³⁴

6.2. La Nostridad y el encuentro entre un yo y un tú

La centralidad de la participación en el ámbito de la existencia es tal que tiñe todos sus niveles, tanto el de la encarnación, como el de la intersubjetividad y el de la religiosidad. En última instancia, “lo propio del existente es estar comprometido o insertado, es decir, estar en situación o en comunicación” (PI, 153). Ahora, como ya habíamos notado, la noción de presencia –que acompaña siempre a la de participación– encuentra su analogo principal en la experiencia intersubjetiva, razón por la cual ésta será la que mejor nos haga entender la primacía del *nosotros* sobre el *yo* y el *tú*. Como ya señalábamos en el apartado anterior, es imposible concebir a una existencia solitaria, sin ningún tipo de comunicación con lo otro: “la presencia es intersubjetiva” (PI, 164). Marcel indica que en tanto que estoy dominado por una preocupación auto-céntrica (o egocéntrica), me cierro a la vida y a la experiencia del otro, lo cual paradójicamente implica ocultarme a mí mismo mi propia experiencia, pues en rigor ella se encuentra en comunicación real con las experiencias de los otros y no puede separarse de ellas sin separarse de sí misma. “La conciencia concreta y plena de sí no puede ser auto-céntrica (*héauto-centrique*); por paradójico que parezca, diré que es *hetero-céntrica* (*hétéro-centrique*)” (MEII, 11). Sólo podemos comprendernos gracias a los otros, y aún más, sólo podemos amarnos a nosotros mismos legítimamente gracias a la mediación del otro (MEII, 12).

Esta necesidad de la mediación del otro para la afirmación de sí, que traduce la palabra *togetherness*¹³⁵ –y que es el terreno mismo donde se instala la investigación ontológica–, implica un “carácter esencialmente anticartesiano de la metafísica” (MEII, 12). En efecto, acentúa Marcel, “no basta decir que es una metafísica del ser: es una metafísica del *nosotros somos* (*nous*

133 “El *yo* emerge, como un elemento singular, de la descomposición de la experiencia primaria, de las vitales palabras *Yo-afectante al Tú* y *Tú-afectante al Yo*, una vez que han sido divididas y se ha dado eminencia de objeto al participio” (Buber, 1967, p. 28).

134 Feliciano Blázquez Carmona señala que la primacía del *nosotros* sobre el *yo* ha sido expresada de diversas maneras en la filosofía del siglo XX, pasando por autores como Scheler, Litt, Heidegger, Löwith, Binswanger, Ebner, Guardini, Blondel, Nédoncelle, Madinier, Lacroix, Delesalle, Chastaing, Ortega y Gasset, Laín Entralgo, Zubiri y Aranguren (1988, 150-151).

135 “Je note en passant que le substantif anglais *togetherness*, d’ailleurs inusité, n’a pas d’équivalent possible en français. C’est comme si la langue française se refusait à substantifier, c’est-à-dire en somme à conceptualiser, une certaine qualité d’être qui porte sur l’*entre-nous*” (DH, 62).

sommes), por oposición a la metafísica del *yo pienso (je pense)*” (*MEII*, 12). Son los actos propios de un sujeto en comunión los que habilitan el acceso al ser (Gallagher, 1962, p. 67). En otras palabras, no se trata de una metafísica que se centra en un sujeto aislado y autárquico, sino más bien, de una metafísica que des-centra al sujeto y lo entiende desde un ámbito superior, que es el de la participación en la forma de un nosotros. Marcel señala que Sartre retoma un cartesianismo de tipo egocéntrico que termina concibiendo al otro como una amenaza a la libertad del yo, por lo cual –tal como muestra la famosa frase del drama *Huis Clos*, “el infierno son los demás”– no puede pensar ni aprehender el sentido de la *philia* o del ágape, justamente por la oposición del *ser-en-sí* al *ser-para-otro*, que hace imposible la intersubjetividad entendida como comunión (*MEII*, 12-13).¹³⁶ La experiencia de la intersubjetividad que está en la base de la ontología no es, para Marcel, un hecho que se me da y que puedo comprobar, precisamente porque estoy implicado en él; aún más, ese nexo es en realidad “la condición necesaria para que algo me sea dado”, al menos en tanto que permite que lo dado “me hable” (*MEII*, 14). Esta afirmación central de Marcel, que no tiene un desarrollo posterior, implica considerar a la dimensión intersubjetiva a la par de la condición encarnada como condición de toda experiencia humana, lo cual se evidencia en la importancia que tiene el lenguaje (lo dado *me habla*). En todo caso, el nexo intersubjetivo no puede de ninguna manera comprobarse, sino que sólo puede *reconocerse*. Este reconocimiento se traduce luego en una afirmación enunciable, pero que presenta la peculiaridad de ser una suerte de raíz de toda afirmación de esta naturaleza: nos encontramos nuevamente con la noción de *misterio*, tan central en la filosofía de Marcel.

El nexo intersubjetivo, posibilita el *medio inteligible* en el cual nuestro pensamiento accede a la verdad. En realidad, afirma Marcel, la extrema dificultad de pensar lo intersubjetivo proviene de las presiones de las doctrinas idealistas, bajo las cuales el pensamiento sólo logra apartarse de los objetos para concentrarse en el *yo pienso*, o en sus modalidades del *yo siento* o *yo vivo*. Justamente aquí se trata de un esfuerzo del pensamiento muy diferente, por el cual nos situamos “más aquí de la insularidad del *ego*, en el centro del elemento mismo de donde emerge y aflora esa isla” (*MEII*, 15).

Sin embargo, Marcel confía en que el pensamiento que se dirige al ser al mismo tiempo también restaura a la intersubjetividad, la cual es desechada por una filosofía de inspiración monádica y dirigida a la cuestión de la subjetividad, pues “el espesor del ser se adelgaza en la medida en que el *ego* pretende atribuirse una posición central en la economía del conocimiento” (*MEII*, 19-20). El problema se encuentra cuando consideramos al *ego* como siendo *uno* entre otros, es decir, cuando lo reducimos a la condición de cosa numerable, atomizándolo. “Si insistí tanto en la intersubjetividad –advier

¹³⁶ Sartre afirma la primacía de la conciencia en su dimensión de *ser-para-otro* antes que la conciencia ya participante en la comunidad de sus semejantes: “El *ser-para-el-otro* precede y funda el *ser-con-el-otro*” (1998, p. 513).

Marcel-, es justamente para poner el acento sobre la presencia de una profundidad sentida, de una comunidad profundamente arraigada en lo ontológico (*d'une communauté profondément enracinée dans l'ontologique*), sin la cual los lazos reales humanos serían ininteligibles o, más exactamente, deberían considerarse exclusivamente míticos” (MEII, 20).¹³⁷ En otras palabras, la afirmación de una intersubjetividad arraigada en el ser (no meramente en la acción, como pareciera afirmar Sartre)¹³⁸ supone la afirmación de la subjetividad que se encuentra más acá de la individualidad, por lo cual las relaciones interpersonales no son ya conexiones entre elementos aislados, sino expresiones efectivas y realizadoras de una comunidad fundamental. Así, pues, la investigación sobre el ser –la metafísica– no puede depender de una reflexión de tipo solipsista, ni siquiera en su vertiente crítica de un yo trascendental; por el contrario, “no me preocupo por el ser sino en la medida en que tomo conciencia más o menos indistinta de la unidad subyacente que me une a otros seres cuya realidad presiento” (MEII, 20). La metafísica es, entonces, una reflexión cuyo contrapunto es la participación de la subjetividad en una comunidad que lo sobrepasa, por lo cual nada de lo que se diga respecto al ser o al sujeto que no tenga en cuenta esta comunidad arraigada en lo ontológico tiene sentido concreto alguno, y en todo caso deberá su sentido a una abstracción ya sea de tipo epistemológico o metodológico.¹³⁹ En rigor, *persona*, *compromiso*, *comunidad* y *realidad* son nociones que se encuentran encadenadas, aunque no en el sentido de encadenamiento deductivo, como si se pudiera deducir una de otra. Más bien son nociones que pueden ser captadas por un acto del espíritu que Marcel designa *synidèse*, y que proviene del verbo griego *sun-horao*, es decir, “ver conjuntamente”, y que indica justamente el acto por el cual un conjunto es mantenido bajo la

137 En última instancia, Marcel afirma que el *amor* es la clave para acceder a la inteligibilidad propia del misterio ontológico (Cf. *PA*, p. 59). En este texto indica que es desde las coordenadas del amor que debe abordarse el misterio de la encarnación, lo cual subrayaría lo que hemos afirmado anteriormente sobre la unidad de los órdenes de participación, y la presencia como noción analógica que articula toda la metafísica de Marcel. Así, no se trata de lo ininteligible o de lo absurdo, ni siquiera de lo místico, sino de un principio de inteligibilidad superior e irreductible a la inteligibilidad propia de lo problemático u objetivo. En este sentido, Chad Engelland (2004, p. 103) afirma que la presencia es el *fenómeno primordial*, o *Urphänomen*.

138 Marcel no hace aquí referencia alguna a Sartre, y uno podría pensar que, en la filosofía tradicional, la intersubjetividad se ha pensado más desde una óptica práctica que desde una ontológica. Sin embargo, dado que Sartre ha sido uno de los pensadores con el que Marcel más ha polemizado, no nos resulta azarosa esta referencia. Recordemos que para Sartre (1998, pp. 511-532) la experiencia de un *nosotros-sujeto* (no de un *nosotros-objeto*, es decir, de un conjunto de personas consideradas desde fuera de dicho conjunto; en otras palabras, de un *nosotros* frente a un *ellos*) es de orden psicológico y no ontológico, y tampoco es una experiencia de orden primario, no puede constituir una actitud originaria para con los otros. Por estas dos razones, Sartre afirma que “la experiencia del nosotros-sujeto no tiene ningún valor de revelación metafísica” (1998, p. 529).

139 Aún señala Marcel que la unicidad de un yo propia del monadismo desconoce también la pluralidad no sólo respecto a los otros, sino respecto a sí mismo: “je ne suis ni *solus*, ni *unus*” (*PI*, 215).

mirada del espíritu (HV, 27). Si bien Marcel no quiere utilizar el término *intuición* por el desgaste que le ha producido su uso, sin embargo puede pensarse en una especie de captación originaria e irreductible de la experiencia humana, en la cual no pueden dissociarse por un lado la subjetividad, y por otro el mundo y los demás, sino que se da todo conjuntamente. La existencia, recordemos, se encuentra siempre *en situación o comprometida*. La metafísica, pues, como siempre, deberá evitar la tentación del análisis propio de la reflexión primera, y mantener bajo su mirada el sentido de la unidad originaria de la experiencia, recuperada por la reflexión segunda.

Ahora bien, es preciso mostrar en concreto cómo es que puede afirmarse la primacía del *nosotros* frente al *yo* y al *tú*. Si bien ya hemos dado elementos para corroborar esta tesis en la filosofía de Marcel, no nos hemos detenido especialmente en ella. Sin embargo, antes de abordar los siguientes textos, debemos subrayar que Marcel no le ha dado un tratamiento exhaustivo a esta primacía del *nosotros*, por lo cual intentaremos rescatar las pocas alusiones a ella para indicar la tesis de fondo que subyace, aún cuando no esté del todo explicitada por el autor. Como ya hemos visto repetidas veces, la reflexión en torno a una comunidad –que posibilite el encuentro entre un *yo* y un *tú*– le viene de las experiencias parapsicológicas, en este caso, de la telepatía. Marcel se pregunta cómo es posible que la invocación de un otro sea eficaz, y no sea una mera producción de una idea del otro.

Habría que admitir que desde el momento en que yo invoco, entra en juego algo más que una idea. Pero es preciso, además, que esa invocación tenga –me arriesgaría a decirlo– un fundamento ontológico (*fondement ontologique*). No puedo invocar *realmente* a no importa quien; sólo puedo “aparentarlo” (*faire semblant*). En otros términos, la invocación no parece que pueda ser eficaz sino donde haya *comunidad* (*l’invocation, en d’autres termes, ne paraît pouvoir être efficace que là où il y a communauté*)” (JM, 170).

Recordemos que la invocación es el acto particular por el cual me dirijo en estado de abierto a un otro que se me presenta y al cual acojo; en otras palabras, mientras que un objeto es pensado, me dirijo al *tú* en la invocación. La invocación, pues, implica trascender el plano de lo ideal, de la idea del otro, para comunicarme efectiva y realmente con el otro. Como señala Marcel, el problema es que resulta necesario que haya algún tipo de fundamento ontológico para que esta invocación sea efectiva: en efecto, invocar a *cualquiera* (a *no importa quién*), no es invocar a nadie en realidad, y por lo tanto no tiene sentido hablar de invocación. En ese caso, parece que es uno mismo quien se proyecta en la idea de un otro para darle contenido a dicha invocación. Por el contrario, el *tú* es lo opuesto al *no importa quién*, y es al *tú* a quien la invocación se dirige. Por esta razón, para que la invocación sea real debe haber ya una revelación mutua entre quien invoca y quien es invocado, es decir, debe haber una *comunidad* que sostenga este encuentro. Somos conscientes de que esta interpretación pueda parecer forzada, sobre todo si se tiene en cuenta que, en rigor, el filósofo está reflexionando

sobre una experiencia parapsicológica. Sin embargo, Marcel siempre tiene en cuenta tanto a este tipo de experiencias como a su valor metafísico y, por otro lado, la tesis que se vislumbra en este texto parece ser la que estamos defendiendo. Lo central aquí es comprender que la invocación supone la comunidad en el ser como su fundamento ontológico (O'Malley, 1984, p. 285). Es en el próximo texto del *Journal* que Marcel utiliza explícitamente la palabra *us-ness* que puede traducirse por *nostridad*, en el contexto de pensar el significado de la noción de *tú*.

En alguna parte digo “lo que para mí hace las veces de fuente de informaciones, es en esa medida misma un tú”. Es necesario fijarse en que el *tú* aparece mientras yo ponga el acento, no en la idea de informaciones, sino en la *respuesta*, con lo que esta palabra implica de comunidad (*communauté*) (*us-ness* [en nota al pie, el traductor escribe *nostridad*]); recuerdo haber tenido esta sensación muy claramente, y haber hecho esta distinción para mí, al preguntar mi camino a un desconocido. Y es que en realidad los dos aspectos que el análisis disocia (el *repertorio* (*répertoire*) y lo *viviente* (*vivant*)) están indisolublemente enlazados; y eso no debe olvidarse nunca so pena de caer en la abstracción y la absurdidad. Creo, pues, que habría que ahondar el sentido de esta idea de respuesta (*réponse*) que está tan estrechamente enlazada con el *tú* y que es la única que puede conferirle un contenido (aquí son utilizables mis notas del 25 de febrero). En el fondo, sin embargo, *tú* es más esencialmente lo que puede ser invocado por mí (*ce qui peut être invoqué par moi*) que lo que juzgo como capaz de responderme (*ce qui est jugé capable de me répondre*) (JM, 196).

Para Marcel, la relación con el otro puede ser doble: nos comunicamos con el otro desde la objetivación y la distancia, o desde la presencia y la comunión. En el primer caso, el otro funciona al modo de un repertorio de respuestas que obedece a mi propio modo de abordarlo; en el segundo, se me presenta como un ser vivo, original e inmanipulable, que me sorprende desde su propia espontaneidad. Claro que, debido a nuestra condición de seres encarnados, de seres en el mundo, jamás puede afirmarse una pura presencia sin objetivación, ni una pura objetivación sin presencia: se da una especie de tensión continua entre ambos polos. Sin embargo, la noción de *tú* puede entenderse tan sólo desde las coordenadas de lo que significa la *respuesta*, la cual trasciende su mero estatuto de información para presentar, además, la vida que es fuente de la palabra ofrecida. Solo en la respuesta, el otro se me presenta como otro. Ahora bien, aclara Marcel, más allá de lo que yo juzgue que es capaz de responderme, el *tú* es lo que puedo invocar; en otras palabras, el *tú* y la invocación son más originarios que mi propia consideración acerca de las posibilidades de respuesta que puedo esperar de algo. Si bien, como es costumbre, Marcel no sigue profundizando esta intuición, creo que es central, puesto que, en última instancia, enlaza al *tú* no sólo con la respuesta, sino con lo *inesperado*, pero aún más con la *llamada*. Si lo que puedo invocar es anterior –de algún modo– a la respuesta, entonces la invocación supone ya un cierto llamado a responder. Así, la invocación no supone un punto de partida absoluto, una pura acción del yo que invoca: de

ser así, volveríamos al marco explicativo propio de la objetivación, puesto que sería una afirmación que pondría, por sus propias fuerzas, la realidad de lo invocado. Por el contrario, si lo otro me es trascendente, si escapa a las fuerzas del pensamiento, entonces la invocación es un acto ya originado, y no originario. En la invocación respondo a una llamada que ya está allí, y dicha respuesta es ya la llamada al otro a quien invoco. El problema es que el *acontecimiento* de la invocación se da cuando la llamada y la respuesta ya son una sola, es decir, cuando yo soy un tú para el otro, y el otro un tú para mí. Intentar analizar lógicamente este acontecimiento del *encuentro* es perderlo como tal. Por ello Marcel –como Buber– hablan del encuentro de un modo cuasi-místico.¹⁴⁰

Ahora bien, esta anterioridad de la llamada del otro respecto a mi invocación implicaría afirmar un nexo que una al *yo* y al *tú*, antes de cualquier iniciativa de uno o del otro. El encuentro del *yo* y del *tú* no acontece como algo accidental, producto de una decisión, y que cae, por tanto, en el ámbito práctico, ya sea político o moral. Por el contrario, el encuentro del *yo* y del *tú* tiene un sentido metafísico, anterior a todo acto o a toda espontaneidad subjetiva. Aún más, todo acto personal supone ya esta comunión con el otro, puesto que si la subjetividad es inasible sin la comunicación con el otro, y la comunicación supone el lazo entre el *yo* y el *tú* antes de cualquier intento de acercamiento de uno al otro, entonces la comunión con el otro es fundamento de nuestra realidad personal y de la realidad personal del otro.¹⁴¹ Así, la idea de respuesta ya supone la idea de comunidad, de *us-ness*

140 Martin Buber afirma que las palabras primordiales *Yo-Ello* establecen el mundo de la experiencia humana (regida por el tiempo, el espacio y la causalidad), mientras que el *Yo-Tú* establece el mundo de la relación (Buber, 1967, p. 12). Ahora bien, justamente por no pertenecer al ámbito de la experiencia, el mundo de la relación, del *Yo-Tú*, acontece originalmente, “antes” de la experiencia, por lo cual afirma Buber que “la experiencia es alejamiento del Tú” (1967, 15). Por su lado, Marcel escribe respecto al encuentro: “Il y a là [en la experiencia del *encuentro*], remarquons-le en passant, une évidence qui diffère autant qu’il est possible de l’évidence cartésienne, c’est-à-dire de celle qui s’attache aux idées claires et distinctes. Faut-il aller jusqu’à dire que c’est une évidence purement privée et incommunicable, une évidence pour moi seule? Je ne crois pas qu’il en soit ainsi. Je crois plutôt que dans ce cas comme dans beaucoup d’autres, en particulier et même principalement dans le domaine de l’art, nous avons à interposer, si je puis dire, une donnée intermédiaire entre *n’importe qui* (ou ce qui est accessible à *n’importe qui*) d’une part, et moi tout seul de l’autre (ce que je suis seul à sentir): cette donnée intermédiaire c’est un nous concret et, ajouterais-je, ouvert, c’est-à-dire un *nous* de communion, celui qui se réalise autour d’une oeuvre intimement aimée, mais dont nous savons bien que pour une infinité d’êtres, elle doit cependant demeurer lettre morte” (DH, 95-96). Puede constatarse que la experiencia de la comunión o del encuentro se encuentra más allá de las posibilidades categoriales del pensamiento o de la experiencia tal como la define la filosofía crítica. Se trata de una experiencia de otro orden, en el que faltan las palabras.

141 Hay también una semejanza con Buber en lo que respecta a la imposibilidad de una preeminencia de un *yo* o de un *tú* en el encuentro: “El Tú viene a mí a través de la gracia; no es buscándolo como lo encuentro. Pero el dirigirle la palabra primordial es un acto de mi ser; es, en verdad, *el* acto de mi ser. El Tú llega a mi encuentro. Pero soy yo quien entro en relación directa, inmediata, con él. Así la relación significa elegir y ser elegido; es un encuentro a la vez activo y pasivo. La acción del ser total suprime las acciones parciales y, por

o *nostridad*: la capacidad de responder, entonces, implica mi participación en un *nosotros* que sostiene todo el acontecimiento dialógico. Pero no se trata de un *nosotros* accesorio y contingente, sino de la *nostridad*, que es el fundamento mismo de un *nosotros* que acontece en el mundo; no podríamos comulgar con las personas si esta comunión no estuviera sostenida por una comunidad ya presente que se hace efectiva y real en la vida moral y política del hombre. Como afirma Jean-Louis Chrétien (1997), la llamada se escucha en la respuesta, y no es anterior a ella: en este caso, el comulgar con otras personas explicita y pone en palabras la comunidad originaria y originante que fundamenta y da realidad a este *nosotros* particular. La *nostridad* es al modo de la llamada originaria, que solo se deja oír en los modos parciales y contingentes en que se realiza la comunión entre los hombres. Y recordemos que estas consideraciones, que nacen de la experiencia intersubjetiva, son, sin embargo, trasladables analógicamente a los otros ámbitos de la existencia humana:¹⁴² debe hablarse de una *nostridad* respecto al mundo y a una *nostridad* respecto al Ser y a Dios. La *nostridad* es un modo peculiarísimo de designar la participación, y creemos que es la manera más idónea para designar la pertenencia de la persona a una realidad que lo engloba y lo sostiene en el ser. Si bien es problemática la analogía respecto a los otros ámbitos de la existencia, es menester subrayar su legitimidad: por un lado, el mundo mismo se me presenta como un interlocutor con quien puedo entablar una conversación “muda”, sin lenguaje articulado en palabra;¹⁴³ por el otro, en la experiencia de la fe la Trascendencia adquiere un Rostro y una Voz que la hacen ser un Tú Absoluto. En ambos casos, hay una verdadera comunidad, un verdadero *nosotros*, tanto con el mundo como con Dios.

La fundamentación de la relación en un *nosotros* originario supone que tanto el yo como el tú no son elementos aislados y separados cuya síntesis daría lugar a un tercero. Por el contrario, entre el yo y el tú hay relaciones, por lo cual uno no puede subsistir sin el otro. Sólo un análisis posterior puede discernir el yo y el tú del *nosotros*.

lo tanto, las sensaciones de acción, todas ellas fundadas en el sentimiento de un límite; esta acción se asemeja entonces a una pasión. La palabra primordial *Yo-Tú* sólo puede ser dicha con la totalidad del ser. La concentración y la fusión en todo el ser nunca pueden operarse por obra mía, pero esta concentración no puede hacerse sin mí. Me realizo al contacto del *Tú*; al volverme *Yo*, digo *Tú*. Toda vida verdadera es encuentro” (Buber, 1967, pp. 17-18). Pareciera, entonces, que es en el encuentro en el que el yo y el tú acaecen. Creemos que Marcel profundiza esta cuestión al postular la *nostridad* como fundamento del encuentro. 142 En este sentido, concordamos con lo que Pietro Prini ha llamado la “analogía de la presencialidad”, que funciona como centro mismo de la metafísica marceliana (1963, p. 138), una descripción con la que también concuerda Gallagher (1962, p. 119).

143 Marcel pone, en este sentido, un ejemplo cuando encaramos una flor (*MEII*, 17). Para Martin Buber, hay tres esferas de la relación, y a ellas se suma la relación con el Tú Absoluto, que subyace a todas ellas como su punta de fuga. En la primera esfera de la relación, que es la del hombre con la naturaleza, afirma Buber lo siguiente: “La relación es allí oscuramente recíproca y está por debajo del nivel de la palabra. Las creaturas se mueven en nuestra presencia, pero no pueden llegar a nosotros, y el *Tú* que les dirigimos llega hasta el umbral del lenguaje” (1967, 12).

A raíz de una conversación con B. he tenido que reconocer que es absurdo hablar del “tú” tomado así substantivamente lo que, en el fondo, es la negación misma de toda substancialidad (*la négation même de toute substantialité*). En realidad yo objetivo, después de haberlo aislado, cierto aspecto de una experiencia que es la de la intimidad (*intimité*); en el seno del *nosotros* (*nous*) separo el elemento “no-yo” y lo llamo “tú”. Automáticamente ese elemento tiende a tomar la figura de él, y solamente en la medida en que a posteriori logro vivir de nuevo esta experiencia puedo resistir a esa tentación. Pero ¿puedo interrogarme sobre la inmutabilidad de ese “tú” sin convertirlo en “él”? “¡Siempre el mismo!” ¿Acaso esta exclamación espontánea no implica la ruptura de la intimidad, el salir del *nosotros*? (*JM*, 293-294).

Hay la experiencia de la intimidad, es decir, del encuentro entre un yo y un tú cuya comunión es tal que parece desdibujarse la línea fronteriza entre uno y el otro (que el “otro” me sea “íntimo” señala esta paradoja).¹⁴⁴ De allí el absurdo de tomar sustantivamente al tú, es decir, como si se tratase de una substancia: no se trata de un ser ya definido y completo que viene a adjuntarse accidentalmente a otra substancia igualmente completa; en rigor, sustancializar al yo y al tú es un producto del análisis lógico que destruye la unidad originaria del nosotros presente en la intimidad del encuentro. Ahora bien, si en esta experiencia separo lo que no proviene de mí mismo, es decir, el elemento que parecería estar del lado del no-yo (al que llamo *tú*) –cuestión desde ya problemática, dada la simbiosis del encuentro–, lo que hago es objetivar este elemento y convertirlo en un él, es decir en algo de lo que puedo hablar, y no en alguien a quien me puedo dirigir. Marcel indica que sólo la experiencia de la intimidad puede evitar la cosificación definitiva del tú. Sin embargo, nuestra condición de ser encarnado, de ser-en-el-mundo, nos lleva a objetivar siempre a los seres que se nos presentan, razón por la cual reconocemos siempre *lo mismo* en el tú con quien comulgamos. Esta afirmación de lo mismo respecto al tú parece implicar su conversión al ámbito del *ello*, o del él. Sin embargo, tal es la condición paradójica del hombre, y las experiencias del reconocimiento de sí y del reconocimiento del otro se encuentran absolutamente atravesadas por esta paradoja. En efecto, toda esta consideración lógica supone salir fuera del nosotros, es decir, romper la intimidad del encuentro. Un *coesse* auténtico trasciende la dualidad del “frente a mí” y el “dentro de mí” que es propio de las relaciones objetivas (Hanley, 1987, p. 221).¹⁴⁵

144 Tal como afirma Marcel en su drama *Le Quatour en fa dièse*: “... Tú mismo, él mismo. ¿Dónde comienza una personalidad?” (citado en: Cañas Fernández, 1998, p. 209).

145 La ruptura del nosotros puede deberse a las reivindicaciones del yo frente al otro, lo cual sigue con la lógica del yo frente al no-yo. Esta ruptura es la consecuencia de las pretensiones del yo que se afirma contra el nosotros (*PI*, 215-216). Frente a estas pretensiones egoístas, Marcel rescata a la música como una experiencia que presenta un modo de aprehensión fundamental de la unidad del nosotros que se encuentra más allá de los litigios: la música aparece como la expresión sensible y suprasensible de la intersubjetividad primordial que sostiene nuestras vidas (*DH*, 73-74). Este nosotros primordial es tan fundamental que, aún en el caso de la muerte del ser amado, lo indestructible que sobrevive a la muerte

6.3. Fraternidad y Paternidad divina

La *nostridad*, la comunidad originaria y originante, gracias a la cual el yo y el tú despiertan a su realidad, es el fundamento de todo encuentro. Sin embargo, no debe entenderse esta prioridad metafísica del nosotros como una primacía de una sociedad sobre el individuo, como si se tratara de la primacía del conjunto sobre el elemento.¹⁴⁶ Marcel critica duramente al *hombre-masa* (utilizando aquí la expresión de José Ortega y Gasset), quien se encuentra en un nivel sub-humano, y no puede alcanzarse como persona individual y libre, puesto que se vacía justamente de la realidad sustancial que estaba ligada a su singularidad (*HCH*, 100-113).¹⁴⁷ En rigor, de lo que se trata aquí es de comprender la articulación íntima entre la libertad personal y mi prójimo, entendido como *mi hermano*; en otras palabras, la articulación entre libertad y alteridad. Ya hemos insistido sobre la importancia de la noción de participación y de nosotros para comprender la existencia, y es tiempo ahora de darle un contenido más concreto a esta esencial intencionalidad de la libertad a la alteridad bajo la noción de *fraternidad*, la cual alude a la comunidad en tanto que escapa tanto al individualismo como al colectivismo (Smith, 1984, p. 345).

El hombre fraternal está ligado (*lié*) a su prójimo, pero de tal forma que este lazo no sólo no lo encadena, sino que lo libera de él mismo. Lo que he buscado mostrar es que es esta liberación misma lo que importa ante todo: pues cada uno de nosotros tiende a devenir prisionero de uno mismo, no sólo de sus intereses, de sus pasiones o simplemente de sus prejuicios, sino más esencialmente aún de la disposición que lo lleva a centrarse sobre sí, y a no considerar todo más que según su propia perspectiva. El hombre fraternal, al contrario, se enriquece de algún modo de todo aquello que enriquece a su hermano, en razón de la comunión (*communion*) que existe entre su hermano y él (*DH*, 191-192).

Podemos encontrar en este texto muchos de los elementos hasta aquí estudiados, sobre todo la cuestión de la importancia del otro para sí mismo.

solo puede ser pensado desde el nosotros, desde el “con” (*avec*), no desde el objeto o desde el tener (*PI*, 91). De allí que, propiamente hablando, no haya rupturas “objetivas” del nosotros, sino más bien rupturas “existenciales”, que podríamos darles el título –tantas veces utilizado por Marcel– de *traiciones*.

146 Nos parece riesgoso hablar de un *ser intersubjetivo* (*être intersubjectif*) surgido de una comunión libre y amorosa entre personas, tal como hace Katherine Rose Hanley (1987, 231), puesto que implicaría comprender al nosotros más como un producto de una relación intersubjetiva que como el fundamento ontológico mismo de todo encuentro. Comprendemos, de todos modos, que se hable de un nosotros concreto que emerge de un encuentro efectivo entre un yo y un tú. Pero creemos que, en todo caso, es preferible distinguir entre un *nosotros primario* y un *nosotros secundario*, aunque Marcel nunca haya hecho una distinción semejante.

147 Marcel utiliza una imagen musical para reafirmar la necesaria personalización dentro de la participación en un nosotros: la soledad es a la fraternidad lo que el silencio a la música, es decir, que no puede haber intersubjetividad ni nosotros sin distancia y diferencia (*DH*, 204).

El otro no es considerado por el *hombre fraternal* como un enemigo o un opositor que atenta contra mi propia libertad, tal como parece suceder en el planteo de Sartre, sino, por el contrario, como aquél que posibilita mi libertad. Las cadenas del egocentrismo, que pueden tomar la forma de las propias pasiones, prejuicios, o intereses, se ven afectadas por la presencia de mi hermano, que enriquece radicalmente mi experiencia, liberándola de la estrechez de la propia perspectiva. Este enriquecimiento –implicado en todo encuentro con un otro– es mutuo, pues gracias a la comunión del yo y el otro, el otro también se libera de su ego. Nuevamente es la comunidad entre el uno y el otro la que posibilita la conquista de la personalidad y sostiene la mutualidad, que, por su parte, es el fundamento de una experiencia común y que puede ser compartida y enriquecida. La dimensión temporal se encuentra aquí enlazada esencialmente a la de la alteridad –tal como inauguraba Franz Rosenzweig en el *nuevo pensamiento*– en el modo de la esperanza: al *abrirme* al otro, espero todo del otro. Este abrirse tiene una doble significación, pues me abro al otro al tiempo que me abro a mí mismo, es decir, me salgo de mí mismo para entregarme a la realidad del otro, y de tal manera conquistar mi libertad. En efecto, afirma Marcel, la libertad no es un dato primario, una cualidad ya adquirida, sino un ansia de liberación, una conquista que debo realizar y que sólo puedo alcanzar gracias a la mediación del otro (DH, 188-189). Y esta ansia de liberación implica, esencialmente, abrirse a la exigencia de plenitud más absoluta, es decir, salirse del encierro en el yo para abrazar una riqueza que nada tiene que ver con algo objetivo (pues en tal caso se trataría de un mero *deseo*), sino con una significación vital que trasciende cualquier aspiración determinada: de allí que la libertad y la esperanza se encuentren íntimamente unidas (DH, 190-191). Sin embargo, esta búsqueda de plenitud y de liberación no pueden entenderse sin el otro, por lo que, contra el prejuicio de origen idealista de que el hombre más libre es el más autónomo, en rigor es el hombre fraternal el más libre de todos. Tal como señala Marcel, “el hombre más libre es también el más fraternal” (DH, 191). Pero, una vez más, *abrirme* al otro implica romper con la imagen o la concepción objetual que tengo del otro para alcanzar su alteridad como tal, y aquí es nuevamente la esperanza la que juega un papel esencial: abrirse al otro es esperar en él, y esperando en él entrar en una comunión en la que tanto uno como el otro se enriquezcan mutuamente (DH, 192).

El problema concreto con la noción de fraternidad es que puede confundirse con la de *igualdad*. La igualdad traduce una afirmación que conlleva la pretensión y el resentimiento, pues parece decir: “yo soy tu igual, no valgo menos que tú”. Así, la igualdad está centrada sobre la conciencia reivindicadora del yo, mientras que la fraternidad tiene su eje en el otro: “tú eres mi hermano”. Esta conciencia que se proyecta al otro, a mi prójimo y hermano, no cuestiona si éste es igual o no a mí, pues no se trata de constreñirse a lo que uno es o vale; el espíritu de comparación es extraño a la conciencia fraternal. La experiencia que corresponde a la conciencia de igualdad es una especie de

introspección que se efectúa en sentido inverso a toda generosidad creadora, y afecta así a la idea misma de *servicio*, que solo tiene sentido en el marco de la fraternidad (*HCH*, 154-156). La relación de ser a ser, propia de la fraternidad, es dejada a un lado en la conciencia reivindicadora del yo, característica de la exigencia de igualdad, en la que el espíritu de abstracción cosifica y funcionaliza a las persona, y así las segrega en razón de sus funciones y capacidades, segregándolas. La conciencia fraternal, por el contrario, tiende hacia lo universal, no en sentido abstracto o conceptual, sino en el sentido concreto de una comunidad en la que todos los hombres participan, y por lo cual no se trata aquí de un dinamismo de reivindicación, sino de donación y servicio, tal como aparece en la experiencia del amor (*DH*, 192-193). El nosotros, pues, deja de ser un elemento de constreñimiento para ser un principio de intimidad, gracias al cual alcanzamos nuestra realidad personal (*PI*, 216), razón por la cual no puede entenderse la creatividad propia de la libertad sin la fraternidad dentro de la cual se realiza efectivamente (*DH*, 219).

Ahora bien, esta fraternidad universal –y no puede sino ser universal– sostiene el fondo mismo de todo amor humano auténtico y, por tanto, de toda ansia y exigencia de inmortalidad. Sin embargo, esta misma comunidad originaria y universal pende, a su vez, del Recurso Supremo al Tú absoluto, sin el cual no tendría consistencia alguna. Por ello, al preguntarse si es posible concebir una supervivencia real de las personas después de su muerte, sin recurrir al recurso de la trascendencia, Marcel escribe:

Me parece que mi respuesta sería la siguiente: no hay amor humano digno de este nombre que no sea a la vez a los ojos de aquél que lo piensa una prenda y una semilla de inmortalidad; pero por otra parte, sin duda, no es posible pensar este amor sin descubrir que no puede ser un sistema cerrado, que se supera en todos los sentidos, que exige en el fondo, para ser plenamente él mismo, una comunión universal (*communion universelle*) fuera de la cual no puede satisfacerse y está condenado, a fin de cuentas, a corromperse, a perderse; y esta misma comunión universal no puede pender más que del Tú absoluto (*Toi absolu*); conviene deshacerse aquí, de una vez por todas, de las ilusiones positivistas a este respecto (*HV*, 212).

Si el amor humano no es universal, entonces volvemos a caer en la egolatría, en la reivindicación de sí o de un grupo que consideramos propio. Por el contrario, el amor trasciende todas las fronteras, aún las del tiempo y las del espacio, y se abre a la eternidad como su prenda más preciosa. Pero este amor que no puede constituirse en un sistema cerrado exige por ello una comunión universal, una comunión que abarque a todos sin excepción. Por ello, la exigencia de comunión remite para Marcel a la de trascendencia e inmortalidad, pues la pura comunión sólo puede darse en la eternidad, en una especie de teoría de la *apokatástasis* en la que todo será en todo en una unidad pleromática (*DH*, 184) cuya garantía última es Dios (*MEII*, 156). Si pensamos en la nostridad, podemos darnos cuenta que esta comunión universal es previa al acto particular del hombre, y lo sostiene en su ser de acto; sin embargo, un amor digno de este hombre, se hace cargo de esta

pertenencia a un nosotros originario, haciendo del amor una respuesta a una llamada originaria –aquella que proviene de esta misma comunión–. A su vez, esta comunión depende del Tú absoluto, por lo cual podríamos decir que la fraternidad de la cual estamos hablando implica una *paternidad divina*: somos hermanos porque todos dependemos del mismo Padre. Uno podría subrayar aquí que se trata de una concepción metafísica inspirada ante todo en la tradición judeo-cristiana, lo cual es cierto, pues el recurso a la trascendencia toma el nombre de filiación. En este sentido, experiencia religiosa y filosofía son prácticamente indiscernibles en la filosofía de Marcel. De todos modos, sigue siendo válida la necesidad de un fundamento, no causal¹⁴⁸, de la comunión: el otro que es mi hermano descubre en su alteridad la Presencia creadora del Tú absoluto. De algún modo, todos los seres que revisten el nombre tú –y aquí recordemos que se tratan de todos los seres tomados en su alteridad, según los diversos modos de la presencia– señalan y revelan la luz misma del Tú absoluto. Así, la disponibilidad y el acogimiento del otro, tal como se realiza en la *fidelidad creadora*, implican la Presencia del Tú absoluto, como aquél que garantiza la consistencia de la fidelidad.

Por tanto, esta base de fidelidad, que no puede dejar de parecernos precaria en derecho desde el momento en que me comprometo para con otro al que no conozco, aparece por el contrario incommovible allí donde se ha constituido, no en verdad por una aprehensión distinta de Dios considerado como algún otro, sino por una determinada llamada lanzada desde el fondo de mi indigencia *ad summam altitudinem*; es lo que a veces he llamado el recurso absoluto (*recours absolu*). Esta llamada supone una humildad radical del sujeto; humildad polarizada por la trascendencia misma de aquél al que invoca. Estamos aquí como en la unión del más estricto compromiso y de la más desenfrenada espera (*attente*). No se puede contar consigo, con sus propias fuerzas, para hacer frente a este compromiso desmesurado; pero en el acto por el cual lo contraigo, abro al mismo tiempo un crédito infinito a Aquél para con quien lo adquiero, y la Esperanza no es otra cosa (*RI*, 249-250).

La fidelidad, que exige una incondicionalidad que desconoce el paso mismo del tiempo, se abre al otro –a quien no puedo decir que conozco, pues no puedo conceptualizarlo ni inmovilizarlo a menos que lo pierda como otro– y se enlaza a él en un compromiso que se afirma para siempre. Llevar a cabo este compromiso parece estar fuera de nuestro alcance, dada su magnitud. Sin embargo encuentra fuerza en el recurso a la trascendencia, en la presencia misma del Tú Absoluto que lo sostiene: comprometerse, por ello, es esperar en el Tú Absoluto que acompañará la comunión de uno mismo con el otro con quien me he comprometido (*EA*, 139). Se trata, nuevamente, de un sujeto libre que se afirma gracias a su Otro absoluto, que es Dios; se trata de un sujeto humilde, que entiende que la fuerza misma

148 Para Marcel la paternidad no puede reducirse a una explicación causal, sino que e comprende en el marco mismo de la *donación*: “Différence entre donner et produire. C’est par là qu’on peut comprendre pourquoi la paternité ne se réduit pas à un mode de causalité” (*PI*, 97).

de su libertad no reside en él, sino en el recurso supremo. Y la libertad que se compromete no hace sino responder a una llamada que viene de lo alto y que se realiza en concreto en la respuesta a la llamada de mi hermano (Castilla y Cortázar, 1998, p. 102). De allí que Marcel insista en la íntima articulación de la libertad y la gracia (*DH*, 217).¹⁴⁹ Así, pues, “se tratará de saber cómo, a partir de esta Fidelidad absoluta (*Fidélité absolue*) que podemos llamar simplemente Fe, las otras fidelidades se hacen posibles, cómo en ella y sin duda en ella sola encuentran algo que las garantice” (*RI*, 250). Por ello, el nihilista integral, “los hombres del rechazo” –tales como aparecen en la novela *Los Poseídos*, de Fiodor Dostoyevsky–, al cortar el lazo con el principio superior del Tú absoluto, no pueden afirmar el lazo universal de ser a ser entre los hombres (*HCH*, 196).¹⁵⁰ La dimensión de lo sagrado se encuentra, para Marcel, presente en la base de todo juramento o compromiso, dándole su auténtico peso y significación (*HV*, 183). Pero es claro que una dimensión de lo sagrado, de lo religioso, no puede afirmarse fuera del marco de la intersubjetividad y del nosotros, por lo cual no se trata aquí de una religiosidad privada que busca la inmortalidad personal, sino de una religión universal, que apunta a la comunión entre todos los hombres gracias a la presencia paternal de Dios (*MEII*, 151).

6.4. Articulación de las experiencias superiores del hombre en el Amor

La principal consigna de Marcel es pensar la intersubjetividad, no en tanto articulación de seres aislados que se aúnan en la práctica por un interés común, sino desde la primacía ontológica de una comunidad, de un nosotros, que no se limite a un determinado grupo por oposición a otro, sino que sea una comunión universal capaz de alcanzar a los seres del mundo y a Dios. Ya desde sus escritos tempranos –como hemos venido mostrando–, Marcel se preocupa por entender esta comunión, y no duda en colocar a la cuestión del *amor* en un lugar clave para iluminar esta dependencia radical del sujeto respecto a un nosotros. Por ello, intentaremos mostrar en este último apartado la importancia central del amor en la metafísica del nosotros de Gabriel Marcel.¹⁵¹

149 Para profundizar en esta articulación entre la libertad y la gracia, o la libertad y el don, ver: Marcel, 2007a.

150 Por Dostoyevski, Marcel sintió siempre mucha admiración por su capacidad de leer dentro del drama del hombre (Cañas Fernández, 1998, p.136).

151 La filosofía que propone Marcel se halla, como admite él mismo, ante la alternativa perturbadora de intentar resolver las dificultades que presenta la participación en todas sus formas, cayendo así o bien en una dogmática desconocedora de sus principios vitales y de una teología sacrílega, o bien dejando simplemente subsistir tales dificultades etiquetándolas de misterios. “Entre ces deux écueils je crois qu’il existe une *via media*, un chemin étroit, difficile, périlleux; c’est celui que je me suis efforcé non de tracer, mais de repérer. (...) Mais –Platon, je pense, l’a vu avec un incomparable netteté–, ce chemin ne peut être décelé que par l’amour, il est visible pour lui seul: et ici apparaît un caractère plus profond

Ha quedado claro que la solución *monadista* es inaceptable para comprender la intersubjetividad. En unas notas tempranas del *Journal*, Marcel se pregunta en torno a la individualidad y a la comunicación entre las individualidades, y allí indica que la afirmación de un *cogito*, que tiene un contenido empírico en tanto que mundano, no puede, sin embargo, abrirse a la pluralidad, pues dichos otros siguen suspendidos al acto de pensarlos; en otras palabras, si el *cogito* se identifica con un *para sí*, la pluralidad y la alteridad son ilusorias. Frente a ello, y profundizando sobre una filosofía que reflexione a partir de la experiencia religiosa, Marcel indica que la individualidad sólo puede existir suspendiéndose a un acto de creación que supone una libertad distinta a ella: “la negación absoluta del solipsismo es la condición previa de toda vida espiritual” (*JM*, 62). Recordemos que la individualidad no puede separarse de la *fe*. De este modo, Dios aparecería como aquello en que los pensamientos se comunican, como “el fundamento real de la comunicación entre individualidades” (*JM*, 62).¹⁵² El problema aquí es que la ambigüedad de la comunicación entre las individualidades se debe a que hay una comunicación espiritual –que es amor– y una comunicación mecánica, externa –que no es más que su parodia–, y que tiene lugar en tanto que el individuo se constituye partiendo de la existencia empírica. Si las individualidades se comunican de manera mecánica, se destruyen como individualidades, puesto que, en rigor, no hay verdadera exterioridad por no haber verdadera interioridad, y para darse es preciso ante todo pertenecerse. Resulta necesario que la individualidad interiorice su contenido empírico para ponerse en relación con otras individualidades. Por ello, la individualidad real se halla envuelta en todo acto de amor, y se define esencialmente en el amor.

El amor, dice Marcel, crea su objeto, no en el sentido subjetivista o solipsista, puesto que en él, la realidad del ser amado es esencial. En este sentido, no hay una verdad subjetiva del amor que sea trascendente a la realidad del amado. Por el contrario, el amor es el único conocimiento real y adecuado, puesto que “sólo para el amor la individualidad del amado no se dispersa, no se desmenuza en quién sabe qué polvo de elementos abstractos” (*JM*, 63). Esta realidad del amado se mantiene, justamente, porque el amor lo pone como trascendente a toda explicación o reducción. Así, el amor se dirige a lo eterno en tanto que inmoviliza al ser amado por encima del mundo de las cosas mudables. Es la negación del conocimiento que ignora toda trascendencia, es decir, el conocimiento objetivo. El amor, pues, debe aparecerse a sí mismo como un conocimiento perfecto en el que no se puede

peut-être que tous les autres de ce méta-problématique dont j’ai tenté d’explorer certaines régions” (*PA*, 88). Julia Urabayen Pérez explica que en esto consiste la filosofía concreta de Marcel, que no es ni un realismo ni un idealismo, sino una “filosofía del umbral” que evita decirlo todo de la realidad tanto como guardar un silencio insignificante (Urabayen Pérez, 2001, p. 136).

152 Marcel remite aquí a lo que afirma su personaje Clarisse en su drama *Le Palais de Sable*.

disociar el *ser* del ser amado de su *aparecer*.¹⁵³ Y, si el conocimiento supone la distinción entre lo aparente y lo real, entonces el amor está “más allá de todo conocimiento (*au delà de tout connaissance*)” (JM, 64). Sin embargo, la necesidad de un principio de justificación del amor aparece como necesario en el orden de lo finito, pues podría sumirnos en una ilusión de lo amado. La paradoja de que el amor sea, a la vez, lo injustificable y lo que debe justificarse se mantiene, en la medida que la reflexión no se suprime por completo, es decir mientras nos encontramos en el orden de la finitud. Pero en cambio, es posible para Dios, ya que para Él no puede haber esta disociación entre apariencia y realidad. Aun así, el amor entre los hombres, en el orden de lo finito, sigue siendo verdadero, porque no se detiene en el conocimiento, sino que afirma el valor de su objeto más allá del orden relativo y contingente del mérito o demérito; “es que ese amor recibió en sí la mediación de lo divino” (JM, 64). Esta paradoja del amor se debe a que lo verdadero se afirma sólo en el orden de la reflexión, y el amor es justamente lo que la trasciende, por lo cual la idea de conocimiento aplicado al amor parece engañosa.

El amor no se dirige a lo amado en sí, entendiendo esta expresión como si se tratase de la esencia del amado. Al contrario, “el amor afecta a lo que está más allá de la esencia (*l'amour porte sur ce qui est au delà de l'essence*)” (JM, 64).¹⁵⁴ El amor es, para Marcel, “el acto mediante el cual un pensamiento se hace libre pensando una libertad” (JM, 64). Así, el amor va más allá de todo juicio posible, porque éste se refiere siempre a la esencia, mientras que el amor supone su negación e implica la fe en la renovación perpetua del ser mismo, es decir, la creencia en que nada es ni puede ser nunca absolutamente perdido. Si el ser que ama hace del ser amado un objeto sobre el cual realiza juicios, lo pierde como amado, lo pierde como sujeto libre, sosteniéndose sobre las acciones que dicho ser realiza, pero perdiéndolo como ser original e irreductible que él es. Al amar, uno se prohíbe absolutamente el juzgar al amado, colocando al ser amado más allá del orden de los méritos o deméritos, por lo cual Marcel afirma que “el *tú no juzgarás* de la moral cristiana debe considerarse como una de las fórmulas metafísicas más importantes que existen” (JM, 65).

Ya dije que el amor que se prohíbe toda reflexión es el que ha experimentado la mediación de lo divino. Es decir que pensando al ser amado como partícipe en Dios es como se coloca efectivamente en este orden trascendente con respecto a todo juicio, es como se concibe como valor absoluto. O mejor dicho (para excluir toda interpretación psicologista), la justificación del acto mediante el cual se afirma esta trascendencia de la criatura, consiste en el que postula su filiación divina (*filiation divine*) (JM, 66).

153 Recordemos que nos encontramos en el contexto de la primera parte del *Journal Métaphysique*, en el que Marcel intenta desbaratar el idealismo de Bradley, quien propugnaba una disociación entre la apariencia y la realidad, para alcanzar el Espíritu que sintetiza ambos en un saber absoluto.

154 Podemos notar aquí una expresión que podríamos rastrear a la reflexión del Bien platónica, así como luego aparecerá también en Emmanuel Levinas.

Este texto debe comprenderse desde las coordenadas de lo que significa la fe para Marcel. En efecto, es la fe la que hace posible hacernos libres al pensar la libertad divina y al afirmar al mismo tiempo otras libertades que se suspenden también de ella, por lo cual la fe funda la comunicación de los espíritus, la intersubjetividad. Participamos de Dios porque tenemos fe en él, y no existe una verdad de esta participación que sea trascendente a la fe misma (*FP*, 93; *DH*, 45). Pero la participación de los otros espíritus en Dios no es algo accidental o contingente a la fe, sino que se encuentra implicada absolutamente en el acto de fe, aún cuando la fe de los demás no pueda existir para nosotros. De allí que nos veamos en la necesidad de disociar de algún modo la participación de la fe, lo cual acarrea graves dificultades. En rigor, en el marco de la fe, la participación va a manifestarse como *hecho*.

Debemos subrayar la dificultad que presentan estos textos del *Journal* recordando que Marcel aún se mantiene en un lenguaje idealista, apresado también por las dificultades propias del idealismo. Sin embargo, podemos detectar la fuerza argumentativa de la intuición marceliana de la irreducibilidad del ser personal al conocimiento. El amor, como fenómeno que expresa eminentemente la comunicación interpersonal, debe escapar de las categorías lógicas y objetivistas para poder comprenderse a sí mismo. De lo contrario, no sólo perderemos al amor como tal, sino también a las personas en comunión. Pero esta imposibilidad de la reducción del amor al conocimiento se sostiene en la participación, que desde el marco de la fe se entiende como comunión con Dios y con aquellos que dependen también de Él, por lo cual volvemos a encontrarnos aquí con la noción de *fraternidad* cuyo necesario contrapunto es el de *paternidad divina*. Sólo en este marco se puede afirmar el valor absoluto de la persona humana, y su esencial originalidad e irreducibilidad. En este sentido, Marcel no concuerda con Kant en lo que respecta al fundamento de la moral: no se trata, en efecto, de un respeto a un otro cualquiera, sino de una comunión efectiva con el otro; no se trata de la defensa de individuos, sino del reconocimiento de las personas como otros, como seres.¹⁵⁵ Lo que resulta claro, y se mantiene en

155 “[En el contexto de pensar lo espiritual, afirma Marcel que sólo puede llamarse espiritual una relación de ser a ser] Mais de ce même point de vue, l'idée kantienne de fin en soi n'apparaît-elle pas bien étriquée, bien juridique? Ce qui compte, c'est le commerce spirituel entre des êtres, et il s'agit ici non de respect, mais d'amour” (*JM*, 207). Y más adelante prosigue con la crítica: “Je sais bien qu'un être m'a toujours paru respectable en raison même de l'amour qu'il a inspiré (ou dont il a été injustement privé). Au fond, le rationalisme kantien m'est de plus en plus étranger. Ce n'est pas en tant qu'incarnation de la raison qu'un être m'intéresse; comme tel, il n'est tout de même qu'un « lui ». Kant a sans doute considérablement exagéré la valeur de l'autonomie comme source de valeurs. Je sais bien qu'il s'est avant toute préoccupé de rechercher ce qui peut être universalisé, et qu'une morale sentimentale lui est apparue comme intenable par cela même qu'elle repose sur un donné contingent, sur quelque chose qui peut ne pas être (ou qui n'est pas exigible en droit). En reprenant la langage dont je me suis servi précédemment, je dirais volontiers qu'il s'est passé du point de vue technique. A quelles conditions quelqu'un (n'importe qui) peut-il agir ou vouloir moralement? La réponse doit être universelle, c'est-à-dire valable même dans le cas X le

la obra de Marcel, es entender al sujeto y al otro como seres espirituales que se encuentran, y que solo en ese encuentro llegan a ser libres, sostenidos a su vez por Dios mismo, quien es el fundamento mismo de la participación: libertad, amor y fe son, pues, inseparables en la filosofía marceliana (*DH*, 102). Y el amor no es sino el nombre para esta participación entre los seres del mundo y el ser divino, participación que exige quebrar con el paradigma sujeto-objeto si se quiere reflexionar sobre ella debidamente. En la segunda parte del *Journal*, Marcel escribe:

Amar no es conocer adecuadamente; es posible que el amor dispense un conocimiento privilegiado, pero lo precede como precede también a la valuación. Apercibo todavía otro punto: que el amor está bien vinculado a aquella salida del *yo* a que antes hice alusión; en este sentido, implica la liberación del *yo* que, lejos de ponerse como esencia, surge como amante (*jaillit comme amant*). El amor surge como invocación, como llamamiento del *yo* al *yo*. Y aquí se aplica perfectamente lo que dije antaño de la oposición entre invocación y señalamiento. Sin embargo, hay que andar con cuidado. Del hecho de que la invocación no se dirija a lo que yo denominé el *yo*-fuente de informaciones (*moi-source de renseignements*), ¿puede inferirse que se dirija a un *yo* desprovisto de predicados? Yo no lo amo a causa de lo que es, amo lo que él es, porque es él, y, por consiguiente, me anticipo audazmente a todo lo que pueda entregarme la experiencia, a todos los predicados en que ésta se deposite. Se me contestará, en verdad, que en los orígenes de esta anticipación debe haber ya el reconocimiento de un predicado, pero yo pienso que eso es falso; hay un acto, un estado, una manera de ser, como se quiera, que puede asimilarse por la conciencia descriptiva al reconocimiento de un predicado, pero en realidad es un inesperado enriquecimiento de mi ser (*un enrichissement inattendu de mon être*) (*JM*, 216-217).

Nuevamente nos encontramos con la necesidad de que el *yo* se libere de sí mismo para alcanzar su libertad y su ser. Este *yo* deja de considerarse a sí mismo de un modo hipostático y esencial, como una sustancia o cosa, en última instancia, para surgir como amante, es decir, para acaecer como intencionalidad a su otro con quien comulga. Es el amor lo que invoca al *yo* y, por tanto, también al otro *yo*, al *tú*: *yo* y *tú* se constituyen en el seno de la comunión amorosa del encuentro, por lo cual el amor surge como invocación,

moins favorable. La grande question est de savoir si en procédant ainsi on ne se met pas en dehors des conditions de la vie spirituelle proprement dite” (*JM*, 207). Julia Urabayen Pérez explica: “La libertad es mucho más que autonomía. El orden de la libertad es el de la disponibilidad y el amor. Para Marcel la ética kantiana, por ser una ética de la autonomía, desconoce que la libertad no se reduce a autonomía, sino que está en el orden del ser” (Urabayen Pérez, 2001, p. 230). Y más adelante agrega: “La ética que propuso Marcel no es una ética formalista y universalista, sino una ética concreta, que tiene en cuenta a las personas y a su situación. Es una ética del amor, de la disponibilidad y de la fidelidad. Es la afirmación del otro en tanto que ser y en tanto que acceso al ser” (2001, p. 232). Claro que la opción marceliana por una moral del amor presenta muchas dificultades, pero no deja de ser interesante la remisión a una metafísica de la comunión y la alteridad para la fundación de una ética. Quizá Paul Ricoeur haya llevado a cabo una suerte de síntesis entre ambas corrientes, una más formalista y otra más existencial (Ricoeur, 2006, 173-327).

como llamado al ser. El ser, pues, puede definirse como “participación en el amor” (Vasallo, 1938, p. 39), y no es real más que como *ser-junto-con-otro* (Gabriel, 1984, p. 301). La invocación –con su carácter mágico y encantador (*JM*, 292-294)– se opone al señalamiento, así como el *yo* del amor se opone a una sustancia a la que corresponden diversos predicados.

En el orden del amor, no se trata de un yo que sea, como Marcel llama, una fuente de informaciones o de cualidades, sino de un ser que trasciende toda predicación o cualificación. De allí que el amor sea gratuito, y sea una apuesta audaz a lo que el otro me revelará en el encuentro: se comprende el amor desde el misterio (*JM*, 226). Marcel intenta una suerte de definición del amor, siguiendo estos lineamientos: “No hay amor sino allí donde hay renovación absoluta (*renouveau absolu*), y aun renacimiento. El amor es la vida que se descentra (*l’amour c’est la vie qui se décentre*), que cambia de centro” (*JM*, 217). Que el amor sea la vida que se *des-centra* significa, justamente, que el lugar que la modernidad le ha otorgado al sujeto, esto es, el centro mismo de toda actividad, pensamiento y vida, se encuentra absolutamente *des-quiciado*: como una suerte de revolución copernicana, el sujeto deja de ser el eje axial de la experiencia y de la vida para depender totalmente de una alteridad con la que entra en comunión.¹⁵⁶ No soy yo primeramente, para luego comunicarme con un otro, sino que soy yo gracias a ese otro a quien amo.¹⁵⁷ La fuente de los valores, no puede ser meramente un yo que se considera autónomo –como en el caso de la moral kantiana–, sino que debe buscarse en la participación, es decir en el encuentro entre dos seres. Este encuentro los constituye y les otorga su valor absoluto: sin comunión no hay valor. Por ello, la desesperación, es decir, la impugnación de todo valor por la conquista última de la nada, se sostiene en la soledad (*PI*, 166). Lo inmoral, se encuentra en la voluntad de no-participación, en el hecho de desligarse de una vida en común que me fundamenta y que me hace libre (*JM*, 211). El amor, pues, trasciende toda lógica de exclusión y división, trasciende toda categoría de *lo mismo* y *lo otro*, y permite pensar al sujeto desde “un otro lugar”, desde el *nosotros* en el que adquiere consistencia ontológica, puesto que le otorga su valor de ser (a diferencia del *deseo*, que siempre tiende a un objeto determinado y que, por ello, podría colocarse en las coordenadas del *tener*) (*EA*, 220).

El amor –análogamente a como se comprenden las virtudes teologales en el cristianismo– adquiere en Marcel un lugar cardinal: tanto la fe como

¹⁵⁶ Es interesante lo que entiende Marcel por un humanismo auténtico, que es un “humanismo del tú” y que encuentra en los escritos de Erasmo (Marcel, 2004, p. 33). Este humanismo del *tú* puede considerarse muy cercano al que propone Emmanuel Levinas (2006), donde el acento está puesto no en el *yo* sino en el *otro*.

¹⁵⁷ En el marco de pensar la muerte del ser amado, Marcel habla de lo indefectible, de aquello que no puede fallar, que es justamente la presencia del ser amado. Hay lo indefectible porque sin él no podría haber sujeto alguno: soy en tanto que el lazo con el otro me sostiene (*PI*, 205).

la esperanza no son nada sin la caridad o el amor¹⁵⁸. Y ello porque amar significa entrar en comunión, o mejor dicho, acoger la comunión en la que ya me encuentro. La participación –en todos sus niveles– se realiza amorosamente, se confunde con el amor mismo, porque se sostiene sobre el eje de la libertad-don que da su consentimiento al ser (Ricoeur, 1999a, pp. 62-63). Pero a la vez esta participación, que es amor, no puede comprenderse sino universalmente, como alcanzando a todos los seres siempre. De allí que el amor deba reflexionarse desde las experiencias religiosas de la santidad (Marcel, 1954, p. 379) y de la presencia de un inmemorial que se manifiesta como llamado a la plenitud, heterogénea respecto al objeto del deseo, nunca asequible en la experiencia itinerante del ser humano y, sin embargo, siempre presente en su andar (Marcel, 1954, p. 379).

158 En el contexto de pensar la muerte del otro, que es en última instancia la piedra angular de la *metafísica del nosotros*, dado que la muerte parece ser la objeción más terrible a la realidad de la participación y de la presencia, Marcel afirma que la relación con los muertos y los vivos se hace tanto más irrecusable cuando más se sitúa en un mundo de disponibilidad espiritual total, es decir, de “pura caridad” (PA, 82).

Conclusión

La filosofía concreta de Marcel es el intento de una filosofía que, atenta a su doble condición divina y humana, no se despliega jamás más allá o más acá de la revelación del Ser. Es decir, no quiere ser ni una filosofía sistemática de un saber que incluye al Ser como a un objeto más de su disciplina, ni caer en un misticismo donde ya ninguna palabra pueda ser pronunciada. El difícil punto medio entre ambas opciones es logrado, en Marcel, gracias a la presencia del Ser en nosotros, al modo de exigencia, y a las posibilidades de un reflexión segunda, que redescubre esta presencia ontológica olvidada por la reflexión primera. En todo caso, es la libertad la que pone en marcha esta reflexión segunda, por lo cual la metafísica y la ética no son sino un mismo camino. La filosofía, como tendencia de lo finito a lo infinito, de lo relativo a lo absoluto, del existente al Ser, no es sino esta dialéctica de la libertad que, sumergiéndose en la intimidad del existente, descubre lo Trascendente mismo como fuente de Verdad y Vida. Por ello, la filosofía se constituye en el seno de lo misterioso, y no de lo problemático, puesto que no debemos alejarnos de la realidad en la que participamos para poder entenderla, sino que, por el contrario, debemos participar de un modo cada vez más pleno en dicha realidad para poder ser iluminados por ella. La ilusión de un observador desinteresado o de un sujeto epistemológico vacío, son los peores enemigos para una filosofía concreta que tiene como consigna principal el de “restituir a la experiencia humana su peso ontológico” (EA, 149). La participación en el Ser, fundamento de lo ontológico, sólo puede ser puesta de manifiesto mediante aproximaciones concretas a partir de la situación fundamental del hombre como ser encarnado, y a partir de la profundización de las exigencias metafísicas implícitas en los actos de fidelidad, amor, fe y esperanza, sabiendo en todo momento que no es posible para el filósofo –este *homo viator*– más que entrever la Luz que lo espera sin poder alcanzarla en esta vida.

La importancia fundamental de la experiencia de la fidelidad reside en que abre la reflexión a considerar, por un lado, la consistencia ontológica de quienes están implicados en la promesa, y, por otro, el carácter siempre creativo de una libertad que se ofrece a sí misma dándose a un otro. La fidelidad es “el lugar del Ser”, puesto que el compromiso no se deja someter ni a los vaivenes e inconstancias del tiempo, ni a las apariciones esporádicas de los sentimientos o pulsiones: es gracias al acto de prometer que yo me hago cargo de mi propio ser y lo afirmo, rechazando la idea de una inconsistencia ontológica que implica la disgregación de sí en un conjunto de elementos inconexos. Por otro lado, esta afirmación del ser en el seno de la experiencia de la fidelidad va acompañada, necesariamente, por la aparición de un otro que me solicita y a quien salgo al encuentro en la promesa: mi propia consistencia ontológica surge del reconocimiento de mi libertad como tras-

cedente a un devenir azaroso gracias a la irrupción del otro que me solicita y con quien me comprometo. Soy libre de comprometerme porque me reconozco responsable de mi hermano: no existe un momento previo en el que la libertad pueda realizarse, para luego entrar en comunión con el otro. Por el contrario, puedo descubrir el suelo ontológico de la fidelidad y puedo realizarme como sujeto libre porque ya participo, de hecho, en el Ser y en el nosotros que permite el encuentro entre un *yo* y un *tú*.

La fidelidad solo es posible gracias a esta doble participación, ontológica y ética, y lo que la define esencialmente es su carácter creativo, que le es otorgado por la disponibilidad que la anima, y que no es sino el nombre de la intencionalidad referida esencialmente a la alteridad. Ser disponible es estar tendido, abandonado a un otro. La fidelidad es fidelidad por la presencia de lo Otro, y es creativa porque me entrego libremente a ese Otro que acontece en mi vida.

Esta consideración esencial a la alteridad, que abre las reflexiones de Marcel a partir de la noción de participación en todas sus formas, hace del filósofo francés una figura eminente de la filosofía contemporánea occidental. El *nuevo pensamiento* que proponía Franz Rosenzweig (2007), y que tomaba como consigna principal el “tomarse en serio al tiempo y a lo otro”, encuentra en la filosofía marceliana un claro exponente.

El análisis en torno a la esperanza y a la fidelidad nos muestran, en efecto, un lazo indisoluble entre el tiempo y la alteridad, y las experiencias del *tiempo abierto* son justamente las experiencias de un tiempo atravesado por lo otro y que se desentiende de las coordenadas de una experiencia epistémica basada en un sujeto trascendental o sustancial, para captarse en su carácter vivo y dinámico dado por la presencia del otro. De allí que la denominada *supra-temporalización* no sea sino la experiencia de esta trascendencia del tiempo en la trascendencia del otro, única experiencia que puede llegar a conferirle un contenido positivo y concreto a la noción de eternidad, la cual no alude tanto a un “otro lugar”, sino a un “otro modo” de vivir (Poma, 2005, 487). Y la eternidad, en la historia de la filosofía occidental, ha sido señalada siempre como lo que trasciende el tiempo como factor de desintegración, es decir, aquello que parece obviar la muerte y que detenta un valor tal, que no está sometido a la destrucción ni a la desaparición. De allí que, detrás de todas las reflexiones de Marcel, se encuentre –como la sombra misma de la metafísica– la experiencia de la *muerte del otro*, que pone en jaque la consistencia ontológica de la alteridad, y por ello del sí-mismo.

Uno de los grandes hallazgos de la *filosofía concreta* ha sido identificar las experiencias negativas que definen lo metafísico, y que pueden reducirse a dos: la *traición* y la *desesperación*. Ambas experiencias se encuentran definidas esencialmente por la *indisponibilidad*, es decir, por la incapacidad de *abrirse a lo otro* y, por tanto, de negar el tiempo en su carácter de acontecimiento y de novedad. La filosofía de Marcel es, por esta razón, una filosofía de los *binomios*, es decir, que no puede comprender la experiencia de lo humano desde una sola perspectiva, ni comprender una categoría metafísica

sin el recurso a la categoría contraria: así, nos encontramos constantemente en el trágico vaivén entre el ser y el tener, entre la existencia y la objetividad, entre la disponibilidad y la indisponibilidad, entre la presencia y la ausencia, entre la fidelidad y la traición, entre la esperanza y la desesperación, entre el misterio y el problema. Una filosofía que quiera instalarse desde uno solo de los polos en tensión peca de insulsa –por el desconocimiento de lo trágico– o de nihilista –por olvidar lo significativo–.

La metafísica del nosotros, construida sobre la noción de participación y desde la experiencia de la fidelidad creadora, no puede separarse de una ética del nosotros, o una ética comunitaria. En su libro, Jill Graper Hernandez (2011) propone examinar las posibilidades abiertas en el pensamiento de Marcel para una elaboración de la ética y la moral. Su tesis central, muy cercana a la nuestra, es que lo ético puede entenderse como el modo en que el hombre se realiza a sí mismo en el seno de una comunidad, es decir, en la participación en un *nosotros*.¹⁵⁹ Esta realización se enmarca, a su vez, en el contexto de la *muerte de Dios* propio de nuestros tiempos, y cada hombre debe tomar una posición respecto a esta muerte, una posición que ya no es teórica, sino eminentemente práctica-ética.¹⁶⁰ En última instancia, la ética se define desde la *esperanza*, como apertura y confianza en la trascendencia, y toma forma concreta en la fidelidad creadora, calificada por la disponibilidad, experiencia que nos abre a los otros y a la participación en un nosotros, única experiencia *redentora*, en última instancia.

La crítica que le dirige Hernandez a Marcel, empero, es su falta de discernimiento entre “malas relaciones o compromisos” y las “relaciones o compromisos auténticos”, puesto que existen ciertamente experiencias negativas en el orden interpersonal (2011, p. 74). En este punto, sin embargo, nos alejamos de esta crítica, en tanto que, propiamente hablando, las relaciones o compromisos sólo pueden ser auténticamente éticos –dado su fundamento

159 Hernández nota la impronta agustiniana de la filosofía de Marcel, sobre todo en lo que respecta al *corazón inquieto*, que no encuentra reposo sino en el encuentro definitivo con Dios. Sin embargo, la autora reelabora esta intuición de Agustín de Hipona, que implicaría que nuestro corazón sólo puede encontrar reposo en el *nosotros*. En última instancia, subraya Hernandez, la inquietud y el funcionalismo materialista del hombre problemático sólo puede ser superado o al menos combatido tomando un “giro relacional” (2011, p. 12).

160 “Marcel’s position is that *for any given individual*, regardless of their belief, the death of God presents an unavoidable moral obstacle that must be wrestled with in order for freedom (and then, moral responsibility and virtue) to be able to take hold. The obstacle of the death of God is not something that can be overcome; it is an existential dilemma that can only be struggled over and grappled with until, ultimately, one’s life is defined by it” (Hernandez, 2011, p. 48). En última instancia, el modo en que uno responde a la muerte de Dios define la cuestión existencial de todos los individuos, y el primer paso en la vida ética, tal como la entiende Marcel, es reconocer la propia participación en la destrucción del sentido y del valor expresado en la muerte de Dios, participación que encuentra fundamento en el propio modo funcional, materialista y racionalista con que abordaremos la existencia. Aún cuando la destrucción del sentido y del valor no puedan ser definitivamente superados, Hernandez afirma con Marcel que al menos la lucha vivida contra ella puede ser la base para la creación del sentido de la existencia.

ontológico– en el encuentro entre un *yo* y un *tú*. En el caso de las relaciones o compromisos inauténticos habría en realidad falta de interpersonalidad, y más bien habrían relaciones del tipo de la dominación, entendidas desde las categorías de la objetividad. Es cierto, de todos modos, que las categorías de disponibilidad y de creatividad sirven como elementos críticos de toda relación interpersonal, es decir, que sólo a partir de ellos podemos discernir el carácter ético de los modos en que los hombres entablan relaciones concretas (lo que podríamos llamar en este caso la moral). Así, nos abriríamos a la consideración del suelo simbólico e institucional de todas las relaciones interpersonales, y los modos históricos y culturales en los que un *reconocimiento* es posible. La moral, que establecería los modos “permitidos” en que los hombres pueden relacionarse, y que se expresaría eminentemente en las definiciones del sistema de la justicia, se encuentra en perpetua vigilancia y crítica gracias a la consideración propiamente ética abierta por la fidelidad creadora, es decir, en última instancia por el registro del amor y sus implicancias metafísicas. De allí que proponer un sistema de discernimiento entre las buenas y las malas relaciones sería, para Marcel, volver a caer en el registro de la obediencia y de la constancia: la fidelidad es creadora justamente porque trasciende lo *prescriptible*. Se trata de una “ética de la fidelidad”,¹⁶¹ una ética que no supone una axiología al modo tradicional de valores objetivos y ya definidos que pautan la acción, sino de una ética que se construye a partir de la responsabilidad, es decir, como la exigencia de responder a un llamado, y los valores mismos deben tomarse como modos peculiares en que el llamado irrumpe (*PI*, 133). En este sentido, si bien Marcel no ha desarrollado una filosofía social o política, sí ha planteado una metafísica y una ética que ofrecen elementos suficientes para una crítica de los modos históricos y concretos en que el hombre se define en relación a los otros y a la comunidad política en la que se inscribe, tal como podemos apreciar en obras como *Los hombres contra lo humano*.

Podemos, entonces, tomar la posta de lo que Marcel ha legado como fundamento de la moral, que sería una ética metafísica, o una *metafísica ética*, definida por la esencial intencionalidad a la alteridad de la libertad, entendida de ahora en más como *responsabilidad*.¹⁶² En este sentido, sería

161 El mismo Marcel señala que el abordaje de la ética de su tiempo responde a esta exigencia de la fidelidad, aún cuando se comprenda esa fidelidad como constancia o compromiso consigo mismo (*HV*, 173). En efecto, una ética de la fidelidad sólo es tal si tiene como centro la gratitud al don del Ser, por lo cual acusa un sentido eminentemente metafísico (*HCH*, 191-192).

162 Respecto a la articulación entre ontología y ética, Ricoeur sostiene que es la categoría de don la que marca el recubrimiento completo de una y otra. Pero la diferencia entre ellas estriba en que la ontología del ser se juega en el acto ético del consentimiento o del rechazo al don del ser. Así, si bien son indisolubles la una y la otra, su diferencia no puede abolirse (Ricoeur, 1999b, pp. 75-76). Creemos que el análisis de Ricoeur es sumamente lúcido, y da cuenta del entrecruzamiento entre ética y metafísica, u ontología. Sin embargo, creemos que es legítimo hablar de una ética metafísica o una *metafísica ética*, puesto que la filosofía primera implica una identidad entre la filosofía del ser y la filosofía de la libertad, y si bien

interesante abrir el contrapunto de la filosofía marceliana con la filosofía de Emmanuel Levinas, pues, si bien ha reconocido la gran influencia de Gabriel Marcel, sigue considerando a su filosofía como presa de la tradición occidental, constituida sobre las exigencias de la mismidad, y no sobre el horizonte infinito que abre la consideración de lo otro en tanto que otro. La filosofía primera es, para Levinas, ética, y no ontología, porque sólo la ética es capaz de reconocer la alteridad como tal, es decir, la alteridad absoluta.¹⁶³ En un artículo muy rico, Brian Treanor (2006) entabla un diálogo entre la filosofía marceliana y las filosofías post-heideggerianas y posmodernas de la alteridad absoluta, sobre todo con Emmanuel Levinas, Jacques Derrida y John Caputo. La tesis central de su trabajo es que estas filosofías de la alteridad absoluta, –por las exigencias epistemológicas y éticas que supone el reconocimiento de la alteridad– llegan a situaciones hiperbólicas y a aporías que no abren lugar a un desarrollo reflexivo posterior, y que en última instancia una filosofía como la de Levinas, se hace culpable del “espíritu de abstracción” –denunciado por Marcel– puesto que postular un absolutamente otro es quedarse con un solo aspecto del *encuentro*, en el que acontecen lo otro y lo semejante. Por el contrario, gracias a la noción de disponibilidad, la experiencia de la fidelidad creadora muestra que la alteridad no es absoluta, sino *relativa*. Es por esta razón que Treanor rescata la imagen de *constelación*, utilizada por Marcel, para referirse a las relaciones de participación. Esta imagen da a entender cierta unidad entre los diferentes. Unidad que no es de ningún modo una totalización que ignora la alteridad: el sí mismo y el otro son claramente distintos uno de otro, aunque se encuentren ligados de un modo significativo, por lo cual se trata aquí de una noción de alteridad propiamente *quiástica* (Treanor, 2006, p. 379).

puede hacerse un cierto distingo entre ética y ontología, en última instancia ambas se encuentran, así como se encuentran el llamado y la respuesta, sin anterioridad ni posterioridad, sino simultáneamente. Como bien dice Ricoeur, es la categoría de *don* la que establece la articulación entre ética y metafísica, y la reflexión en torno al don no puede desligarse de una metafísica del acogimiento, es decir, de un ser que se ofrece a la libertad en nuestra participación con él. En otras palabras, habría en lo referente a la ética y la metafísica, una “distinción sin separación”.

163 En este sentido, Levinas subraya que hay en Marcel rastros de ontología que deben ser depurados para pensar al Otro, sobre todo por la postulación de una comunidad que vendría a ser una entidad que comunica al *yo* y al *tú*: “Se trata de una obra lo suficientemente rica como para poder despojarla sin daño del mal espiritualismo. Lo que yo llamo la no-diferencia del Decir es, en su doble negación, la diferencia tras la cual no se erige nada común a modo de entidad. Y, así, es tanto relación como ruptura y despertar: despertar del Yo gracias a Otro, al Extranjero, al Apátrida, es decir, al prójimo que no es más que prójimo. Se trata de un despertar que no es reflexión sobre sí mismo ni universalización: de un despertar que significa una responsabilidad de alimentar y vestir a Otro, la sustitución de mí por el otro, mi expiación del sufrimiento y, sin duda, de la falta del Otro. Una expiación que se me impone sin escapatoria posible y en la que se exalta mi unicidad del yo insustituible. Pero en esta ruptura y en este despertar, en esta expiación y en esta exaltación, se despliega la divina comedia de una trascendencia que está más allá de las posiciones ontológicas” (Levinas, 1993, p. 83). Para estudios comparativos entre Marcel y Levinas, ver: Conesa Lareo, 2005; y Riva, 2005.

La noción de participación, entonces, permite comprender la alteridad, sin oponerla radicalmente a la mismidad, sino como elemento de un nosotros que se da efectivamente en el encuentro: más que una noción de alteridad absoluta, habría en Marcel una noción de “alteridad relativa”, es decir, relacional (Treanor, 2006, p. 390). La filosofía de Marcel no representa, así, ningún peligro de totalización, sino por el contrario, representa un intento de gran valor por pensar la alteridad sin abandonar la metafísica. Creemos junto con Treanor que la propuesta metafísica de Marcel ofrece grandes posibilidades para pensar la ipseidad, la alteridad y la comunión.

La posibilidad de una ética en Marcel, sin embargo, queda un tanto trunca, puesto que no desarrolla las mediaciones institucionales que hacen posible el reconocimiento entre las personas, aunque ofrezca elementos metafísicos y éticos indispensables para esta labor.¹⁶⁴ Como afirma Ricoeur, la ética de Marcel se encuentra, gracias a la experiencia pivotante de la fidelidad, entre la ética de la responsabilidad y la *pragmática del discurso* (1999a, p. 60), razón por la cual podría completarse la reflexión marceliana con un abordaje hermenéutico que atienda a las concreciones histórico-culturales de la moral, como señalamos anteriormente.¹⁶⁵

164 Brendan Sweetman confronta la ética de Marcel con los postulados éticos de la filosofía analítica: “Marcel would be critical of the abstract analysis of ethical situations and concepts that is typical of analytic philosophy. Such analyses would be problematic on two fronts. In the first place, they are in the realm of problems, the realm of primary reflection, and so would be cut off from the ‘situated involvement’ of the individual subject who is doing the analyzing. Such analyses could have, at very best, a limited role in ethical reflection. In the second place, Marcel has been arguing for the view that it is the type of person one is which will determine how one behaves in ethical situations, not an abstract analysis which one has performed independently of one’s situation (though he would not deny, I think, that an abstract analysis could have some value). As we saw above in the case of fidelity, the type of person one is—whether one operates on the I-Thou level when this is appropriate, or whether one’s life is primarily dominated by the I-It attitude—will determine how one reacts in various cases which call forth fidelity, such as making promises to a friend, marital vows, etc. Further, the essential experience which provides the motivation for, and which ultimately gives meaning to, the behavior, is inexpressible in conceptual terms. This position ties in, of course, with Marcel’s belief in human nature, which supports an objective account of behavior appropriate to human relationships. It also ties in with an Aristotelian/Thomistic view of ethics, although Marcel does not discuss this link. But his appeal to the fact that it is the type of person one is that will be decisive in ethical situations, not how one analyzes the situation, is clearly evocative of the notion of character formation by means of habitual virtuous activity that is at the heart of traditional ethics. (...) Marcel would reject the *view of the self* that is at the background of much of contemporary analytic philosophy—the view that regards the self as essentially an autonomous center of rationality—, which then *chooses* via the social contract to enter into intersubjective, community relations. Such a view for Marcel is misguided. It is based on a desire for mastery and on a lack of openness which is the mark of primary reflection and the I-It realm.” (2010, pp. 66-67). No estamos del todo seguros de esta cercanía que plantea el autor respecto a la ética aristotélica basada en la virtud, porque pareciera aún muy atada a la primacía de un sujeto autónomo, sin embargo, es cierto que la noción de virtud implica el reconocimiento de un sujeto en situación y concreto, características claves para comprender la existencia.

165 Creemos que lo más interesante de las *entretiens* entre Paul Ricoeur y Gabriel Marcel (1968) no es tanto las respuestas de este último —en tanto que delimitan las posibles dudas

La fidelidad creadora, entonces, sólo puede ser comprendida como una respuesta a la llamada oída en la disponibilidad. El otro me solicita, escucho su llamado: pero éste aparece en la propia respuesta, que la hace visible (tal como lo entiende Jean-Louis Chrétien y Jean-Luc Marion). Es en el compromiso y la promesa en que me hago responsable del otro, un otro que ya irrumpía y que se hace presente desde el seno del nosotros, por lo cual mi promesa o compromiso no supone un punto de partida de mi libertad, sino que surge desde una exigencia y un don que me precede, y al cual respondo. De allí que toda la filosofía de Marcel tenga por objeto “exorcizar el espíritu de ego-centrismo” (*MEII*, 11) para comprender al sujeto, no ya como un ser autárquico y autosuficiente, sino como una persona, es decir, como un yo que surge como *amante*. Hay un des-centramiento del sujeto, dado el acento puesto en el otro con quien comulgo: la subjetividad está traspasada de cuajo por la alteridad, y desde ella puede realizarse. Y la misma reflexión filosófica abstracta no es nada; “lo que es real es el yo que medita sobre el destino de mi hermano” (*HV*, 212). Toda la actividad humana, teórica y práctica, está atravesada por la presencia del otro y la comunión con él. De allí que la libertad tampoco pueda definirse desde la autonomía como contrapuesta a la heteronomía, sino que se comprenda desde el don y la gracia, es decir, como respuesta a un llamado que me es dirigido desde otro lugar (*d’ailleurs*, como diría Jacques Derrida). La libertad, pues, no puede desligarse de la trascendencia (*HCH*, 183). Por ello Marcel se refiere a su filosofía como una “metafísica de la hospitalidad” (*MEI*, 232), es decir, como una metafísica que se define desde la posibilidad de albergar a lo otro, y toda la filosofía existencial se mueva en el orden del llamado (*MEI*, 229).

que despierta su filosofía—, sino más bien las preguntas del primero, puesto que muestran un cierto programa de la filosofía de Ricoeur para completar los análisis de su maestro, llevándolos a una filosofía atenta a las mediaciones supuestas en toda experiencia humana. Así, en la primera *entretien*, las preguntas giran en torno al posible irracionalismo de la filosofía de Marcel, abogando por una articulación entre la existencia y la objetividad; en la segunda, Ricoeur se preocupa por rescatar la tradición del *cogito* cartesiano y por situar como central la cuestión de una articulación entre las aproximaciones concretas y el pensamiento del Ser; en la tercera, se propone pensar la relación que se establece entre el teatro y la filosofía; en la cuarta, lo central es la relación entre la filosofía concreta y el cristianismo; en la quinta, el principal cuestionamiento es en torno a la articulación entre lo político y la filosofía; y en la sexta y última, Ricoeur pregunta cuál sería la unidad viviente que está presente a lo largo de todos los temas marcelianos, y que articularía la vertiente ontológica, existencial, dramática y ética de la filosofía concreta. Puede verse en todos estos cuestionamientos el camino mismo que ha seguido Ricoeur en su filosofía: la apuesta por lo objetivo desde la fenomenología y la hermenéutica para comprender la existencia, la reivindicación de una filosofía del *cogito*, la importancia de la obra artística para comprender lo humano (que en el caso de Ricoeur se centra ante todo en la noción de *narración*), la difícil separación y relación entre la reflexión filosófica y la reflexión teológica, la necesaria consideración de lo político para aprehender los modos en que un reconocimiento interpersonal se da concretamente, y la necesidad de repensar la ontología a partir de la consideración existencial y ética. Esperamos en futuros trabajos profundizar la filosofía de Ricoeur como una continuación de las intuiciones marcelianas, desarrolladas gracias a las consideraciones fenomenológicas, hermenéuticas y pragmáticas que las completan.

En una metafísica de la hospitalidad, no hay ni puede haber, una tensión entre el ser y la libertad, puesto que la libertad misma depende del ser, así como el reconocimiento del ser tiene lugar gracias a un acto libre de acogimiento. La libertad y el Ser responden ambos a un mismo registro, en última instancia, que es el de la *creación*: las potencias creadoras del hombre no surgen de él mismo, sino de la Presencia del Ser en él al modo de exigencia, y esta posibilidad de creación propia del hombre no es sino lo propio de la libertad. Por esta razón la creación en la filosofía marceliana ocupa un lugar tan central, porque sólo a partir de la noción de creatividad se trasciende la oposición férrea entre la libertad y necesidad: el hecho (*faktum*) de mi cuerpo propio, de mi propio pasado, de mis conductas para con el otro, se encuentran siempre resignificadas y vueltas a la interioridad y al orden existencial gracias a la capacidad infinita de la libertad. El asumir mi cuerpo, mi pasado, mis compromisos es lo que me define como persona, es decir, lo que permite hablar, en rigor, de *mi* pasado, de *mi* cuerpo, etc. El carácter íntimo de toda experiencia personal se debe, en última instancia, a esta capacidad creadora de la libertad. Sin embargo, para quedarnos siempre saltando sobre la paradoja, sin escapar a cielos de abstracción, es preciso afirmar que la libertad y su capacidad de creación no pueden ejercerse sino sobre estos datos fundamentales, es decir, sobre esta situación fundamental del hombre que es su encarnación, su temporalidad, su ser intersubjetivo, y su ser religioso. La persona no elige aquello que quiere asumir, sino más bien sólo puede decidir asumir o no algo que no ha elegido, y que le acaece de todas maneras. En tanto que el hecho debe ser asumido, la libertad encuentra lugar al lado de la necesidad, pero en tanto que la libertad sólo puede ejercerse sobre situaciones dadas, la necesidad acompaña siempre a la libertad. Y es la creatividad el enclave de dicha tensión, el pivote de una filosofía del ser que es una filosofía de la libertad, pues ni el ser se opone a la libertad ni ésta a aquél. Aún más, la creatividad permite entender mejor la necesaria articulación –que roza la identidad– entre la ética y la metafísica, pues la opción radical que define, a la vez, el sentido de lo humano y el valor de sus actos es la opción entre el *consentimiento* o el *rechazo*. La pregunta fundamental del ser humano, la pregunta ¿quién soy? no puede tener solución, sino tan sólo una respuesta que es ética y metafísica a un tiempo, puesto que o bien rechazando nuestra participación en el ser, rechazamos el sentido de nuestro propio ser, o bien consintiendo libremente a la llamada ontológica nos recibimos también nosotros en esa donación originaria (el quién soy se recibe en la donación de lo otro, es decir, la subjetividad se comprende como el adonado, tal como plantea Jean-Luc Marion). El abismo nunca sondeable entre mi vida y mi ser, que hace posible la experiencia de la promesa y la fidelidad, es el tema marceliano por antonomasia, y en ello se inscribe Marcel en la tradición agustiniana y pascaliana de un hombre que se sitúa en la desproporción, y cuyo drama no consiste sino en transitar el camino sinuoso hacia lo inalcanzable: una vida significativa en la participación plena del Ser.

La filosofía concreta está construida sobre la noción de participación, y esta noción debe entenderse desde el registro práctico más que teórico de la razón. Hay en Marcel una cierta primacía de la acción, entendida como acción responsable, que hace de su metafísica una *metafísica existencial*. A pesar del peligro de esquematismo, podríamos afirmar que una metafísica del ser que se elabore desde las exigencias teóricas de las definiciones y de los conceptos termina por constituirse como una metafísica esencialista, que ignora la condición propiamente humana de la encarnación y la temporalidad, así como también considera a la alteridad como una cuestión accidental de la reflexión ontológica. Por otro lado, una metafísica existencialista, al estilo de Sartre, sería aquella que se basara tan sólo en la consideración de una libertad autónoma y creadora de sentido, para la cual la alteridad misma es un obstáculo o una amenaza a su desarrollo espontáneo, razón por la cual toda esencia o dato que no proviniera de la propia libertad es tomado como aquello que se opone a la existencia. Una metafísica existencial, en cambio, como la que propone Marcel, no admite ni una pura primacía de la esencia respecto a la existencia, ni una primacía de la existencia respecto a la esencia; por el contrario, una metafísica existencial se apoya sobre la implicación misma entre libertad y trascendencia, entre mismidad y alteridad, entre existencia y esencia. La vida humana no carece de sentido, ni tampoco es la libertad la que concede sentido a la existencia; tampoco el sentido de la vida es algo que ya nos ha sido dado y que nos define como sujetos, como si fuéramos una cosa u objeto del mundo determinado por su finalidad. La vida humana se desarrolla en el tiempo, es tiempo e historia, y el sentido se construye en tanto que se recibe, tal como la libertad se realiza porque responde a un llamado. Por ello, para Marcel la esencia debe considerarse más como fuente de inteligibilidad que como objeto inteligido, así como la existencia debe considerarse como participante de una realidad ontológica que la sustenta, y no como el mero hecho de estar arrojado a un mundo. La primacía de la acción en la filosofía marceliana permite establecernos en esta tensión o dialéctica de implicación entre la esencia y la existencia, pues tanto la una como la otra se realizan mutuamente en concreto en la acción ética: las experiencias de la fidelidad, la esperanza, la fe y el amor son el *humus* mismo de toda reflexión metafísica, y todas estas experiencias suponen el compromiso asumido libremente por la persona humana. Por ello, Marcel insiste en que no se trata *del ser*, sino *de ser*. Por ello, también, la pregunta metafísica se dirige ante todo, no a la oposición entre lo uno y lo múltiple (herencia de la filosofía griega), sino a la oposición entre lo pleno y lo vacío. La metafísica existencial, pues, se define como reflexión en torno al sentido de la vida, y esa es la única pregunta que, en definitiva, suscita la reflexión filosófica y a la cual toda la labor conceptual debe dirigirse. La pregunta por el Ser no es sino la pregunta por la consistencia ontológica de la persona, y la alegría no es sino el testimonio de la presencia del Ser en nosotros.

La ineludible enseñanza de Marcel es, en este sentido, repensar la presencia del Ser en todos los registros de lo humano, razón por la cual la me-

tafísica debe buscar la restitución del sentido ontológico de la experiencia humana, pero sólo a partir de esta experiencia humana tomada en sus realizaciones concretas. Lo más interesante del planteo de Marcel es que el Ser mismo toma los nombres de la participación en todas sus formas, es decir, el Ser se encuentra presente en la experiencia de la encarnación, de la temporalidad, de la intersubjetividad y de la fe. Y, a la vez, todos los registros de la experiencia humana –calificada como significativa gracias a la participación– se implican mutuamente, por lo cual es imposible pensar en un ser encarnado que no sea intersubjetivo y “religioso” a la vez, así como también resulta imposible pensar la fe si no consideramos, al mismo tiempo, la condición carnal e interpersonal de la conciencia creyente.¹⁶⁶ Se trata de pensar lo humano desde lo humano, es decir, desde la experiencia tomada en su integralidad. Los análisis de las diversas experiencias humanas no suponen un sujeto fragmentado, ni tampoco la persona es el producto sintético de sus experiencias. Todo el ser humano está implicado en cada una de sus experiencias, y restituir su dimensión ontológica significa reconocer siempre la presencia total de la persona frente a la Presencia total del Ser. De allí que el trabajo fenomenológico de Marcel no se detenga en la descripción de experiencias humanas concretas, sino que, gracias a ella, descubra aquello que no puede describirse y que, sin embargo, posibilita la comprensión cabal de su sentido: la fenomenología, para Marcel, está acompañada por una *hiperfenomenología* (Silva, 2014). La metafísica existencial se desenvuelve gracias a una *reflexión segunda*, que rescata la participación ontológica que perdía una reflexión primera, atada a una descripción analítica de los datos de la experiencia. La objetividad que logramos en un primer acercamiento a la experiencia humana nos acerca, en rigor, una “experiencia quebrada”, es decir, que no llega a ser plenamente experiencia. De allí que esta reflexión a la segunda potencia sea el instrumento o el resorte de la metafísica, puesto que la experiencia llega a ser cabalmente en tanto que es reflexionada holísticamente.

La metafísica existencial e hiper-fenomenológica de Marcel es un realismo del espíritu y del amor (*MEII*, 157),¹⁶⁷ que escapa, tanto a una metafísica sistemática y violenta, construida desde las exigencias de un pensamiento objetivo obsesionado por la unidad de la predicación y de la definición, como a una metafísica nihilista –e igualmente violenta– de una pura diferencia, que termina por disgregar completamente a la experiencia humana. La noción de participación, tal como la entiende Marcel, supone tanto la

¹⁶⁶ Es cierto que Marcel no ha explotado siempre esta interdependencia entre los registros de la participación. Un caso ejemplar en este sentido es el que le ha señalado Julián Marías (1984, pp. 566-568) con respecto al amor y su referencia a la sexualidad, es decir, a la poca importancia que le asigna Marcel al cuerpo a su doctrina del amor.

¹⁶⁷ En consonancia con la filosofía de Levinas, afirma en este texto Marcel que la categoría de *totalidad* es absolutamente inaplicable al orden de lo espiritual, y que el amor sólo es tal en tanto que está cargado de posibilidades infinitas. El mismo Levinas (1993) reconoce en Marcel una figura clave de un nuevo pensamiento, de una nueva racionalidad.

unidad como la pluralidad. En un sentido, en la participación prima la unidad por sobre la diferencia, lo cual es claro en el caso del nosotros, en el que el yo y el tú se encuentran como diferentes gracias a su comunión. En otro sentido, en la participación prima la diferencia sobre la unidad, puesto que lo propio de la persona se afirma en su diferencia sin perderse en una unidad que lo englobe o subsuma, ya se trate de una unidad ontológica como la del Ser, o de una unidad intersubjetiva como la de un grupo o comunidad. Lo central en la participación es que lo mismo no anula la alteridad, ni la alteridad quiebra con la mismidad. En este sentido, Marcel representa una interesantísima alternativa, como veíamos antes, a la polémica posmoderna: la metafísica existencial no se pierde ni en la univocidad del ser, ni en su equivocidad, sino que se mueve como un malabarista en esa cuerda floja de la *analogía*.¹⁶⁸

En una metafísica nutrida de la experiencia del amor, y anclada en la realidad del espíritu, la analogía no puede establecerse desde las categorías propias de la objetividad y de las cosas del mundo natural. Como interpretaba Pietro Prini, la filosofía de Marcel se construye desde la “analogía de la presencialidad”, es decir, el analogado principal de la metafísica marceliana no será ya la categoría de *sustancia*, como sucede en la metafísica aristotélica, sino que el analogado principal lo encontraremos en la categoría de *presencia*. Esta categoría es tan central que puede llamarse a la de Marcel una “metafísica presencial” (Blázquez Carmona, 1988, p. 209). Así, “el ser se dice de muchas maneras”, pero al modo en que la presencia se dice de diversos modos. El ser, entonces, se entiende principalmente como presencia, por lo cual entramos aquí al corazón personalista de la metafísica de Marcel: el Ser es, primeramente, Persona. Análogamente, el ser se predicará del mundo, de las otras personas, y de Dios mismo. Pero cuando digo “ser”, digo “presencia”, y cuando digo presencia refiero a una posibilidad de llamado y de respuesta, es decir, me encuentro dentro del registro de la *invocación*. ¿Qué sucedería si abandonáramos las categorías metafísicas tradicionales, basadas en las preguntas *qué, cuándo, dónde, porqué*, etc., para comenzar a pensar desde otras categorías, que respondan a la pregunta *quién, para quién, desde dónde, hacia dónde*? Una metafísica que se sostiene sobre la presencia como analogado principal, puede ofrecer una posibilidad al pensamiento de salirse de las coordenadas objetivistas de explicación, con su recurso inevitable a la causalidad y al tiempo-espacio objetivo o trascendental, para intentar comprender lo ontológico desde las exigencias de la vida, y a la vida como *pathos*.¹⁶⁹ Este intento por repensar las categorías metafísicas desde la

168 En la actualidad, Mauricio Beuchot (2008) intenta rehabilitar la noción de analogía en diálogo con las corrientes clásicas y posmodernas, evitando tanto una metafísica construida sobre la univocidad, como una filosofía que termine siendo insignificante por la primacía de la equivocidad.

169 En un sentido diverso, y desde otras coordenadas filosóficas, Michel Henry (2001) ha puesto como tarea ineludible pensar ontológicamente desde una fenomenología de la vida, que ya no es ni puede ser una cuestión de ontología regional, que cae debajo de una

experiencia personal vivida toma en Marcel la forma de la consigna, puesto que tampoco ha podido en su filosofía concreta desarrollar y explicitar esta posibilidad debidamente. Marcel es, en este sentido, un precursor, un nuevo Sócrates que mueve el acento de la metafísica hacia la persona y sus experiencias. No es que antes no se hablara de la persona desde la metafísica, sino que se interpretaba a la persona desde las categorías propias de la “sustancia natural” (es decir, de los seres del mundo comprendidos como sustancias). Marcel abre un nuevo camino filosófico al intentar pensar la persona y el ser desde la persona misma, desde experiencias irreducibles a los otros órdenes del mundo. Y gracias a esta inauguración es que podemos “pensar en serio al tiempo y al otro”, pues la vida sólo es comprensible como intención a lo otro de sí, y esa alteridad sólo puede revelarse en el tiempo. El sentido de la vida, su significación y sentido, no se construye desde sí, sino desde la comunión con lo otro, y el tiempo se califica desde este “esperar en” el otro, es decir, desde la espera y la paciencia. Las categorías sustancialistas son insuficientes para pensar la alteridad y la trascendencia, así como son incapaces de considerar al tiempo desde otro registro que no sea el cosmológico y objetivo.

Este cambio de paradigma que va desde la sustancia hasta la persona responde a un cambio en el modo de jerarquización de las experiencias humanas. Con las necesarias insuficiencias que supone todo esquema, podríamos señalar que una *filosofía primera* –o, si se quiere, metafísica– se constituye a partir de una experiencia tomada como primordial y originaria, es decir, como paradigmática. En el caso de la filosofía antigua, podemos notar que la experiencia cosmológica es la que articula las categorías últimas –o primeras– de la filosofía; en el caso de la modernidad, estas categorías se toman prestadas de la experiencia gnoseológica; en el caso de Marcel, las categorías fundamentales de la metafísica surgen de la experiencia religiosa, por lo cual no debe extrañarnos que la metafísica deje de ser una lógica de los predicamentos, para ser una “lógica de la libertad” y que, por tanto, no haya aprehensión del Ser de ningún tipo, sino tan solo aproximaciones concretas a su misterio a partir de experiencias centrales de la existencia, como la fidelidad, la esperanza, el amor y la fe. Pero, necesariamente, una filosofía primera no solo determina el modo en que pensamos al Ser, sino también el modo en que pensamos la subjetividad: así, la subjetividad antigua se piensa desde la categoría de la *substancia*, la subjetividad moderna desde las coordenadas del *cogito*, y la subjetividad de Marcel desde las exigencias de la fe. La diferencia entre estos modos de pensar la subjetividad es radical, y creo que se sostiene en la noción misma de *distancia* y *trascendencia*: la subjetividad-substancia

fenomenología del mundo que la considera como un fenómeno más, sino que representa una fenomenología irreducible a la otra, y más originaria aún. La verdad de la vida no puede ser una variación de la verdad del mundo: debemos abandonar el monismo fenomenológico para poder abrazar el otro modo de fenomenalización del fenómeno –y que, en última instancia, representa su fenomenicidad– que es el modo propio en que la vida se revela a sí misma.

queda inmersa en la inmanencia del mundo, por lo cual resulta reducida al ámbito de la naturaleza (en este sentido, la antropología filosófica es parte de la filosofía natural para el esquema de filosofía clásica). El *cogito*, por su parte, se sumerge en la inmanencia del pensamiento, captándose como polo-yo ideal e impersonal de la experiencia cognoscitiva, y suscitando así el problema de la trascendencia y la realidad como tales. En el caso de Marcel, en cambio, la subjetividad es concreta y singular tan solo porque es *dada*, es decir, solo porque se abre a una Trascendencia absoluta que se encuentra siempre ya ofreciéndose como *don*. No se trata de un esquema creacionista al modo objetivo, en el cual Dios sería causa de nuestro ser. Por el contrario, esta trascendencia escapa a lo objetivo y al pensamiento porque está antes de cualquier pensamiento y objetivación. La fe es el suelo a partir del cual se piensa, porque es el reconocimiento originario de que *somos* solo en la medida que la trascendencia nos ofrece como sujetos de una donación. En palabras de Jean-Luc Marion, el sujeto es el *adonado* (*adonné*).¹⁷⁰ De aquí también la centralidad que toma en la filosofía de Marcel la noción de *testimonio* y la figura de *testigo* para referirse a la subjetividad, así como la centralidad de la categoría de *misterio* contrapuesta a la de *problema*, y que indica esta primordialidad de la participación en el Ser que es el suelo de toda experiencia.

Por todo esto, no debe extrañarnos que para Marcel la reflexión sobre la *santidad* sea la verdadera introducción a la metafísica (PA, 85-86). Así, no sólo la metafísica se conforma como ética, sino que esta *metafísica ética* de Marcel encuentra su semilla en la reflexión sobre la experiencia religiosa y sus implicancias.

La dificultad extrema en que nos encontramos cuando intentamos hablar de la subjetividad en el marco de una filosofía primera que se despliega desde la experiencia religiosa estriba en que, justamente, estamos en un ámbito más originario al del pensamiento. Pero notemos que la crítica heideggeriana a la *onto-teo-logía* y al *olvido del Ser* puede rastrearse desde la noción de *acontecimiento*, noción que es el corazón mismo de la experiencia religiosa. No es azaroso que Marcel mismo –antes de la aparición de *Ser y Tiempo*– critique ya cualquier intento de hacer de Dios un fundamento, tanto cosmológico como ético: la experiencia religiosa no se refiere a Dios como un objeto o fundamento de un orden mundano, sino como lo *trascendente* a todo orden, y por tanto piensa a Dios y al sujeto desde las coordenadas de la *libertad*, es decir, desde la creatividad, la interpelación y la respuesta. De allí que Marcel afirme que “cuando hablamos *de* Dios sabemos perfectamente que no hablamos *de* Dios” (JM, 158), y que solo podamos hablarle *a* Dios: podríamos decir que se pasa de la *denominación* (ámbito de la objetividad propio de la experiencia del conocimiento científico-técnico) a la *invocación* (ámbito de la existencialidad propio de la experiencia religiosa). Es cierto que, de todos modos, estamos pensando aquí desde la experiencia religiosa propia del judeo-cristianismo, y

¹⁷⁰ El desarrollo de esta noción puede encontrarse en su libro, *Siendo dado*, Libro V, §§25-30.

que es inadecuado extrapolarla a otras manifestaciones religiosas. De allí que la filosofía primera no se constituya desde una filosofía de *las religiones*, sino desde una filosofía de *la religión*, que en el caso de estos pensadores occidentales se identifica con el cristianismo. En todo caso, el Ser y la subjetividad se piensan desde la experiencia cristiana, en la que el existente se re-crea a sí mismo libremente en su respuesta a un don *siempre-ya-prodigado*, y que toma el nombre de *amor y paternidad*.

Esta experiencia paradigmática de la religión tiñe toda la filosofía de Marcel, y no es de extrañar que muchas de las categorías revistan ya un nombre con cierta connotación religiosa, tales como *misterio, encarnación, invocación, fraternidad, don, revelación*, y que las experiencias sobre las que reflexione sean las de *fe, esperanza, amor* (las virtudes teologales en un sentido filosófico) (Davy, 1963, p. 252). Como veíamos, la misma persona se entiende como vocación, y la subjetividad pasa de las coordenadas del *yo pienso* a las del *yo creo*; la libertad no se entiende sin la trascendencia, y la trascendencia se refiere ante todo a Dios, por lo cual toda trascendencia adquiere un sentido sagrado; la posibilidad del sacrificio, entendido como lo que trasciende al orden del tener y del intercambio, es una apertura a un tiempo que escapa al de la objetivación para abrirse al acontecimiento, al tiempo abierto propio de la supra-temporalización, y que tiene un sentido eminentemente evangélico. La experiencia de la fidelidad exige postular a Dios como su garante último, por lo cual la promesa y el compromiso tienen un fundamento religioso.¹⁷¹

No debe extrañarnos que el llamado *giro teológico de la fenomenología* no sea considerado por sus representantes como un giro accidental y arbitrario dentro de la fenomenología, sino como su misma *radicalización*: se trata de pensar la fenomenicidad del fenómeno, es decir, el surgir originario del Ser y de la subjetividad. Si bien Marcel no ha sido un fenomenólogo en sentido estricto, y mucho menos un representante del giro teológico, creo que es, sin duda, uno de los precursores de este *nuevo pensamiento*, y su importancia no reside en una mera curiosidad historiográfica, sino en su testimonio como pensador que intenta repensar lo metafísico a partir de la experiencia religiosa (Teboul, 2001; Tattam, 2013). Y sin duda hoy acudimos a una revitalización del estudio de la filosofía de la religión, no ya como una disciplina peculiar de la filosofía, como una de sus ramas, sino como la raíz del pensar filosófico.

171 La relación entre filosofía y religión exigiría un trabajo aparte. Podemos señalar, sin embargo, que si bien Marcel, al principio, se preocupaba por trazar una línea de separación entre ambas (*PA*), ya hacia sus escritos posteriores, dicha distinción es cada vez menos clara (*HCH, DH*). En todo caso, si bien no se identifica religión y filosofía, y el esfuerzo de Marcel ha sido siempre el de ser una *filosofía del umbral (philosophie du seuil)*, ubicada entre el creyente y el no creyente para poder ser lugar de encuentro entre ambos, y de acercamiento a una luz que es la de la trascendencia (Ricoeur, 1968, 81-82), es innegable que toda la filosofía marceliana ha sido influida profundamente por los grandes misterios de la fe cristiana.

Bibliografía

I. Bibliografía primaria

I. A. Obras filosóficas principales de Gabriel Marcel¹⁷²

- Marcel, G. (1935) [JM]. *Journal Métaphysique*. Gallimard. Traducción: *Diario metafísico*. Losada, 1956.
- Marcel, G. (1935) [EA]. *Être et Avoir*. Aubier-Montaigne. Traducción: *Ser y Tener*. Caparrós, 2003.
- Marcel, G. (1944) [HV]. *Homo viator: prolégomènes a une métaphysique de l'espérance*. Aubier-Montaigne. Traducción: *Homo Viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Sígueme, 2005.
- Marcel, G. (1947) [RA]. "Regard en arrière". En E. Gilson (ed.). *Existentialisme Chrétien*. Plon.
- Marcel, G. (1949) [PA]. *Position et approches concrètes du mystère ontologique [1933]*. Vrin. Traducción: *Aproximación al misterio del Ser: Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Encuentro, 1987.
- Marcel, G. (1951) [MEI; MEII]. *Le Mystère de l'être (I: Réflexion et mystère; II: Foi et réalité)*. Aubier-Montaigne. Traducción: *El misterio del Ser*. Sudamericana, 1953.
- Marcel, G. (1951) [HCH]. *Les hommes contre l'humain*. La Colombe. Traducción: *Los hombres contra lo humano*. Hachette, 1955.
- Marcel, G. (1955) [HP]. *L'homme problématique*. Aubier-Montaigne. Traducción: *El hombre problemático*. Sudamericana, 1956.
- Marcel, G. (1959) [PI]. *Présence et immortalité (Journal métaphysique 1938-1943, et autres textes)*. Flammarion.
- Marcel, G. (1961) [FP]. *Fragments philosophiques (1909-1914)*. Vrin.
- Marcel, G. (1964) [DH]. *La dignité humaine*. Aubier-Montaigne.
- Marcel, G. (1967) [RI]. *Essai de philosophie concrète*. Gallimard. (Edición original: *Du refus à l'invocation*. Gallimard, 1940). Traducción: *Filosofía Concreta*. Revista de Occidente, 1959.

172 Las abreviaturas utilizadas en el presente trabajo son las empleadas por la comunidad de investigadores y críticos de la obra de Gabriel Marcel. La traducción al castellano de los textos de Gabriel Marcel ha sido hecha por nosotros siguiendo, en gran medida, las traducciones existentes. No quisimos servirnos directamente de las traducciones, sino que nos pareció atinado confrontar el texto original (en la medida en que pudimos acceder al original), por lo cual, aún cuando hayamos transcrito en su mayor parte las traducciones existentes, en muchos casos hemos introducido cambios o aún completado fragmentos que faltaban en ellas. Por esta razón, las páginas citadas en el trabajo corresponden a la obra en su original francés (en la bibliografía se indica la edición francesa utilizada), y no a la traducción castellana. Sin embargo, a los efectos de orientar a los lectores que quieran introducirse en la obra de Marcel disponible en castellano, hemos señalado las traducciones existentes, dado que en la mayoría de las ocasiones, los títulos en español distan mucho de los originales en francés y puede prestarse a confusiones.

I. B. Obras de teatro

- Marcel, G. (1914). *Le Seuil invisible*. Grasset Marcel, G. (1921). *Le Coeur des Autres*. Grasset.
- Marcel, G. (1923). *L'Iconoclaste*. Stock.
- Marcel, G. (1925). *Le Quatuor en fa dièse*. Plon.
- Marcel, G. (1925). *Un homme de Dieu*. Grasset.
- Marcel, G. (1931). *Trois Pièces*. Plon. Marcel, G. (1933). *Le Monde cassé*. Desclée de Brouwer.
- Marcel, G. (1936). *Le Chemin de Crête*. Grasset.
- Marcel, G. (1936). *Le Dard*. Plon.
- Marcel, G. (1938). *La Soif*. Desclée de Brouwer. (Reeditada como *Les Coeurs avides*. (1952) La Table Ronde).
- Marcel, G. (1945). *L'Horizon*. Aux Étudiants de France.
- Marcel, G. (1947). *Théâtre comique*. Albin Michel.
- Marcel, G. (1949). *Vers un autre Royaume*. Plon.
- Marcel, G. (1950). *La fin des Temps*. Réalités.
- Marcel, G. (1951). *Rome n'est plus dans Rome*. La Table Ronde.

I. B.2. Traducciones de las obras de teatro

- Marcel, G. (1956). *El iconoclasta*. Nova.
- Marcel, G. (1956). *El Mundo Quebrado*. Losange.
- Marcel, G. (1957). *Teatro*. Losada.
- Marcel, G. (2002). *Obras selectas*. Bibiloteca de Autores Cristianos.

I. C. Otras obras filosóficas y artículos

- Marcel, A., Picard, M. (2007). *Gabriel Marcel-Max Picard: Correspondance 1947-1965*. Éd. l' Harmattan.
- Marcel, G. (1912). "Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 20 (5), 638-652.
- Marcel, G. (1945). *La métaphysique de Royce*. Aubier-Montaigne.
- Marcel, G. (1946). "L'existence et la liberté humaine chez J.-P. Sartre", en *Les grands appels de l'homme contemporain*. Éditions du temps present.
- Marcel, G. (1950). "Réflexion et mystère", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, Argentina, Marzo 30-Abril 9 de 1949)*. Universidad Nacional de Cuyo, 1950, tomo II, 1060-1065.
- Marcel, G. (1954). "Notes pour une philosophie de l'amour", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 374-379.
- Marcel, G. (1957). "Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?", *Revue de Métaphysique et de morale*, 62 (1), 72-87.
- Marcel, G. (1959). *L'heure théâtrale, de Giraudoux à Jean-Paul Sartre: Chroniques dramatiques*. Plon.
- Marcel, G. (1964). *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Knecht. Traducción: Marcel, G. (1967.) *En busca de la verdad y de la justicia*. Seis

- conferencias a estudiantes universitarios. Herder.
- Marcel, G. (1967). "Martin Buber's Philosophical Anthropology". En G. Marcel. *Searchings*. Newman Press.
- Marcel, G. (1968). *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*. Aubier.
- Marcel, G. (1968). *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. Plon. Traducción: *Filosofía para un tiempo de crisis*. Guadarrama, 1971.
- Marcel, G. (1970). "Kierkegaard en mi pensamiento". En *Kierkegaard vivo*. Alianza.
- Marcel, G. (1970). "Mon testament philosophique". En *Homenaje a Xavier Zubiri*. Moneda y Crédito.
- Marcel, G. (1971a). *Filosofía para un tiempo de crisis*. Guadarrama.
- Marcel, G. (1971b). *Coleridge et Schelling*. Aubier-Montaigne.
- Marcel, G. (1971c). *En chemin, vers quel éveil?* Gallimard. Traducción: Marcel, G. (2012) *En camino, ¿hacia qué despertar?* Sígueme.
- Marcel, G. (1972). "Note sur l'attestation créatrice dans mon oeuvre". En Castelli, Enrico (dir.). *Le Témoignage*. Aubier.
- Marcel, G. (1977). *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*. J.-M. Place.
- Marcel, G. (1979a). "Dialogue sur l'espérance. Gabriel Marcel et Ernst Bloch". En *Gabriel Marcel et la pensée allemande*. Aubier.
- Marcel, G. (1979b). "Ma relation avec Heidegger", en *Gabriel Marcel et la pensée allemande*. Aubier.
- Marcel, G. (1979c). "Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu". En *Gabriel Marcel et la pensée allemande*. Aubier.
- Marcel, G. (1984a). "Reply to Gene Reeves" en P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 272-274.
- Marcel, G. (1984b). "Reply to John D. Glenn, Jr.". En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press.
- Marcel, G. (1984c). "Reply to John V. Vigorito". En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press.
- Marcel, G. (2003). "A Louis Massignon, dans l'invisible". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Marcel, G. (2004). "Erasme et l'humanisme du Toi". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Marcel, G. (2005a). "Muerte e inmortalidad". En Marcel G. (2005), *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Sígueme.
- Marcel, G. (2005b). *Music and Philosophy*. Marquette University Press.
- Marcel, G. (2006a). "Préface au livre du Dr. Martiny: *Hippocrate et la médecine*". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Marcel, G. (2006b). "Sagesse et piété dans le monde actuel". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Marcel, G. (2006c). "Science et sagesse". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Marcel, G. (2007a). "Don et liberté". En *Bulletin de l'association Présence de*

Gabriel Marcel.

- Marcel, G. (2007b). "Mon corps, ma vie, mon être". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Marcel, G. (2008a). "Dieu et la causalité". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Marcel, G. (2008b). "Le développement spirituel de Ferdinand Ebner". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Marcel, G. (2010a). "Le sacré à l'âge technique". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Marcel, G. (2010b). "Un allié à contre-courant". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Marcel, G., Berdiaeff, N. (2007a). "Lettres de Gabriel Marcel à Nicolas Berdiaeff", En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Marcel, G., Berdiaeff, N. (2007b). "Lettres de Nicolas Berdiaeff à Gabriel Marcel" En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.

II. Bibliografía secundaria

- Adúriz, J. (1949). *Gabriel Marcel: el existencialismo de la esperanza*. Espasa-Calpe.
- Almanza, F., Moreno, B. (1979). "Gabriel Marcel: la esperanza y la metafísica del somos", *Logos, Revista de Filosofía (México)*, 7, 83-95.
- Alonso, J. (2007). "El contexto de una carta: la conflictiva relación de dos filósofos católicos (Gabriel Marcel y Jacques Maritain)", *Diánoia (México)*, 52 (59), 185-197.
- Amigo, L. (1987). "Gabriel Marcel: Conversión filosófica y conversión religiosa", *Agustinus: Revista Trimestral Publicada por los Padres Agustinos Recoletos*, 32, 499-512.
- Anderson, T. (1975). "Gabriel Marcel's notion of Being", *Philosophy Today*, 19, 29-49.
- Anderson, T. (1981). "Philosophy and the Experience of God according to Gabriel Marcel", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 55, 228-238.
- Anderson, T. (1985). "The nature of the Human Self according to Gabriel Marcel", *Philosophy Today*, 29, 273-283.
- Anderson, T. (1995). "Technics and Atheism in Gabriel Marcel", *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francaise*, 7 (1-2), 59-68.
- Anderson, T. (2000a) "The Body and Communities in Cybersapce: A Marcellian Analysis", *Ethics and Information Technology*, 2 (3), 153-158.
- Anderson, T. (2000b). "Marcel's Philosophical Reflections on Faith", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 74, 285-297.
- Anderson, T. (2006). "Gabriel Marcel on Personal Immortality", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), 393-406.
- Anderson, T. (2009). *A Commentary on Gabriel Marcel's The Mystery of Being*. Marquette University Press, 2 vols.

- Appelbaum, D. (1987). *Contact and Attention: The Anatomy of Gabriel Marcel's Metaphysical Method*. University Press of America.
- Arnaldez, R. (1999) "Le temps chez Louis Lavelle et Gabriel Marcel". En *Philosophie de l'Esprit*. Hildesheim.
- Bagot, J. P. (1958), *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Beauchesne.
- Becker, A. (2001). "Gabriel Marcel et la Grande Guerre". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Belay, M. (2003). "Aspects de la prière dans la pensée de Gabriel Marcel". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 47-58.
- Belay, M. (2005). "El más allá en el teatro de Gabriel Marcel", *Anuario Filosófico*, 38 (2), 521-533.
- Benson, J. (1977). "John Wisdom and Gabriel Marcel on Proving the Existence of God", *Philosophy Today*, 21, 194-200.
- Bergson, H. (1963). *Obras escogidas*. Madrid: Aguilar.
- Bertman, M. (1970). "Gabriel Marcel on Hope", *Philosophy Today*, 14, 101-105.
- Beste, J. (2005). "Instilling Hope and Respecting Patient Autonomy: Reconciling Apparently Conflicting Duties", *Bioethics*, 19 (3), 215-231.
- Blázquez Carmona, F. (1988). *La Filosofía de Gabriel Marcel: De la dialéctica a la invocación*. Encuentro.
- Bollini, M. T. (1970). "El tiempo y la eternidad en Louis Lavelle", *Cuadernos de Filosofía*, UBA, 10 (13), 113-120.
- Bollnow, O. F. (1984). "Marcel's Concept of Availability". En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 159-203.
- Bougas, T. (1974). "Intersubjectivité espérante: le theme du 'toi' dans la philosophie de Gabriel Marcel" en *Philosophia: Yearbook of the Research Center for Greek Philosophy at the Academy of Athens*, 4, 414-432.
- Bourgeois, P. (2006). "Marcel and Ricoeur: Mystery and Hope at the Boundary of Reason in the Postmodern Situation", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), 421-433.
- Bozonis, G. (1978). "Le platonisme de Gabriel Marcel", *Diotima: Review of Philosophical Research*, 2, 158-165.
- Buber, M. (1967). *Yo y Tú*. Nueva Visión.
- Bugbee, H. (1975). "A point of co-articulation in the life and thought of Gabriel Marcel", *Philosophy Today*, 19, 61-67.
- Bugbee, H. (1984). "L'exigence ontologique". En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 81-98.
- Busch, T. (1975). "Gabriel Marcel: An Overview and Assessment", *Philosophy Today*, 19, 4-11.
- Busch, T. (1978). "Gabriel Marcel on Existence, Being and Immortality", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 52, 77-86.
- Busch, T. (1987). *The Participant Perspective: A Gabriel Marcel Reader*. Uni-

- versity Press of America.
- Busch, T. (1995) "Secondary Reflection as Interpretation". En *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francaise*, 7 (1-2), 176-183.
- Cabral, R. (1989). "Gabriel Marcel na correspondencia com Gaston Fesard", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45 (4), 549-559.
- Cain, S. (1963). *Gabriel Marcel*. Hillary House.
- Cain, S. (1995) *Gabriel Marcel's Theory of Religious Experience*. Lang.
- Campbell, B. (1969) "Can prayer be humanizing: Person and Prayer in the thought of Gabriel Marcel", *Canadian Journal of Theology*, 15, 186-197.
- Cañas Fernández, J. L. (1989). "La filosofía concreta, método de Gabriel Marcel", *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 45 (178) 157-181.
- Cañas Fernández, J. L. (1990). "Tres niveles de conocimiento en la filosofía de Gabriel Marcel", *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 46 (181) 49-74.
- Cañas Fernández, J. L. (1998). *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*. Ediciones Palabra.
- Cañas Fernández, J. L. (2000) "La hermenéutica marceliana sobre el tema de la fidelidad", *Diálogo Filosófico*, 16 (2) 259-274.
- Cañas Fernández, J. L. (2005). "Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer Jean-Paul Sartre", *Anuario Filosófico*, 38 (2), 381-403.
- Cañas Fernández, J. L. (2012). "La vivencia personalista de la religión en Gabriel Marcel y la vivencia existencialista en Jean-Paul Sartre". En Burgos J.M., Gómez N. (eds.). *¿Quién es Dios? La percepción contemporánea de la religión*. Monte Carmelo.
- Castilla y Cortázar, B. (1998). "Las coordenadas de la estructuración del yo: Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel". En *Cuadernos de Anuario Filosófico* (Universidad de Navarra), Nro. 12.
- Celis, R. (1993). "La philosophie contre l'esprit d'abstraction", *Revue de Theologie et de Philosophie*, 125 (4), 383-391.
- Cipriani, G. (2004). "The Art of Renewal and Consideration: Marcelian Reflections", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60 (1) 167-175.
- Clark, G. (1975). "God and Experience: Rejuvenation, Hope, Participation", *Philosophy Today*, 19, 68-75.
- Colin, P. (1947). "Existentialism chrétien" en *Existentialism chrétien: Gabriel Marcel*. Plon.
- Colin, P. (2005). "Experiencia e inteligibilidad religiosas en Gabriel Marcel". En Marcel G. *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Sígueme, 313-332.
- Colin, P. (2011). "Philosophe de l'espérance". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 75-78.
- Collins, J. (1943). "Gabriel Marcel and the Mystery of Being", *Thought: Fordham University Quarterly*, 18, 665-693.
- Conesa Lareo, M. D. (2005). "Soluciones a la crisis del sentido de lo humano: Una aproximación a Marcel y Levinas", *Anuario Filosófico*, 38 (2),

535-554.

- Cottier, G. (1975). "Un hommage a Gabriel Marcel", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 80, 323-328.
- Crompt, G. (1970). "La situation immediate d'esperant chez Gabriel Marcel", *Revue de l'Université d'Ottawa*, 40, 573-584.
- Crompt, G. (1972). "La communion à soi-même chez Gabriel Marcel", *Laval Theologique et Philosophique*, 28, 171-184.
- Chaubet, F. (2001). "Gabriel Marcel et l'Union pour la vérité". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Chenu, J. (1948). *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*. Aubier.
- Davy, M.-M. (1963). *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel*. Gredos.
- De Corte, M. (1929). *La philosophie de Gabriel Marcel*. Chez Pierre Téqui.
- De Lacoste, G. (1974). "Man's Creativity in the Thought of Marcel", *New Scholasticism*, 48, 409-423.
- De Lacoste, G. (1975). "The Notion of Participation in the Early Drama and Early Journals of Gabriel Marcel", *Philosophy Today*, 19, 50-60.
- De Lacoste, G. (1979). "Renewed Dialogue: A Survey of Recent Marcel-Literature", *Philosophy Today*, 23, 397-422.
- De Lacoste, G. (1995). "Gabriel Marcel's Body-as-a-Subject: A Preeminently Postmodern Notion", *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francaise*, 7 (1-2), 69-82.
- De Lacoste, G. (2000). "The Mystery of Evil in Gabriel Marcel's *Le Chemin de Crête* and *Le Signe de la Croix*" en S. Wawrytko (ed.). *The Problem of Evil: An Intercultural Exploration*. Brill.
- De Lourdes Sirgado Ganho, M. (1987). "As figuras do eu e do tu na filosofia de Gabriel Marcel", en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 43, 123-138.
- De Lourdes Sirgado Ganho, M. (1990). "Paul Ricoeur e Gabriel Marcel", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 46 (1), 169-179.
- De Luca, A. (2010). "Toward a Phenomenological and Existential Psychology", en: A. T. Tymieniecka (ed.). *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research, Volume CV: Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century Book Three: Heralding the New Enlightenment*. Springer Science + Business Media, 281-299.
- De Saint Aubert, E. (2003). "Le mystère de la chair: Merleau-Ponty et Gabriel Marcel", *Studia Phaenomenologica: Romanian Journal of Phenomenology*, 3 (3-4), 73-106.
- De Souza Maranhao, J. L. (1985). "El carácter concreto de la filosofía de Gabriel Marcel", *Revista de Filosofia (México)*, 18, 197-202.
- Delhomme, J. (1947). "Témoignage et dialectique" en *Existentialism chrétien: Gabriel Marcel*. Plon.
- Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa*. Paidós.
- Dévaux, A. (2005). "Gabriel Marcel, o la conjunción de la razón y el amor", *Anuario Filosófico*, 38 (2), 405-411.
- Dubarle, D. (1974). "Un franchissement des clotures de la philosophie idea-

- liste classique: la première philosophie de Gabriel Marcel, 1912-1914”, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 58, 177-212.
- Dubois-Dumée, J.-P. (1947). “Solitude et communion dans le théâtre de Gabriel Marcel” en *Existentialism chrétien: Gabriel Marcel*. Plon.
- Duso-Bauduin, G. (2005). “L’*Homo viator*: l’homme de l’espérance” en *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 31-46.
- Duso-Bauduin, G. (2005). “La escritura filosófica del *Diario Metafísico*”, *Anuario Filosófico*, 38 (2) 413-442.
- Engelland, C. (2004). “Marcel and Heidegger on the Proper Matter and Manner of Thinking”, *Philosophy Today*, 48 (1), 94-109.
- Fessard, G. (1938). “Théâtre et mystère” en Marcel, Gabriel. *La Soif*. Desclée de Brouwer, 7-116.
- Fischer-Barnicol, H. (1984). “Systematic motifs in the thought of Gabriel Marcel: Toward a philosophical theory of composition”. En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 421-455.
- Fishman, S.; McCarthy, L. (2005). “Marcel and Dewey on Hope: Radical Differences, Noteworthy Similarities”, *Philosophy Today*, 49 (2), 184-199.
- Flores-González, L. M. (2005). “Proyecciones fenomenológicas de la afirmación ‘yo soy mi cuerpo’ en la filosofía de Gabriel Marcel: hacia una recuperación de la intersubjetividad encarnada”, *Anuario Filosófico*, 38 (2), 555-574.
- Flynn, T. R. (2006). “Toward the Concrete: Marcel as existentialist”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), 355-367.
- Fontan, P. (1974). “La recherche métaphysique de Gabriel Marcel”, *Revue Thomiste: Revue doctrinale de Theologie et de Philosophie*, 74, 96-103.
- Forest, A. (1972). “Le sacré fondamental”, *Teoresi: Rivista di Cultura Filosofica*, 27.
- Formery, Y. (2002). “Des Nuées au Seuil invisible”. En *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*.
- Fouilloux, É. (2001a). “Un philosophe présent à la culture de son temps”. En *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*.
- Fouilloux, É. (ed.) (2001b). *Un intellectuel en son siècle*. Présence de Gabriel Marcel.
- Gabriel, L. (1970). “Gabriel Marcel zum 80: Geburtstag”, *Wissenschaft und Weltbild*, 23, 4-5.
- Gabriel, L. (1984). “Marcel’s Philosophy of the Second Person” en P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 295-311.
- Gallagher, K. (1962). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Fordham University Press.
- Gallagher, K. (1974). “Gabriel Marcel: Death as Mystery” en *Humanitas: Journal of the Institute of Formative Spirituality*, 10, 75-86.
- Gallagher, K. (1984). “Truth and freedom in Marcel” en P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University

- Press, 371-390.
- Gallardo Cervantes, A. (2004). "Apología del cuerpo desde la mirada de Gabriel Marcel", *Themata: Revista de Filosofía*, 33, 127-134.
- Ganho, M. (1996). "Mal e Intersubjetividade em Gabriel Marcel", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 52 (1-4), 393-405.
- Gendreau, B. (1999). "Gabriel Marcel's Personalist Ontological Approach to Technology", *Personalist Forum*, 15 (2), 229-246.
- Gerber, R. (1967). "Gabriel Marcel and Authenticity", *Personalist*, 48, 548-559.
- Gerber, R. (1968). "Marcel and the Experiential Road to Metaphysics", *Philosophy Today*, 12, 262-281.
- Gerber, R. (1969). "Gabriel Marcel and the Existence of God", *Laval Theologique et Philosophique*, 25, 9-22.
- Gilson, E. (1947). "Un exemple" en *Existentialism chrétien: Gabriel Marcel*. Plon.
- Gilson, E. (1994). *L'être et l'essence*. Vrin.
- Gillan, G. (1984). "The question of embodiment: Marcel and Merleau-Ponty" en P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press.
- Gillman, N. (1980). *Gabriel Marcel on Religious Knowledge*. University Press of America.
- Glenn, J. (1984). "Marcel and Sartre: The philosophy of communion and the philosophy of alienation". En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 525-552.
- Godfrey, J. (1987). *A Philosophy of Human Hope*. Nijhoff.
- Granade, G. (2008). "Autour de la notion du 'Toi absolu'". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 65-78.
- Granade, G. (2011). "Le corps propre: Gabriel Marcel et Merleau-Ponty". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Grassi, M. (2006). "El Tú Eterno: Dios en la filosofía de Martin Buber", *ETIAM: Revista Agustiniiana de Pensamiento*, I (1), 263-308.
- Grassi, M. (2009). "El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel", *Revista de Humanidades*, 19-20, 9-28.
- Grassi, M. (2011a). "La filosofía concreta de Gabriel Marcel", *PERSONA. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, 6 (17), 13-18.
- Grassi, M. (2011b). "La reflexión segunda y el acceso al misterio del Ser en la filosofía concreta de Gabriel Marcel", *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*, 1 (1), 21-46.
- Grassi, M. (2011c). "Existencia y encarnación en Gabriel Marcel". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 16, 211-228.
- Grassi, M. (2012). "Teatro y filosofía en Gabriel Marcel: La centralidad del arte dramático en la perspectiva de una filosofía existencial", *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*. 2 (2), 39-61.
- Grassi, M. (2022). *Una historia crítica de la idea de vida: El paradigma bio-teo-político de la autarquía*. SB Editores.

- Guénoun, D. (2002). "Le drame cassé". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 19-22.
- Gugelot, F. (2001). "Gabriel Marcel et la *Nouvelle Revue Française*". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 41-54.
- Gürsoy, K. (2003). "Le Toi chez Mawlana Jalal ad dir Rûmî et chez Gabriel Marcel". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 13-24.
- Guyot, C. (2001). "Une disponibilité intellectuelle en éveil...". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Hammond, J. (1992). "Gabriel Marcel's Philosophy of Human Nature". *Dialectic: Journal of Phi Sigma Tau*, 35 (1), 1-5.
- Hamrick, W. S. (1978). "Persons and other Students". *Man and the World: An International Philosophical Review*, 11, 78-95.
- Hanley, K. R. (1976). "Réflexions sur la présence comme signe d'immortalité, d'après la pensée de Gabriel Marcel". *Revue Philosophique de Louvain*, 74, 211-234.
- Hanley, K. R. (1987). *Dramatic Approaches to Creative Fidelity: A Study in the Theater and Philosophy of Gabriel Marcel (1889-1973)*. University Press of America.
- Hanley, K. R. (1995). "Gabriel Marcel and Postmodernism: Perspectives on a Broken World". *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francaise*, 7 (1-2) 122-147.
- Hanley, K. R. (2006). "A Journey to Consciousness: Gabriel Marcel's Relevance for the Twenty-First-Century Classroom", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), 457-474.
- Hanratty, G. (1976). "The Religious Philosophy of Gabriel Marcel". *Heythrop Journal: A Bimonthly Review of Philosophy and Theology*, 17, 395-412.
- Hartshorne, C. (1984). "Marcel on God and Causality". En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 353-370.
- Heaney, J. (1975). "Beyond Death", *Thought: Fordham University Quarterly*, 50, 35-55.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Henry, M. (1965). *Philosophie et phénoménologie du corps*. PUF.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Seuil.
- Hernandez, J. G. (2011). *Gabriel Marcel's Ethics of Hope: Evil, God and Virtue*. Continuum.
- Horák, P. (1995). "Not only John Locke on Tolerance", *Filosoficky Casopis*, 43 (5) 719-729.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. Fondo de Cultura Económica.
- Jacquemin, J. (1983). "El amor en Gabriel Marcel", *Revista de Filosofía (México)*, 16, 393-410.
- Jarrett-Kerr, M. (1946). "Gabriel Marcel on Faith and Unbelief", *Hibbert Journal: A Quarterly Review of Religion, Theology and Philosophy*, 45, 321-326.
- Jeener, J.-L. (2002). "Théâtre et incarnation". En *Bulletin de l'association Pré-*

- sence de Gabriel Marcel*, 45-54.
- Jolivet, R. (1950). *Las doctrinas existencialistas, desde Kierkegaard a J.-P. Sartre*. Gredos.
- Kamiishi, M. (1998). "Création dramatique pour la philosophie de Gabriel Marcel: le vrai soi et l'intersubjectivité", *Bigaku: The Japanese Journal of Aesthetics*, 49 (1), 48-59.
- Kamiishi, M. (2001). "La vérité et le drame dans la philosophie de Gabriel Marcel", *Bigaku: The Japanese Journal of Aesthetics*, 52 (2), 29-42.
- Kampits, P. (1970). "Die Frage nach dem Anderen im Denken von Gabriel Marcel", en: *Zeitschrift fuer philosophische Forschung*, 72-88.
- Kampits-Piffl, H. (1970). "Zur Frage nach dem 'Undramatischen' in Gabriel Marcells Buehnenwerk", *Wissenschaft und Weltbild*, 23, 6-19.
- Karabin, G. (2008). "The Annihilative Potential of Immortality Beliefs: Examining Immortality's Interconnection with Violence", *Review Journal of Political Philosophy*, 6 (2), 34-65.
- Kaufmann Salinas, S. (2013). "La metafísica de la existencia humana de Gabriel Marcel". *Veritas*, 28, 65-84.
- Keen, S. (1984). "The development of the Idea of Being in Marcel's Thought". En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 99-122.
- Kerlin, M. (1972). "Freedom and Identity", *Philosophy Today*, 16, 148-159.
- Kierkegaard, S. (1999). *Temor y temblor*. Losada.
- Kourim, Z. (2004). "Rencontre avec Gabriel Marcel". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Kreyche, G. F. (1964). "Gabriel Marcel and the Contemporary Scene", *Philosophy Today*, 8, 246-247.
- Labate, S. (2009). *Intimità e trascendenza: La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*. Edizioni Scientifiche Italiane.
- Lacoste, G. (2002). "L'illumination dans le Zen Bouddhisme et dans *Le Monde cassé* de Gabriel Marcel". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 55-61.
- Lacoste, G. (2004). "Le mystère du mal dans *Le Chemin de crête* et *Le Signe de la croix*", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 55-62.
- Laïb, K. (2011). "Mystiques marcelliennes". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 71-74.
- Lain Entralgo, P. (1983). *Teoría y realidad del otro*. Alianza.
- Lapointe, F. (1971). "Bibliography on Gabriel Marcel", *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 49, 23-49.
- Lascoe, F. J. (ed.) (1974). *The Existentialist Drama of Gabriel Marcel*. Mac Auley Institute of Religious Studies.
- Lavelle, L. (1961). *La presencia total*. Troquel.
- Le Senne, R. (1934). *Obstacle et Valeur*. Aubier-Montaigne.
- Leclerc, G. (2005). "Aimer un être...". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Lechner, R. (1984). "Marcel as radical empiricist". En P. Schilpp y L. Hahn

- (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 457-469.
- Leibniz, G. W. (2004). "Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios, del R. P. Lami". En *Tratados fundamentales*. Losada, 45-47.
- Leocata, F. (1991). *La vida humana como experiencia del valor: un diálogo con Louis Lavelle*. Centro Salesiano de Estudios.
- Levinas, E. (1978). "Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie", *Revue Internationale de Philosophie*, 32, 492-511.
- Levinas, E. (1984). "Martin Buber, Gabriel Marcel, and Philosophy". En Haim Gordon (eds.). *Martin Buber*. Ktav, 305-324.
- Levinas, E. (1993). "Una nueva racionalidad. Sobre Gabriel Marcel". En Levinas, E. *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos, 81-83.
- Levinas, E. (1999). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme.
- Levinas, E. (2006a). *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI.
- Levinas, E. (2006b). *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- Lohner, A. (1997). *Der Tod im Existentialismus*. Ferdinand Schöningh.
- Lonergan, M. (1975). "Gabriel Marcel's Philosophy of Death", *Philosophy Today*, 19, 22-28.
- Lonergan, M. (1976). "Gabriel Marcel's Philosophy of Death", *Personalist*, 57, 181-187.
- Longoria, M. (1986). "Para una filosofía de la muerte en Gabriel Marcel", *Revista de Filosofía (México)*, 19, 377-401.
- López Quintás, A. (1991). "L'expérience esthétique musicale et la pensée philosophique de Gabriel Marcel", *Giornale di Metafisica*, 13 (1), 3-36.
- López Quintás, A. (2005). "Claves para la comprensión del pensamiento de Gabriel Marcel", *Anuario Filosófico*, 38 (2), 443-474.
- Lozano Díaz, V. (2006). "Amor, verdad y trascendencia en Gabriel Marcel", *Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 55 (134), 233-242.
- MacKinnon, D. (1984). "Drama and Memory". En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 573-582.
- Marcel, A. (2002). "L'envers du décor". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 63-74.
- Marcel, A. (2004). "Entre le protestantisme et l'Église". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel* 63-100.
- Marcel, A. (2006). "Biographiques: Les années noires". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 69-90.
- Marcel, G.; Hanley, K. R. (2002) *Gabriel Marcel's Perspectives on "The Broken World"*. Marquette University Press.
- Marías, J. (1984). "Love in Marcel and Ortega". En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 553-572.
- Marion, J.-L. (2008). *Siendo dado*. Síntesis.
- Marion, J.-L. (2010). *Dios sin el ser*. Ellago Ediciones.

- Marion, J.-L. (2005). *El fenómeno erótico*. El cuenco de plata.
- Marsh, J. (1975). "Freedom, Receptivity, and God", *International Journal for Philosophy of Religion*, 6, 219-233.
- Mary, A. (2002). "L'esthétique dramatique de Gabriel Marcel. Recherche d'un cohérence, en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 23-44.
- Mary, A. (2005). "La mort, tremplin d'une espérance absolue". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 13-24.
- Mary, A. (2008). "Le mystère au théâtre". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 19-26.
- Matera, R. (1977). "La fenomenologia dell'esperienza", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 69, 627-646.
- Mazaheri, J. (2014). "Le chrétien et l'engagement politique dans *Rome n'est plus dans Rome* de Gabriel Marcel". *Romances Notes*, 45 (2), 221-233.
- McLachlan, J. (2000). "The Mystery of Evil and Freedom: Gabriel Marcel's Reading of Schellings *Of Human Freedom*", *Philosophy and Theology: Marquette University Quarterly*, 12 (2), 377-396.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Encuentro.
- Miccoli, P. (1973). "Gabriel Marcel e l'approccio al misterio dell'essere", *Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia*, 16, 33-57.
- Michaud, T. (1995a). "Gabriel Marcel and the Postmodern World", *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francaise*, 7 (1-2), 5-29.
- Michaud, T. (1995b). "On Recognizing the Mystery of the Soul". En Francis r. (ed.). *Christian Humanism: International Perspectives*. Lang, 203-211.
- Michaud, T. (2006). "Gabriel Marcel's Politics: Theory and Practice", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), 435-455.
- Mittl, F. (2011). "La catégorie de la *présence* comme grille de lecture". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Moran, D. (1994). *Gabriel Marcel: Existentialist Philosopher, Dramatist, Educator*. University Press of America.
- Moreno, C. (2000). *Fenomenología y filosofía existencial. Vol. I. Enclaves fundamentales*. Síntesis.
- Morujao, A. (1989). "A intersubjetividade em Gabriel Marcel", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45 (4), 513-529.
- Moutsopoulos, E. (1993). "Une inflexion du refus: l'interrogation, une exasperation de l'acceptation: l'invocation", *Giornale di Metafisica*, 15 (1), 3-17.
- Mullan, Margaret (2018). "Gabriel Marcel's approach to recognizing presence: being, body, and invocation". *Review of communication*. 18 (4), 319-335.
- Natal Álvarez, A. (1993a). "La participación en Gabriel Marcel (Primera Parte)", en: *Estudio Agustiniano*, 28 (2), 195-363.
- Natal Álvarez, A. (1993b). "La participación en Gabriel Marcel (Segunda Parte)", en: *Estudio Agustiniano*, 28 (3), 503-552.
- Novak, M. (2006). "Marcel at Harvard", *American Catholic Philosophical*

- Quarterly*, 80 (3), 337-341.
- O'Callaghan, P. (1989). "La metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel", *Anuario Filosófico*, 22, 55-92.
- O'Callaghan, P. (1990). "El enigma de la libertad humana en Gabriel Marcel", *Anuario Filosófico*, 139-152.
- O'Hara, M. (1964). "Person in the Philosophy of Gabriel Marcel", *Philosophy Today*, 8, 147-154.
- O'Malley, J. (1966). *The Fellowship of Being: An essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*. Nijhoff.
- O'Malley, J. (1984). "Marcel's notion of Person". En: P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 275-294.
- Ojara, P.; Madigan, P. (eds.) (2004). *Marcel, Girard, Bakhtin: The Return of Conversion*. Peter Lang.
- Ortiz, M. (1992). "El hombre libre y creador", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 30 (72), 201-208.
- Ostermann, R. (1954a). "Gabriel Marcel: The Discovery of Being", *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 31, 99-116.
- Ostermann, R. (1954b). "Gabriel Marcel: Existence and the Idea of Being", *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 32, 19-38.
- Ostermann, R. (1954c). "Gabriel Marcel: the Recovery of Being", *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 31, 289-306.
- Parain-Vial, J. (1960). "Notes on the ontology of Gabriel Marcel", *Philosophy Today*, 4, 271-277.
- Parain-Vial, J. (1974). "Être et essences dans la philosophie de Gabriel Marcel", *Revue de Theologie et de Philosophie*, 81-94.
- Parain-Vial, J. (1976). "La musique dans la vie et la pensée de Gabriel Marcel". En *Annales d'Esthétique*, 15-16.
- Parain-Vial, J. (1977a). "Le tragique: l'expérience existentielle face à la contestation marxiste", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82, 246-260.
- Parain-Vial, J. (1977b). *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. La Baconnière, Neuchâtel.
- Parain-Vial, J. (1980). *L'esthétique musicale de Gabriel Marcel*. Aubier.
- Parain-Vial, J. (1988). "Differences culturelles et universel concret selon Gabriel Marcel". En V. Cauchy (ed.). *Philosophy and Culture*. Montmorency.
- Parain-Vial, J. (1989). *Gabriel Marcel: un veilleur et un éveilleur*. L'âge de l'homme.
- Parain-Vial, J. (2011). "L'univers concret selon Gabriel Marcel". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Patocka, Jan (2007). *Libertad y sacrificio*. Sígueme.
- Patri, A. (1974). "La métaphysique des pronoms personnels", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79, 308-314.
- Pax, C. (1972). *An Existential Approach to God: A Study of Gabriel Marcel*. Nijhoff.
- Pax, C. V. (1964). "Philosophical Reflection: Gabriel Marcel", *New Scholas-*

- ticism*, 38, 159-177.
- Peccorini, F. (1985). "Gabriel Marcel's pensée pensante as the ultimate reality and meaning of human existence", *Ultimate Reality and Meaning: Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding*, 8, 4-23.
- Peccorini, F. (1987). *Selfhood as Thinking Thought in the Work of Gabriel Marcel: A New Interpretation*. Mellen Press.
- Piscione, E. (1997). "Gli esordi teatrali di Gabriel Marcel", *Laos: Rivista de scienze religiose e umanistiche*, 4 (2), 67-76.
- Piscione, E. (2005). "Il mondo in frantumi e la comunione dei santi in Gabriel Marcel", *Sapienza: Rivista di Filosofia e di Teologia*, 58 (4), 481-487.
- Plourde, S. (1985). *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*. Bellarmine-Cerf.
- Plourde, S. (1988). "Gabriel Marcel au tribunal du féminisme". En Cauchy, Venant (ed.). *Philosophy and Culture*. Montmorency, 474-479.
- Plourde, S. (2005). "Gabriel Marcel y el misterio del sufrimiento", *Anuario Filosófico*, 38 (2), 575-596.
- Poissek Prebisch, L. (1974). "Gabriel Marcel 1889-1973 (biografía)", *Ensayos y estudios*, 23-26.
- Polk, D. (1994). "Gabriel Marcel's Kinship to Ecophilosophy", *Environmental Ethics: An Interdisciplinary Journal Dedicated to the Philosophical Aspects of Environmental Problems*, 16 (2), 173-186.
- Poma, I. (2005). "Alteración y oscilación en la filosofía de los binomios de Gabriel Marcel", *Anuario Filosófico*, 38 (2), 475-493.
- Popper, H. (2004). "Gabriel Marcel's 'Essai de philosophie concrète' in its Historical Context", *Appraisal: A Journal of Constructive and Post-Critical Philosophy and Interdisciplinary Studies*, 5 (1), 9-24.
- Porée, J. (2006). "Gabriel Marcel et Paul Ricoeur: une fidélité créatrice". En Henriques, Fernanda (ed.). *A Filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos*. Ariadne, 327-349.
- Presas, M. (1962). *Filosofía de la existencia*. Universidad Nacional del Nordeste.
- Presas, M. (1967). *Gabriel Marcel*. Centro Editor de América Latina.
- Presas, M. (1970). "Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel", *Cuadernos de Filosofía*, 10 (13), 63-76.
- Prini, P. (1963). *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*. Luis Miracle.
- Prini, P. (1992). *Historia del existencialismo*. Herder.
- Rahier, F. (2005). "Une sagesse tragique". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 9-10.
- Rahier, F. (2008). "Les rendez-vous manqués: G. Marcel et E. Ionesco". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 43-48.
- Rahier, F. (2009). "Vers la bioéthique: Gabriel Marcel et l'Institut de la vie". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 23-30.
- Rahier, F. (2011). "Gabriel Marcel à L'Europe nouvelle". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.

- Ralston, Z. (1961). *Gabriel Marcel's Paradoxical Expression of Mystery*. Catholic University of America Press.
- Ramírez, Y. (2019). "Del problema de la muerte al misterio de la muerte en Gabriel Marcel", *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 76, 189-204.
- Randall, A. (1995). "Personhood and the mystery of Being: Marcel's Ontology of communion, presence and availability", *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. 7 (1-2), 93-103.
- Redpath, P. (2006). "Gabriel Marcel and the Recovery of Philosophy in Our Time", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), 343-453.
- Reeves, G. (1984). "The idea of mystery in the philosophy of Gabriel Marcel". En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 245-274.
- Ricoeur, P. (1948). *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Temps présent.
- Ricoeur, P. (1976). "Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl". En Levinas E., Tillet, X. Ricoeur, P. (eds.). *Jean Wahl et Gabriel Marcel*. Beauchesne.
- Ricoeur, P. (1984a). "Gabriel Marcel and Phenomenology". En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 471-498.
- Ricoeur, P. (1984b). "La pensée de Gabriel Marcel". En *Bulletin de la Societe Francaise de Philosophie*, 78, 3-63.
- Ricoeur, P. (1999a). "Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel", en *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Seuil, 49-67.
- Ricoeur, P. (1999b). "Entre éthique et ontologie: la disponibilité (1988)". En *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Seuil, 49-67.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.
- Ríos, J. (1991). "La vivencia de Dios en Gabriel Marcel", *Cuadernos de Pensamiento*, 6, 153-168.
- Ríos, J. (1992). *Tiempo y conciencia en la filosofía contemporánea: análisis y comprensión del tiempo en la filosofía de Gabriel Marcel*. Universidad de Coruña.
- Ríos, J. (2005a). "Espiritualismo y bergsonismo en Marcel: interiorización y libertad", en *Anuario Filosófico*, 38 (2), 597-632.
- Ríos, Jesús Vicente (2005b). "Existencia, responsabilidad y compromiso: Gabriel Marcel y Paul Ricoeur". En M. Villaverde (ed.). *Hermenéutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricoeur*. Universidad de Santiago de Compostela, 383-412.
- Riva, F. (1983). "L'analogia occultata: a proposito del discorso ontologico di Gabriel Marcel", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 75, 457-485.
- Riva, F. (2005). "Ética como Sociabilidad: Buber, Marcel y Levinas", *Anuario Filosófico*, 38 (2), 633-655.
- Rogel, H. (1975). "La esperanza, según Gabriel Marcel", *Logos: Revista de Filosofía (México)*, 3, 9-24.
- Royce, J. (1949). *Filosofía de la fidelidad*. Hachette.
- Sanborn, P. (1967). "Gabriel Marcel's Conception of the Realized Self", *Jour-*

- nal of Existentialism*, 8, 133-159.
- Sartre, J.-P. (1992). *La Transcendance de l'ego*, Vrin.
- Sartre, J.-P. (1998). *El ser y la nada*. Losada.
- Sciaccia, M. (1961). *Acto y Ser*. Luis Miracle.
- Schaldenbrand, M. (1960). *Phenomenologies of Freedom: An Essay on the Philosophies of Jean-Paul Sartre and Gabriel Marcel*. Catholic University of America Press.
- Schaldenbrand, M. (1961). "Gabriel Marcel and Proof for the Existence of God", en: John Ryan (ed.). *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Catholic University of America Press, volume I, 35-56.
- Scheler, Max (1957). *Esencia y formas de la simpatía*. Losada.
- Schilpp, P.; Hahn, L. (eds.) (1984). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press.
- Schmitz, A. (1984). "Marcel's dialectical method". En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 159-176.
- Schönherr-Mann, H.-M. (2001). "Die Krise der Kulturentwicklung, Technik und Religionsphilosophie im Werk Gabriel Marcel", *Concordia: Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 39, 44-65.
- Silva C. (2010) "O corpo em cena: Gabriel Marcel". En Gilberto Aparecido Damiano, Lucia Helena Pena Pereira and Wanderley Cardoso Oliveira (eds.). *Corporeidade e educação: tecendo sentidos*. Cultura Acadêmica/Fundação Editora UNESP, 93-112.
- Silva C.(2014). "Entre o 'ser' e o 'ter': a hiperfenomenologia de Gabriel Marcel", en: Carlos Diógenes Côrtes Tourinho (ed.), *Origens e caminhos da fenomenología*. Booklink, 160-176.
- Silva C. (2015). "Gabriel Marcel e a teoria da participação ontológica", *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, 3 (2), 123-138.
- Silva C. (2016). "A pessoa, em carne e osso: Gabriel MARCEL, para além do personalismo". En: Claudinei SILVA, Libanio Cardoso Neto, y Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens (eds.). *Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE*. Edunioeste, 161-197.
- Silva C.(2017a). "Experenciarse Deus: Gabriel Marcel, na Contramao da Teodiceia". *Revista Portuguesa de Filosofia*. 73 (2), 839-864.
- Silva C. (2017b). "A militancia do concreto: Gabriel Marcel, acerca do engajamento". É: Revista Ética e Filosofia Política, XX (1), 128-149.
- Silva C. (2018). "Problema ou mistério? O estatuto da filosofia via Gabriel Marcel", *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, 9 (2), 188-205.
- Silva C. (2022). "A controversia existencialista: Sartre e Gabriel Marcel". *Dialectus*, 11 (27), 51-74.
- Smith, J. (1984). "The individual, the collective, and the community". En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 337-351.
- Sonnenmans, H. (1970). "Bekanntnis zur Hoffnung: ein Beitrag zur Philo-

- sophie Gabriel Marcells”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie un Theologie*, 17, 161-185.
- Stallknecht, N. (1954). “Gabriel Marcel and the Human Situation”, *Review of Metaphysics*, 7, 661-667.
- Straus, E.; y Machado, M. (1984). “Gabriel Marcel’s notion of Incarnate Being”. En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 123-158.
- Sweeney, L. (1966). “Existentialism authentic and Unauthentic”, *New Scholasticism*, 40, 36-61.
- Sweeney, L. (1970). “Gabriel Marcel’s Position on God”, *New Scholasticism*, 44, 101-124.
- Sweeney, T. (2013). “Against Ideology: Gabriel Marcel’s Philosophy of Vocation”. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 16 (4), 179-203.
- Sweetman, B. (1995). “Gabriel Marcel and the Problem of Knowledge”, *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francaise*, 7 (1-2), 148-163.
- Sweetman, B. (2002). “Gabriel Marcel: Ethics within a Christian Existentialism”. En John Drummond (ed.). *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Kluwer Academic Pub, 269-288.
- Sweetman, B. (2006). “Marcel on God and Religious Experience, and the Critique of Alston and Hick”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3) 407-420.
- Sweetman, B. (2010). *The vision of Gabriel Marcel: Epistemology, Human Persona, the Transcendent*. Editions Rodopi.
- Tattam, H. (2010). “Philosopher’s Stories: Gabriel Marcel and Narrative”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 84 (4), 711-726.
- Tattam, H. (2015). “Atheism, religion, and philosophical ‘availability’ in Gabriel Marcel”. *International Journal of Philosophy and Religion*, 79, 19-30.
- Teboul, M. (2001). “Les amitiés philosophiques de Gabriel Marcel”. En *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*.
- Tilliete, X. (1962). “Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien”. En X. Tilliete. *Philosophes contemporains*. Desclée De Brouwer.
- Tilliete, X. (2005a). “La filosofía itinerante de Gabriel Marcel”, *Anuario Filosófico*, 38 (2), 495-518.
- Tilliete, X. (2005b). “Gabriel Marcel: Mort et survie”. En *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 25-30.
- Tobin, T. (2010). “Toward an Epistemology of Mysticism: Knowing God as Mystery”, *International Philosophical Quarterly*, 50 (2), 221-241.
- Tomar Romero, F. (1994), “La concepción de la metafísica en Gabriel Marcel”, *Sapientia*, 49 (193), 273-295.
- Traub, D. (1988). *Toward a Fraternal Society: A Study of Gabriel Marcel’s approach to Being, Technology and Intersubjectivity*. Lang.
- Treanor, B. (2006). “Constellations: Gabriel Marcel’s Philosophy of Relative Otherness”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), 369-392.
- Triana Ortiz, M. (1993). “Crítica de la razón tecnocrática en el pensamiento de

- Gabriel Marcel”, *Revista de Filosofía de Universidad de Costa Rica*, 31(74), 65-70.
- Triana, M. (1990). “El hombre y el misterio del ser”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 85-91.
- Troisfontaines, R. (1947). “La notion de ‘présence’ chez Gabriel Marcel”. En E. Gilson (ed.). *Existentialism chrétien: Gabriel Marcel*. Plon, 203-268.
- Troisfontaines, R. (1968). *De l’existence à l’être. La philosophie de Gabriel Marcel*. Nauwelaerts, 2 volúmenes.
- Troisfontaines, R. (2008). “La joie, facteur d’équilibre psychologique”. En *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 49-64.
- Tsukada, S. (2005). “La réflexion sur l’existence et l’être”. En *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 47-58.
- Tsukada, S. (2008). “Remise en question de l’euthanasie chez G. Marcel”. En *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*: 79-88.
- Tsukada, S. (2011). “L’espérance face aux conceptions contemporaines de la vie et de la mort”. En *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*.
- Tunstall, D. (2006). “Concerning the God that is only a Concept: A Marcellian Critique of Royce’s God”, *Transactions of the Charles Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, 42 (3) 394-416.
- Tunstall, D. (2009). “Struggling against the Specter of Dehumanization”, *Philosophy Today*, 53 (2), 147-160.
- Urabayen Pérez, J. (2001). *El pensamiento de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*. EUNSA.
- Urabayen Pérez, J. (2003). “Estudio del ‘tener’ según Gabriel Marcel y Leonardo Polo”, *Studia Poliana: Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo*, 5, 199-239.
- Urabayen Pérez, J. (2004a). “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, *Pensamiento: Revista de Investigación e información filosófica*, 60 (226), 115-136.
- Urabayen Pérez, J. (2004b). *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser: la filosofía concreta de Gabriel Marcel*. Universidad de Navarra.
- Urabayen Pérez, J. (2010). “El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto”, *Estudios de Filosofía*, 41, 35-59.
- Valderrey, C. (1997). “Gabriel Marcel o la filosofía del peregrino”, *Revista de Filosofía (México)*, 10, 9-18.
- Vasallo, A. (1938). *Cuatro lecciones sobre metafísica: Itinerario de la realidad en el “Diario Metafísico” de Gabriel Marcel*. Colegio libre de estudios superiores.
- Venter, J. J. (2002) “Human dignity in Weakness: Gabriel Marcel’s Conception of Human Dignity”, en: A.-T. Tymieniecka (ed.). *Life: Energies, Forces and the Shaping of Life: Vital, Existential, Book 1*. Kluwer Academic Pub.
- Verdú Berganza, I. (ed.) (2007). “Conócete a tí mismo: Apuntes para una reflexión en torno al yo y a la trascendencia”, *Diálogo Filosófico*, 23 (1), 87-96.
- Vigorito, J. (1984). “On Time in the Philosophy of Marcel”. En P. Schilpp y

- L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press. 391-419.
- Vizguine, V. (2007). "Une proximité lointaine: Nicolas Berdiaeff et Gabriel Marcel". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 45-52.
- Wahl, J. (2006). *Vers le concret: Études d'histoire de la philosophie contemporaine: William James, Whitehead, Gabriel Marcel*. Vrin.
- Wall, B. (1977). *Love and Death in the Philosophy of Gabriel Marcel*. University Press of America.
- Webb, D. (2007). "Modes of Hoping", *History of the Human Sciences*, 20 (3), 65-83.
- Westphal, M. (2007). "The Importance of Mystery for the Life of Faith", *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 24 (4), 367-384.
- Williams, M. (1958). "Gabriel Marcel's notion of Personal Communication", *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 35, 107-116.
- Williams, M. (1959). "Gabriel Marcel's notion of Value", *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 37, 29-38.
- Wolff, E. (2010). "The Quest for a Post-Metaphysical access to the Human: From Marcel to Heidegger", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 41 (2) 132-149.
- Zakaria, F. (2006). "Connaissances et sagesse". En *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*.
- Zaner, R. (1964). *The question of embodiment: Some contributions to a phenomenology of the body*. Nijhoff.
- Zaner, R. (1984). "The mystery of the body-qua-mine". En P. Schilpp y L. Hahn (eds.). *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Southern Illinois University Press, 313-335.
- Zarrillo, M. (2002). "Il misterio salvifico in Gabriel Marcel", *Sapienza: Rivista di Filosofia e di Teologia*, 55 (4), 423-454.
- Zipory, Oded (2018). "On Educating While Hoping for the Impossible: Gabriel Marcel's Absolute Hope as a Rejection of Educational Instrumentalism". *Studies on Philosophy of Education*, 37, 383-399.
- Zuidema, S. (1960). "Gabriel Marcel: A critique", *Philosophy Today*, 4, 283-285.

Marcel (1889-1973) es considerado uno de los grandes representantes de la tradición de la filosofía personalista, junto con Martín Buber y Emmanuel Mounier. Su obra es una aproximación constante al sentido ontológico de la experiencias humanas más significativas. A partir de estas experiencias existenciales, Marcel muestra que la existencia se despliega relacionamente en el seno de una realidad en la cual participa. A diferencia de otras filosofías de corte existencial, la de Marcel no comprende a la existencia como una singularidad separada cuyo auténtico desarrollo se juega en su autonomía y libertad absoluta. Muy al contrario, existir (esse) significa existir-con (co-esse), y no hay nada en el ser humano que no esté afectado por esta relación con lo otro.

Este libro explora las diferentes dimensiones en que esta participación del existente con lo otro tiene lugar, desde la dimensión del ser encarnado y su ser en el mundo, pasando por la dimensión intersubjetiva y su ser con otros, hasta llegar a la dimensión trascendental en la que el existente se comunica con el ser y con lo divino. A partir de este recorrido se muestra que la relación entre el existente y lo otro se sustenta en una comunidad, en un nosotros que es originario. La filosofía de Marcel, por ello, no es ni una metafísica de la mismidad, ni tampoco una de la alteridad, sino una del nosotros. A cincuenta años de la muerte del filósofo francés, este libro invita a conocer esta obra que ha tenido un profundo impacto en el pensamiento de la segunda mitad del siglo XX, poniendo sobre la mesa varias categorías que hoy son parte fundamental de la reflexión filosófica.

Martín Grassi

Profesor y Licenciado en Filosofía (UCA) y Doctor en Filosofía (UBA). Investigador Adjunto de CONICET en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA. Profesor de *Antropología filosófica* y de *Teología filosófica* en el Departamento de Filosofía de la UCA. Investigador Post-doctoral de la *Fundación Alexander von Humboldt* en el *Instituto de Hermenéutica* de la Universidad de Bonn y en el *Instituto de Ciencias Jurídicas y Filosóficas* de la Universidad Paris I, Panthéon-Sorbonne (2018-2020). Investigador Post-doctoral de la Universidad de Oxford y de la *Fundación John Templeton* en el *Instituto de Hermenéutica* de la Universidad de Bonn y en el *Ian Ramsey Centre for Science & Religion* de la Universidad de Oxford (2016).

Ha publicado artículos en revistas científicas especializadas en filosofía y es autor de los libros: *Ignorare Aude! La existencia ensayada* (Ediciones IAA, 2012); *(Im)posibilidad y (sin)razón. La filosofía, o habitar la paradoja* (Letra Viva, 2014); *La comunidad demorada. Ontología, teología y política de la vida en común* (Letra Viva, 2017); *El dios de los ladrones. La disputa por los sentidos del mundo* (SB Editores, 2021); *Una historia crítica de la idea de vida. El paradigma bio-teopolítico de la autarquía* (SB Editores, 2022); *Phármakon. Desalijos del deseo y la escritura* (SB Editores, 2023); *The Ghost of Totalitarianism. Deconstructing the Pneumatological Nature of Christian Political Theology* (Mohr Siebeck, 2024).