

# Fidelidad y disponibilidad

## La metafísica del Nosotros de Gabriel Marcel

Autor:

Grassi, Martín

Tutor:

Ralón, Graciela

2014

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

MARTÍN GRASSI

FIDELIDAD Y DISPONIBILIDAD:  
LA METAFÍSICA DEL *NOSOTROS* DE GABRIEL MARCEL

DIRECTORA: DRA. GRACIELA RALÓN  
CO-DIRECTOR: DR. JOSÉ LUIS CAÑAS  
CONSEJERO DE ESTUDIOS: DR. ROBERTO WALTON

BUENOS AIRES  
2013

“No seamos esclavos de las palabras: la reflexión en tanto entidad abstracta no es nada; lo que es real es el yo que medita sobre el destino de mi hermano” (*HV*, p. 212).

## ÍNDICE

PREFACIO.....	6
INTRODUCCIÓN	
A) VIDA Y OBRA DE GABRIEL MARCEL.....	8
B) HIPÓTESIS Y DESARROLLO DEL TRABAJO.....	16

### PRIMERA PARTE: EXISTENCIA Y ENCARNACIÓN

#### CAPÍTULO I: LA *FILOSOFÍA CONCRETA* DE GABRIEL MARCEL

1.1. LA FILOSOFÍA CONCRETA Y EL PRIMADO DE LO EXISTENCIAL.....	30
1.2. LA ENCARNACIÓN COMO PUNTO CENTRAL DE LA METAFÍSICA.....	39
1.3. INTUICIÓN Y REFLEXIÓN: EL DIFÍCIL PENSAMIENTO METAFÍSICO.....	47
1.4. LA METAFÍSICA COMO <i>LÓGICA DE LA LIBERTAD</i> .....	57
1.5. LA IMPORTANCIA METAFÍSICA DEL TEATRO.....	69

#### CAPÍTULO II: EL MISTERIO DEL TIEMPO Y LA ARTICULACIÓN DEL SENTIDO DE LA VIDA

2.1. EL TIEMPO Y LA EXISTENCIA.....	78
2.2. LA SIGNIFICACIÓN ONTOLÓGICA DEL TIEMPO VIVIDO: EL TIEMPO CERRADO DEL <i>TENER</i> Y EL TIEMPO ABIERTO DEL <i>SER</i> .....	96
2.3. LA SIGNIFICACIÓN DE “MI VIDA”: HISTORIA Y SENTIDO.....	106

### SEGUNDA PARTE: ALTERIDAD Y MISMIIDAD

#### CAPÍTULO III: LA DIMENSIÓN INTERSUBJETIVA DE LA EXISTENCIA

3.1. LA PERSONA COMO <i>VOCACIÓN</i> .....	118
3.2. YO Y EL OTRO.....	125
3.3. EL TÚ COMO PRESENCIA.....	131
3.4. LIBERTAD Y COMUNIÓN: LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DE JEAN-PAUL SARTRE.....	139
3.4. EL “ESPÍRITU DE ABSTRACCIÓN” Y LA REPULSA DE LO HUMANO EN EL HOMBRE.....	145

CAPÍTULO IV: LA FIDELIDAD CREADORA

4.1. EL PROBLEMA DE LA PROMESA: TIEMPO Y PRESENCIA.....	152
4.2. LA FIDELIDAD COMO DISPONIBILIDAD.....	160
4.3. OBEDIENCIA Y FIDELIDAD.....	169
4.4. LA MUERTE COMO PRUEBA SUPREMA DE LA FIDELIDAD.....	177

CAPÍTULO V: DIOS COMO EL RECURSO SUPREMO DE LA EXISTENCIA

5.1. LA CUESTIÓN SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS.....	186
5.2. PENSAR A DIOS DESDE LA FE.....	189
5.3. LA INTELIGIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA.....	196
5.4. DIOS COMO <i>TÚ ABSOLUTO</i> Y LA IMPOSIBILIDAD DE UNA <i>TEODICEA</i> .....	206
5.5. EL DIOS DE LA ESPERANZA.....	212

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.....	222
6.2. LA <i>NOSTRIDAD</i> Y EL ENCUENTRO ENTRE UN <i>YO</i> Y UN <i>TÚ</i> .....	238
6.3. FRATERNIDAD Y PATERNIDAD DIVINA.....	243
6.4. ARTICULACIÓN DE LAS EXPERIENCIAS SUPERIORES DEL HOMBRE EN EL AMOR.....	256

CONCLUSIÓN.....	264
-----------------	-----

BIBLIOGRAFÍA.....	283
-------------------	-----

*Abreviaturas de las obras de Gabriel Marcel*  
*y nota sobre la traducción al castellano*

<i>JM</i>	<i>Journal Métaphysique</i>
<i>PA</i>	<i>Position et approches concrètes du mystère ontologique</i>
<i>EA</i>	<i>Être et avoir</i>
<i>RI</i>	<i>Du Refus à l'Invocation</i>
<i>HV</i>	<i>Homo viator</i>
<i>RA</i>	<i>Regard en arrière</i>
<i>HCH</i>	<i>Les hommes contre l'humain</i>
<i>MEI</i>	<i>Mystère de l'être I</i>
<i>MEII</i>	<i>Mystère de l'être II</i>
<i>DS</i>	<i>Le déclin de la sagesse</i>
<i>FP</i>	<i>Fragments Philosophiques</i>
<i>PI</i>	<i>Présence et Immortalité</i>
<i>DH</i>	<i>La dignité humaine et ses assises existentielles</i>

Los datos bibliográficos y las traducciones al castellano de estas obras se pueden consultar en la *bibliografía* que se encuentra al final del trabajo.<sup>1</sup> Las abreviaturas utilizadas en el presente trabajo, por otra parte, son las utilizadas por la comunidad de investigadores y críticos de la obra de Gabriel Marcel.

---

<sup>1</sup> Respecto a 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.

## PREFACIO

Se cumplen este año 40 años de la muerte de Gabriel Marcel. Ciertamente se trata de un filósofo *escurridizo*, un pensador que se adelanta a su propia época en muchos sentidos, y cuyo valor central se encuentra en las consignas que nos ha legado, y que ya algunos de los grandes filósofos de la segunda mitad del siglo pasado han hecho carne, como Paul Ricouer y Emmanuel Levinas. Este trabajo quiere ser una pequeña contribución al estudio de Marcel en la Argentina –casi inexistente-, y una invitación a repensar la vida humana desde los desafíos que nos ha planteado las reflexiones marcelianas.

La mayor dificultad a la hora de abordar la obra del filósofo francés es su esencial carácter asistemático, su singular manera de escritura, y su falta de elaboración conceptual. Eso que pudiera verse como una insuficiencia es, en rigor, la fortaleza misma de ese pensamiento que revierte y abandona categorías tradicionales, y emprende la búsqueda de nuevos caminos para el pensamiento. Claro que estos nuevos caminos precisan de una elaboración posterior, pero, como Moisés, no es el guía quien pise la “tierra prometida”. El trabajo académico tiene como finalidad sistematizar y esquematizar cuanto pueda las andanzas siempre de algún modo errantes de cualquier pensador –cuyo destino es la creación y el abandono de los caminos hollados. Esta tarea del investigador se enfrenta al *deber* de violentar estas errancias filosóficas para intentar darle un orden y un sentido unívocos. Y tal ha sido también nuestra labor. Sin embargo, hemos intentado no llevar esta violencia de totalización y sistematicidad hasta el nivel de la anulación del pensamiento creativo, o *pensamiento pensante* –como lo llama Marcel. Por esta razón, hemos recorrido los diversos textos del filósofo francés descubriendo sus grandes temas, que como en la música se van retomando para adquirir en su repetición un sentido nuevo. De allí que el presente trabajo adquiera esta característica “circular” de ir y volver sobre las mismas categorías desde diversas perspectivas y a partir de distintas experiencias humanas.

Quizá lo que más llame la atención de este trabajo a los estudiosos de Marcel sea el de no haber prestado especial atención a las obras de teatro que él ha escrito y que ha siempre incitado a estudiar a sus intérpretes. Esta decisión que hemos tomado no es azarosa, sino que hemos juzgado impertinente aquí realizar un trabajo de crítica literaria para abocarnos de lleno al desarrollo conceptual y filosófico de la filosofía marceliana.

Si bien es cierto, y lo iremos indicando oportunamente, que el teatro ha sido para Marcel una fuente inagotable de reflexión, no es menos cierto que no compete al teatro la elaboración conceptual que es propia de la filosofía, aún cuando ésta se declare existencial y concreta. En todo caso, la génesis del pensamiento de Marcel se hace presente en su pensamiento mismo. Por otra parte, existen muchos estudios sobre el teatro de Marcel, razón por la cual también hemos decidido no ahondar en ello por razones económicas y argumentativas.

Esperamos que el presente trabajo sea ocasión para que la comunidad filosófica argentina y latinoamericana tome un mayor contacto con un pensador de la persona, de la alteridad y de la comunión, como es Gabriel Marcel. En estos tiempos de un *pensamiento de la diferencia*, creemos que no es intrascendente volver sobre el *camino sinuoso* que ha recorrido el filósofo del *nosotros*.



## INTRODUCCIÓN

### a) Vida y obra de Gabriel Marcel

No podemos separar la filosofía de la vida misma de Gabriel Marcel,<sup>2</sup> si es que no queremos traicionar el núcleo mismo de sus reflexiones. Todo su filosofar es un filosofar concreto, pegado a la experiencia misma de un existente que se reconoce como tal y que se realiza en un drama que reconoce como propio. Como veremos a lo largo del presente trabajo, a Marcel le interesa ante todo comprender al sujeto humano en toda su complejidad, en lo que tiene de intransferible, de personal, de íntimo. Pero ese afán sólo puede ser sincero si partimos de una experiencia también vivida íntimamente. No se trata de entender la vida en general, o un sujeto trascendental al modo idealista, sino que se trata de comprender a un sujeto de carne y hueso,<sup>3</sup> un sujeto que pueda decir de su vida que es la *suya*. Marcel reflexiona, entonces, a partir de su propia experiencia y vida, y veremos que los hechos que él ha vivido han influido considerablemente en su filosofar.<sup>4</sup>

Marcel nació en París el siete de diciembre de 1889. A los cuatro años pierde a su madre, y su padre, Henry Marcel, contrae matrimonio con la hermana de la difunta, Marguerite Meyer, para reestablecer de algún modo la ausencia de la madre.<sup>5</sup> Aún cuando tuviese cuatro años, y a pesar de conservar pocas imágenes precisas, Marcel

---

<sup>2</sup> Tenemos varios textos autobiográficos de Gabriel Marcel que nos dan noticia de su vida y de su evolución filosófica. Entre ellos están: “An autobiographical essay”, en AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Carbondale: Southern Illinois University, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, 1984, pp. 1-68; “Regard en arrière”, en *Existentialisme Chrétien*. París: Plon, 1947, pp. 291-319; *En chemin vers quel éveil?* París: Gallimard, 1971. A su vez, remitimos al lector a las reseñas biográficas que se encuentran en las siguientes obras: DAVY, M.-M. *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel*. Madrid: Gredos; URABAYEN PÉREZ, Julia. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*. Pamplona, EUNSA, 2001; CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*. Madrid: Ediciones Palabra, 1998. La reseña de la vida de Marcel que ofrecemos en este primer capítulo tiene como guía el relato autobiográfico de Marcel, “Regard en arrière”.

<sup>3</sup> Como escribe magistralmente Miguel de Unamuno: “Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos” (*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Barcelona: Altaya, p. 21).

<sup>4</sup> “Without in the least subscribing to the schemata that satisfy the psychoanalyst, one could rightfully say that the whole of my thought and my work may have had as its starting point the traumatic experiences I suffered in childhood, which I discussed in *En chemin vers quel éveil?* It seems to me permissible to assert that my existential anguish was gradually transmuted into compassion and that in my life compassion has perhaps played a role comparable to that of intentionality in Husserlian phenomenology” (Gabriel Marcel, “Reply to Paul Ricoeur”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*, p. 497).

<sup>5</sup> Cf. RA, p. 293.

siente a su madre presente misteriosamente en su vida, con lo cual se prepara su reflexión, cada vez más lúcida, sobre la disparidad entre *lo visible y lo invisible*. La muerte de la madre creó en el seno de su familia un silencio profundo, y este halo de misterio creado en derredor de la madre ausente -explica Marcel- fue el motor de todo su esfuerzo filosófico por comprender lo humano y la muerte misma.<sup>6</sup>

Su padre, Henry, era un hombre muy formado y culto y se dedicó a funciones públicas vinculadas con la actividad artística. Respecto al ambiente religioso que respiraba en su hogar, tenía por un lado a su padre, quien carecía de creencia religiosa alguna. Si bien había sido educado en una institución católica, su posición era asimilable a la del agnosticismo propio de finales del siglo XIX. El pensamiento católico le parecía plagado de supersticiones absurdas, y juzgaba que un espíritu libre no debería atarse a creencias infantiles.<sup>7</sup> Su tía, por otro lado, era una mujer que Marcel consideraba como *admirable*, y reconoce para con ella una deuda muy grande, que es la de la exigencia de verdad y de rigor que se encuentra en sus escritos. De origen judío, mas perteneciente a una familia alejada de toda creencia, se convierte al protestantismo. Tenía un sentido de la moral muy riguroso, como también una visión bastante pesimista de la vida, tomada mucho de los poetas pesimistas del siglo XIX, y una desconfianza profunda a la naturaleza.<sup>8</sup> En última instancia, Marcel reconoce un *irreductible agnosticismo religioso* de signo estético en el caso de su padre, y de signo ético en su tía.<sup>9</sup> Aún cuando su conversión al catolicismo fuese tardía, Marcel siempre tuvo un espíritu de apertura profunda a lo religioso, expresado de modo casi estético en su adolescencia cuando se enfrentaba a algún bello paisaje.<sup>10</sup>

Su infancia estuvo marcada por una relación fría con su padre, y una sobreprotección por parte de su tía. La falta de hermanos, por otra parte, parece haber sido una de las causas de su gusto por el drama, puesto que se veía impelido a la creación de seres imaginarios a quienes escuchar dialogar. En efecto, el drama es para Marcel un modo privilegiado de expresión de la vida humana, puesto que confronta a sujetos en un vivo diálogo y en su situación concreta. El gusto y el afán de su padre por el teatro ha sido seguramente también una causa más de su vocación dramática, sumada

---

<sup>6</sup> Cf. RA, pp. 302-303. “La muerte de la madre queridísima fue decisiva en su existencia. Prueba dolorosa a la que debe el sentido de ponderación, la seriedad, la sensibilidad para el sufrimiento ajeno, la atención a los problemas de la muerte y de la otra vida. Su vocación de filósofo —es decir, de sabiduría— la engendró la muerte de su madre” (DAVY, M.-M. *Un filósofo itinerante*, p. 22).

<sup>7</sup> Cf. RA, p. 299.

<sup>8</sup> Cf. RA, pp. 299-300.

<sup>9</sup> RA, p. 300.

<sup>10</sup> Cf. RA, p. 307.

a la conciencia de la diversidad de los temperamentos y del modo de vida de las personas dentro de su familia, y por tanto, de la complejidad de las relaciones interpersonales, lo cual le ayuda a desarrollar sus facultades dramáticas.<sup>11</sup> A su vez su pasión por la música ayuda a Marcel a concebir una unidad supra-racional que está en el fondo de toda relación inter-personal, y que el drama, a su vez, pretende expresar. Tanto la música como el drama han contribuido enormemente al desarrollo filosófico de Marcel.<sup>12</sup>

En el colegio fue un alumno brillante, pero también descontento por el clima de competencia que se creaba entre sus compañeros. En su hogar daban una importancia desmedida a sus calificaciones, y Marcel se sofocaba cuando debía enfrentar una tarea, ya que confundía su valor personal con su éxito escolar. De allí que recuerde como *detestable* aquellos años en el Liceo, y que considere el modelo educativo como absolutamente insuficiente.<sup>13</sup> Aún más, esta protesta contra el régimen escolar tampoco podía ser escindida de su rechazo a un mundo construido de imperativos éticos y marcado por una desesperación profunda.<sup>14</sup>

Así, los años que precedieron a su formación filosófica fueron muy difíciles, ya que estaba asaltado continuamente por la doble angustia ligada a la vida escolar y al “sentimiento informulado de lo irrevocable y de la muerte”.<sup>15</sup> Tan sólo en las vacaciones el pequeño Marcel encontraba el gozo de los viajes, de las exploraciones y del trabajo de la imaginación que le acompañaba.<sup>16</sup> Cuando tuvo su primera clase de filosofía en el Liceo supo que tal iba a ser aquello a lo que iba a dedicarse; y ya en el colegio obtuvo premios por trabajos en el área de filosofía.<sup>17</sup> Estudió, entonces, Filosofía en la Sorbona, donde el clima neokantiano y neoidealista no satisfizo sus anhelos de comprender lo humano. Por fortuna, encontró en los cursos que dictaba Henri Bergson en el Colegio de Francia el respiro que necesitaba, y el acceso a lo concreto y a lo vital que tanto lo desvelaba. A esta influencia magistral de Bergson, Marcel agrega la de los filósofos angloamericanos Hocking, Bradley y Royce en su

---

<sup>11</sup> Cf. RA, p. 296.

<sup>12</sup> RA, p. 297. “... [W]hoever approaches my work will have to conceive the drama in function of music, and the philosophy in function of drama – which implies a complete reversal of traditional perspectives” (Prefacio de Gabriel Marcel a: GALLAGHER, Kenneth. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. New York: Fordham University Press, 1962, foreword, p. xiv).

<sup>13</sup> Cf. RA, p. 301.

<sup>14</sup> Cf. RA, p. 304.

<sup>15</sup> RA, p. 303.

<sup>16</sup> Cf. RA, p. 305.

<sup>17</sup> Cf. RA, p. 301-302.

búsqueda filosófica. Para obtener su Diplimatura en Filosofía, Marcel realizó en 1908 un trabajo titulado *Las ideas metafísicas de Coleridge en sus relaciones con la filosofía de Schelling*, publicado posteriormente en 1971 como *Coleridge y Schelling*.<sup>18</sup> Debemos subrayar que Marcel considera el camino que recorrió Schelling como una luz que podría alumbrar su propio camino, en tanto que el “empirismo superior” de éste es el intento por alcanzar la exigencia de lo concreto y lo individual.<sup>19</sup> En efecto, el abandono del idealismo y de toda filosofía que pretendiera mostrarse como *sistema*, se debió a la relegación de la riqueza de la experiencia sensorial del mundo, cuya implicancia metafísica buscaba reconocer Marcel. En 1909 consiguió la Licenciatura y al año siguiente la Agregación, lo cual le permitía ejercer la docencia en la enseñanza media, profesión a la que apenas se dedicó, ya que juzgaba que la enseñanza de la filosofía trascendía la relación académica y debía basarse en una relación personal y dialogal entre maestro y alumno.

El estallido de la Primera Guerra supuso para Marcel una conversión en su pensamiento que lo hizo convertirse en un “pensador existencial”. En efecto, el abandono de los temas del drama humano, como la muerte y el dolor, por parte de la filosofía idealista, lo llevó a alejarse de ella y buscar un acceso filosófico para elucidarlos. Aunque este abandono era reconocido lúcidamente por Marcel, también era cierto que las categorías idealistas estaban aún muy presentes en su reflexión. Así al menos lo manifiesta la primera parte de su *Diario Metafísico*. En esta primera parte, el análisis del acto de fe le permite discernir que tal es un acto absolutamente personal, de un sujeto individual y concreto, que no puede reducirse a un conjunto de características objetivables, ni tampoco se confunde con un *yo empírico*, como podría entenderlo una filosofía de raíz kantiana.<sup>20</sup> Debido a su estado de salud, Marcel no participó en la Guerra como un combatiente, aunque desempeño, gracias a su amigo Xavier Léon (uno de los fundadores de la *Revue de Métaphysique et de Morale*), un trabajo en la *Cruz Roja* en el cual debía encarar la búsqueda de los desaparecidos de la guerra. Dicha experiencia presentó a Marcel el horror de sentirse un mero *espectador* ante el dolor de las familias de los desaparecidos. Este horror se traducirá también en un esfuerzo por comprender lo concreto y lo dramático de la vida misma, dejando de lado la concepción

---

<sup>18</sup> MARCEL, Gabriel. *Coleridge et Schelling*. Paris: Aubier-Montaigne, 1971.

<sup>19</sup> Cf. RA, pp. 295-296.

<sup>20</sup> Cf. RA, pp. 309-310.

tradicional de la filosofía, que trabajaba sobre conceptos abstractos.<sup>21</sup> El trabajo estadístico y de fichaje de casos que le tocaba hacer patentizaba la posibilidad de un punto de vista puramente abstracto, absolutamente insuficiente cuando se trata de personas.<sup>22</sup> Es en este tiempo, también, que Marcel tiene sus primeras experiencias metapsíquicas, experiencias que siempre han ocupado un lugar en sus reflexiones, y que considera sumamente importantes para discernir un plano que trasciende la visión del mundo como *totalmente natural*, aún cuando dichas cuestiones parezcan ser desestimadas por la filosofía.<sup>23</sup>

En 1919 se casó con una mujer dulce, inteligente y servicial, llamada Jacquelinee Boegner, que había estudiado música y que tenía una familia protestante numerosa y unida. Estos factores, por un lado, permitieron a Marcel profundizar en su amor por la música, que considera haberle abierto la puerta a lo supra-sensible.<sup>24</sup> Por el otro lado, le permitieron vivenciar los lazos profundos de amor que se creaban en el seno familiar, lazos que él no había podido experimentar en la suya, dado que el casamiento de su padre con su tía respondía no al amor que se tenían, sino a una conveniencia formal suscitada por la muerte de su madre. Marcel amó profunda y tiernamente a su mujer, y, a modo de ilustración de este cariño, cuentan que yendo a dar una conferencia, Marcel se dio cuenta en el tren de que su mujer le había guardado en su carpeta una ponencia que no correspondía, y, lejos de encomiarse en reproches, agradeció el hecho de que su mujer no se enterase, puesto que de ser así se hubiese entristecido.<sup>25</sup>

En 1929 se convirtió al catolicismo gracias a la ayuda de muchos de sus amigos, como Charles Du Bos y François Mauriac, si bien Marcel reconoce que desde un principio su pensamiento estaba como *imantado* por el cristianismo.<sup>26</sup> En dichos años Marcel se dedicó a la crítica literaria y musical para varias revistas, y trabajó como

<sup>21</sup> Cf. RA, p. 317.

<sup>22</sup> Cf. RA, pp. 311-312.

<sup>23</sup> Cf. RA, p. 313.

<sup>24</sup> RA, p. 295. “Creo poder afirmar, y no hay exageración en ello, que la música ha representado en mi existencia un papel comparable al que atribuyen a la oración los místicos. Siempre que improviso me llena un sentimiento de libertad y plenitud incomparables. Incluso estas expresiones son impropias. Improvisando, al menos en las horas en que estoy ‘inspirado’, me siento ligado íntimamente a todos cuantos corren la enigmática y dolorosa aventura en que yo mismo participo con todo lo que me es querido. Es una experiencia de comunión que a mi modo de ver, y sin la menor duda, posee un valor religioso” (“Deuz livres sur le théâtre”, en: *Les Nouvelles Littéraires*, 9-II-1950; citado en: CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*, p. 253)

<sup>25</sup> Cf. DAVY, M.-M. *Un filósofo itinerante*, p. 25.

<sup>26</sup> “Usted ha tenido el gran mérito de remontarse a la fuente de mi desarrollo metafísico más allá de toda adhesión explícita a la religión cristiana; digo explícita, porque es en extremo probable que desde el principio, sin pretender afirmármelo a mí mismo, yo fuera cristiano, puesto que reconocía, sin una sombra de duda, la trascendencia de la fe cristiana” (“Carta-Prólogo” de Gabriel Marcel a: PRINI, Prieto. *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*. Barcelona: Luis Miracle, 1963, p. 5).

editor en la editorial Plon, hasta el estallido de la Segunda Guerra, cuya crudeza y abusos marcaron fuertemente el pensamiento de Marcel. En 1947, cuando el reconocimiento filosófico de Marcel había llegado a su apogeo, su esposa muere, y pasa el resto de su vida viajando por el mundo dando conferencias. Muere en 1973 en París.

El pensamiento de Gabriel Marcel es sumamente rico y ha ocupado un lugar importante en las reflexiones del pasado siglo. Muchas de sus obras capitales han sido traducidas al castellano, ora por editoriales españolas, ora por argentinas, lo cual muestra la incidencia de su pensamiento en estos países. La reflexión filosófica de Marcel puede ser descripta, como él mismo lo señala, como una “exploración circular”,<sup>27</sup> 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*),<sup>28</sup> 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.

Como ya hemos señalado, lo que más preocupa a Marcel es la vida del hombre en sus vibraciones concretas y trágicas. El abandono por parte del idealismo –y, por momentos, del realismo, como por ejemplo en el caso del *problema del mal*- del aspecto dramático del hombre, ha impulsado a Marcel a esforzarse por iluminar las implicancias metafísicas de las situaciones ordinarias que se presentan en la vida humana. Su camino filosófico puede reseñarse en tres etapas: la formación dentro de un ambiente idealista,

---

<sup>27</sup> *MEI*, p. 47.

<sup>28</sup> Cf. GALLAGHER, Kenneth. *The philosophy of Gabriel Marcel*, p. 11.

el abandono del idealismo y su acercamiento al realismo, y, por último, el abandono del realismo y el desarrollo de lo que él mismo llamó *filosofía concreta*.<sup>29</sup>

Así, las reflexiones acerca del acto de fe de la persona religiosa, acerca del hecho de encontrarse en el mundo como un ser que tiene un cuerpo, así como también acerca de las experiencias intersubjetivas, encuentran un lugar capital en las páginas del filósofo francés. Quizá alguno se extrañe al ver títulos como *El misterio familiar* contenidos en obras filosóficas. Marcel siempre ha reprochado a la *filosofía oficial* despreocuparse de situaciones cotidianas en la vida del hombre, en mor de una investigación acerca del ente en cuanto ente o cuestiones afines. Para nuestro autor, como iremos profundizando, la filosofía no debe despegarse del suelo de la experiencia, sino, por el contrario, profundizar en él para poder reconocer y devolver el *peso ontológico* presente en él. Y esta restitución es, para Marcel, indispensable para los tiempos actuales, en los cuales se ha olvidado la realeza y sacralidad de la realidad humana y de todo aquello que a ella responde.<sup>30</sup>

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. Como vemos, 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 permite desplegar una riquísima antropología a partir de las reflexiones marcelianas.<sup>31</sup> Sin embargo, creemos que el tinte del pensamiento de Marcel es ante todo metafísico, y en este sentido creemos que su inclusión dentro del *existencialismo* impide una correcta interpretación de su filosofía. 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,

<sup>29</sup> Para un estudio acerca de este itinerario, cf. URABAYEN PÉREZ, Julia. “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, en *Pensamiento: Revista de Investigación e información filosófica*, 2004, vol. 60, n° 226 (En.-Abr.), págs. 115-136.

<sup>30</sup> “Dès le moment où on pose cyniquement en principe qu’une certaine catégorie d’êtres humains, pour des motifs de race ou de classe, n’a pas à avoir part à certaines valeurs – par une sorte de choc en retour inévitable ce sont ces valeurs mêmes qu’on frappe d’irréalité. Dans un langage différent, mais homologue au précédent, disons que ces techniques abominables ne peuvent s’exercer que si délibérément on se refuse à regarder l’homme comme étant créé à l’image de Dieu; peut-être même pourrait-on dire tout simplement comme étant un être créé” (*HCH*, pp. 53-54).

<sup>31</sup> Un clarísimo ejemplo de esta posibilidad se encuentra en: URABAYEN PÉREZ, Julia. *El pensamiento de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*. Para la autora, la antropología es, en realidad, el centro de su reflexión: “Es decir, el meollo del pensamiento de Marcel, en mi opinión, es su antropología filosófica o su estudio filosófico del hombre, no su noción de filosofía concreta” (p. 23). Nosotros creemos que esta centralidad del ser humano es clara en la filosofía de Marcel, pero que esta centralidad es de orden metafísico y no antropológico.

Blondel, y –contemporáneo a él- Louis Lavelle, y que tiene 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*.

Señalaremos ahora sus obras más importantes. El *Diario metafísico* (*Journal Métaphysique*, 1927), *Ser y tener* (*Être et Avoir*, 1935) y *Presencia e inmortalidad* (*Présence et immortalité*, 1959) conforman los llamados tres *diarios metafísicos* de Marcel, puesto que se tratan de anotaciones sueltas hechas en distintas fechas de carácter filosófico. *Filosofía concreta* (*Du Refus à l'Invocation*, 1940) y *Homo viator* (1944) son dos obras que recogen distintos ensayos y escritos acerca de diversos temas, pero que todos ellos pretenden arrojar luz sobre la condición humana. A su vez, *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico* (*Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique*, 1933, publicada junto a su obra de teatro *El mundo quebrado*, *Le monde cassé*) es considerado como uno de los *manifestos* de la filosofía marceliana, junto con *Existencia et objetividad*.<sup>32</sup> Una de las obras capitales de Marcel es la titulada *El misterio del Ser* (*Le Mystère de l'Être*, 1951), y es la recopilación de las conferencias, dictadas en el Aberdeen College y conocidas como las *Gifford Lectures*, durante la primavera de 1949 y de 1950. Sin ser una obra sistemática, podríamos decir que en ella se encuentra tratada la totalidad de la problemática marceliana. *Los hombres contra lo humano* (*Les Hommes contra l'Humain*, 1951) es un lúcido reconocimiento de la crisis de la época actual, dominada por un profundo rechazo del valor humano por el despliegue incesante de un *espíritu de abstracción* (*esprit d'abstraction*) al cual la filosofía de Marcel no deja de atacar.<sup>33</sup> Por último encontramos las lecciones que dió Marcel en Harvard en el período de octubre a diciembre de 1961, publicada bajo el título *La dignidad humana y sus fundamentos existenciales* (*La dignité humaine et ses assises existentielles*, 1964), en las cuales retoma los grandes temas sobre los que ha reflexionado en su obra, haciendo especial hincapié en la importancia metafísica de sus obras dramáticas. Baste esta pequeña reseña bibliográfica para ubicar al lector dentro de la producción de este gran filósofo.

<sup>32</sup> Este escrito había sido publicado en forma de artículo en *Revue de Métaphysique et de Morale*, IV-VI, 1925.

<sup>33</sup> “Considérée sous son aspect dynamique, mon oeuvre philosophique se présente tout entière comme une lutte opiniâtre menée sans relâche contre l'esprit d'abstraction” (*HCH*, p. 7).



Creemos conveniente transcribir un texto de Marcel, aún cuando sea bastante extenso, que consideramos central y en el que explica la intención profunda de su pensamiento, intención que iremos explicitando y justificando a lo largo del trabajo:

Eso que mi diligencia tendía en definitiva a excluir, era la noción de un pensamiento que definiría en cierta manera objetivamente la estructura de lo real y se vería desde lejos como calificada para estatuir sobre él. Yo formulaba al contrario en principio que la empresa no podía perseguirse más que en el interior de una realidad frente a la cual el filósofo no puede jamás instalarse como uno se instala delante de un cuadro para contemplarlo. Por entonces toda mi búsqueda anticipaba sobre la posición del misterio tal como ella es precisada por mí en *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Esto me da a pensar que el desarrollo de una reflexión ha sido en larga medida una explicitación. Todo me parece haber pasado como si yo no hubiera logrado más que progresivamente tratar como materia de reflexión esto que no había sido al principio para mí más que experiencia vivida (*expérience vécue*), menos experimentada antes que asumida, pero a la manera de la prospección titubeante que se persigue en esas grutas donde uno no ha todavía trazado el mapa; no es sino más tarde o más adelante que el espeleólogo comprenderá y describirá el recorrido efectuado durante este primer tiempo del descubrimiento. Por lo demás, estoy convencido, es en la medida en que mi experiencia conlleva todavía una parte no explotada, no reflexionada (*réfléchie*), que yo pueda guardar la posibilidad de crear sobre el plano filosófico. Y aquí se aclara al fin eso que yo decía al principio sobre la experiencia como tierra prometida (*terre promise*); ella deviene de alguna manera su propio más allá en tanto que necesita transmutarse y volverse su propia conquista. El error del empirismo consiste después de todo solamente en desconocer todo lo que una experiencia auténtica implica de invención o mismo de iniciativa creadora. Se podría decir también que su defecto esencial consiste en desconocer el misterio que está en el corazón de la experiencia, a tratar a ésta como actividad de sí; lo que es inusitado y de cierta manera milagroso, es justamente que la experiencia sea, que ella pueda ser. ¿La profundización metafísica no consiste esencialmente en la serie de pasos por los cuales la experiencia, en lugar de prolongarse en técnicas, se interioriza por así decir, y se ejercita en reconocer sus implicancias?<sup>34</sup>

## b) Hipótesis y desarrollo del trabajo

La hipótesis del presente trabajo 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

---

<sup>34</sup> RA, pp. 318-319.

acogemos y proclamamos el Ser. La “necesidad de restituir a la experiencia humana su peso ontológico”, 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 Ricouer, Emmanuel Levinas y Jean Luc Marion una profundización de esta intuición original del carácter ético de toda metafísica, sobre la cual reflexionaran de diversa manera.

Nuestros objetivos principales son, por ello: (I) Mostrar, a través del análisis de la experiencia de la fidelidad y sus supuestos existenciales, la noción de *nostridad* como aquella que articula la ética y la metafísica hasta el punto de que una no puede ser concebida sin la otra, y como concepto que unifica toda la *filosofía de la participación* de Marcel. (II) Mostrar que toda la metafísica del nosotros de Marcel se constituye a

partir de la reflexión en torno a la experiencia religiosa, por lo cual encontraríamos en Marcel a un precursor del giro teológico de la fenomenología.

A su vez, de estos dos objetivos principales, se desprenden los siguientes objetivos secundarios: (a) Mostrar que la participación en el Ser Absoluto, que se manifiesta en el acto de fidelidad absoluta a la Persona absoluta, fundamenta toda otra participación y compromiso. Esta participación, que abre a la consideración de la disponibilidad nos exige tener presente que hay una disponibilidad según el tener (*avoir*) y una disponibilidad según el ser (*être*). En el primer caso, el disponer de sí en su expresión límite implica un desembarazarse de sí, que, en el caso más extremo, conduce al suicidio. En el segundo caso, la persona más disponible sabe que su existencia no se la debe a sí misma. Estas reflexiones de la *disponibilidad* adquieren fuerza por un rodeo a través de la *indisponibilidad*, enlazada no con el ser sino con el *tener*. Este rodeo muestra que “el único uso totalmente legítimo que puede hacer de su libertad consiste, precisamente, en reconocer que no se pertenece. Solo a partir de este reconocimiento puede actuar, puede crear...”.<sup>35</sup> (b) Elucidar en qué sentido este reconocimiento lo lleva a Marcel a tomar posición frente al fenomenismo, en el que el yo se confunde con sus estados de conciencia, y frente al formalismo, en el que el yo solo es fiel a sí mismo. La crítica al formalismo apunta a poner en evidencia el aspecto abstracto y voluntario que éste le confiere a la fidelidad. La fidelidad, tal como la entiende Marcel, tiene su punto de partida en el ser y no en el yo, de tal modo que el acento no debe ser puesto sobre la identidad consigo mismo sino sobre la disponibilidad que hace posible una comprensión de la libertad como respuesta a la llamada, “que hace pasar la libertad de lo cerrado a lo abierto”.<sup>36</sup> La originalidad de los análisis llevados a cabo en *Ser y tener* consiste en relacionar la meditación sobre el *Tú Absoluto* con la experiencia de la promesa. Prometer algo es poner en juego el futuro. Con palabras de Marcel, “¿cómo puedo prometer -comprometer mi futuro? Problema *metafísico*”.<sup>37</sup> La libertad debería entenderse, pues, como *respuesta* a un *don*, más que como *poder de indeterminación*, superando así la concepción de la libertad como *autonomía*. De este modo se concluye que “el ser más autónomo es, en cierto sentido, el más comprometido”.<sup>38</sup> (c) Explicar cómo la noción de *disponibilidad* juega un papel central para la articulación de los

---

<sup>35</sup> PA, p. 87.

<sup>36</sup> RICOEUR, Paul. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. París: Temps Présent, 1948, p. 224.

<sup>37</sup> EA, p. 56.

<sup>38</sup> EA, pp. 253-254.

diversos modos de *aproximaciones concretas al misterio ontológico* (encarnación, fidelidad, esperanza y amor), en tanto que expresa el acto por el cual nos abrimos al ser y lo acogemos constituyéndonos como subjetividades en esta misma unidad. Para ello deberemos seguir a Marcel cuando advierte que la disponibilidad es correlativa a la *receptividad* (*receptivité*), siempre y cuando se comprenda que ésta no es asimilable a una mera pasividad, sino que es esencialmente un acto, como se manifiesta, claramente, en el recibir propio de la *hospitalidad*. Si bien no podemos hablar propiamente de una ética en el pensamiento de Marcel, no es menos cierto que la noción de disponibilidad nos abre al ámbito de lo ético en tanto que expresa la actitud fundamental de *responder* a las *llamadas* que provienen primeramente del Tú Absoluto, pero también de las personas humanas –tanto las otras personas como uno mismo considerado como tal– consideradas como *subjetividades* y no como *cosas*. En otras palabras, la *intersubjetividad* sólo puede tener lugar gracias a la *disponibilidad*, que es un *dar crédito*, un *esperar* y *creer en*. De aquí que la disponibilidad nos abra a la consideración de la “fidelidad como lugar del ser”, en tanto que ésta fundamenta la permanencia y consistencia ontológica del *yo* y del *tú* en el seno del *nosotros*. La fidelidad manifiesta la trascendencia de nuestro ser respecto al tiempo y la apertura a lo supratemporal o eterno, que es la fuente misma de la vida espiritual, expresada en la *exigencia ontológica* en el seno de nuestra existencia. Desde esta perspectiva, podemos entender la importancia que adquiere en la filosofía de Marcel sus obras de teatro como expresión concreta del drama humano implicado en un ámbito intersubjetivo. (d) Presentar como motor de la reflexión de Gabriel Marcel la necesidad de una reflexión que trascienda las categorías de un mundo tecnocrático, un mundo en el que el hombre tiende a confundirse cada vez más con una función, donde no es posible encuentro alguno entre personas (un *mundo roto*, como llama Marcel), como, a su vez, se dificulta una fundamentación de la dignidad humana. Mostrar cómo, en efecto, Marcel atribuye las *técnicas de envilecimiento*, tan practicadas en el siglo XX, al *espíritu de abstracción* que olvida el valor absoluto del individuo humano. (e) Subrayar la continuidad de las reflexiones de Gabriel Marcel acerca de la subjetividad y de las relaciones entre ética y metafísica a partir de autores como Paul Ricoeur y Emmanuel Lévinas, así como también señalar la semejanza del planteo marceliano con los representantes del giro teológico de la fenomenología francesa actual, como son Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien.

La cuestión de la fidelidad tiene un lugar central en la filosofía de Marcel, y entronca con la preocupación del filósofo francés de comprender la subjetividad desde la inter-subjetividad. Esta preocupación encontró eco en los filósofos idealistas angloparlantes, Josiah Royce y Francis Herbert Bradley, aunque luego Marcel abandone la filosofía idealista para construir su filosofía concreta (de este paso da cuenta su *Diario Metafísico*, cuya primera parte denota la estructura conceptual de tipo idealista, mientras que la segunda muestra la evolución hacia un nuevo modo de filosofar). Si bien no haremos un estudio pormenorizado de la filosofía de estos filósofos neo-hegelianos, atenderemos a la influencia que tuvo sobre Marcel la noción de lealtad (*loyalty*) desarrollada por Royce, entendida esta como devoción libremente elegida a una causa o meta que extienda el espíritu de lealtad, ya que, si bien toda causa implica alguna lealtad, no toda causa implica lealtad a la lealtad. Según Royce, solo por medio de la lealtad a la lealtad misma es posible resolver el problema básico de la ética, esto es, encontrar un bien que sea objetivo porque restringe los intereses subjetivos y libremente elegido de modo que yo pueda reconocer su carácter obligatorio. Marcel ha dedicado un capítulo de su obra *La métaphysique de Royce* al tema de la lealtad y subraya el papel de la interpelación en el pensador norteamericano: “Mi voluntad leal [...] es interpelada —o debe aparecer a sí misma como interpelada— por la causa que ella reconoce sin crearla”.<sup>39</sup> Además, destaca el énfasis de Royce sobre la ontología como garantía de la realidad de las afirmaciones de la conciencia moral. Aunque, por otra parte, se apartará de esta mirada por parecerle demasiado formalista, prefiriendo hablar de fidelidad más que de lealtad. Así, la subjetividad no se comprometerá con una causa, sino con un *otro*.

En esta línea, Ricoeur ha destacado algunas cuestiones fundamentales que se procurará ahondar:<sup>40</sup> 1) La existencia de una “circulación temática” entre la filosofía de la lealtad que viene de Royce y la meditación marceliana sobre el tú y el él.- 2) La imposibilidad de hablar del prójimo en un discurso de tercera persona; Marcel no habla del “otro”, del otro yo en una perspectiva gnoseológica, sino del “tú” con un término tomado del vocabulario de la invocación.- 3) El reconocimiento del otro no es una situación segunda a la que precede la certeza del cogito. La indubitabilidad de la presencia del otro no implica una proposición válida que le concierne y se suma a la

<sup>39</sup> *La métaphysique de Royce*. Paris: Aubier-Montaigne, 1945, p. 176.

<sup>40</sup> Cf. “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, en *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Éditions du Seuil, 1992, pp. 49-67.

certeza de la propia existencia sino un reconocimiento sustentado en conductas que pertenecen al círculo de la fidelidad.- 4) La atestación de la presencia del otro depende de mi apertura o de mi indisponibilidad. La disponibilidad implica un movimiento ontológico en tanto predisposición a ser que no tiene equivalente gnoseológico. El ser disponible implica estar íntegramente junto al otro y advertir en él no un objeto sino una presencia. Por eso el problema del solipsismo no consiste en vencer el carácter originario de la certeza de sí sino en superar la situación de un ser que solo se ocupa de sí mismo.- 5) Al afirmar que todo compromiso es una respuesta en la que soy fiel al otro, y que esta fidelidad se califica como tal gracias a la disponibilidad, Marcel abre el camino a la tesis ricoeuriana de que la obligación de mantenerse a sí mismo ajustándose a las propias promesas puede paralizarse en una simple constancia si no es vivificada por un requerimiento venido del otro. La fidelidad creadora establece una distancia entre el mantenimiento de sí y la constancia de una voluntad obstinada porque consiste en mantenerse activamente en un estado de permeabilidad.

A su vez, el trabajo pretende mostrar la profunda unidad de la filosofía de Marcel, radicada en el reconocimiento del Ser como inagotable concreto que sustenta la existencia en su totalidad, lo cual permitirá comprender al pensamiento de Marcel como una *metafísica de la participación* que se realiza como tal en una *ética de la disponibilidad*. De este modo, confrontaremos la interpretación de un clásico comentarista de Gabriel Marcel, Roger Troisfontaines, quien establece una distinción entre la participación en la *existencia* y la participación en el *Ser* (*De l'existence a l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*). Por otro lado, esta confrontación encontrará una clave en lo que Pietro Prini ha llamado la “analogía de la presencialidad” (*Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*), gracias a la cual puede establecerse una escalonada en el ámbito de la participación, diferenciando los distintos niveles según el modo de acceder al Ser. Por su lado, Julia Urabayen Pérez (*El pensamiento de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*) muestra con claridad la impronta antropológica del pensamiento de Marcel, haciendo un excelente y exhaustivo análisis de las experiencias nodales del hombre, lo cual ayuda a subrayar el carácter concreto y existencial de la metafísica marceliana.

El carácter ontológico de la *fidelidad creadora* y su intención expresamente ética, es hoy en día otro motivo de relectura de la obra marceliana, poniéndose en cuestión especialmente la cuestión del *nosotros*. Si bien en los años '60 Kenneth Gallagher (*The Philosophy of Gabriel Marcel*) insitió sobre este carácter intersubjetivo de la metafísica

de Marcel y, por su lado, John O'Malley subrayó el modo en que la subjetividad misma se comprendía como *co-esse* (*The Fellowship of Being: An essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*), a partir de los planteos de Emmanuel Levinas, la contraposición entre ética y metafísica ha tomado un nuevo impulso. Es de notar que el fenomenólogo francés considere entre sus maestros a Marcel, a quien considera junto a Martin Buber y Franz Rosenzweig uno de los grandes pensadores de la ética de la alteridad (“Una nueva racionalidad. Sobre Gabriel Marcel”). En un número de la revista *Anuario Filosófico* dedicado especialmente a Marcel (XXXVIII/2, 2005), se encuentran dos artículos (Riva, Franco, “Ética como sociabilidad: Buber, Marcel y Levinas”; María D. Conesa Lareo, “Soluciones a la crisis del sentido de lo humano. Una aproximación a Marcel y Levinas”) que presentan los motivos de la separación de Levinas respecto a Marcel, subrayando, justamente, la matriz ontológica que adquiere el misterio de la intersubjetividad en este último y, por tanto, su arraigo en la metafísica tradicional. Creemos que es necesario ahondar cuidadosamente en los supuestos de la metafísica marceliana para descubrir su alcance preciso en la cuestión ética de la responsabilidad por el *otro*. Frente a la consideración de la filosofía de Marcel como una “filosofía de la segunda persona” (Leo Gabriel, “Marcel’s Philosophy of the Second Person”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*), creemos que lo primordial y la acentuación no se da en el *tú*, sino en el *nosotros*, consideración que nos obligará a rever la concepción marceliana del Ser. Bajo la noción de *participación*, entonces, emprenderemos una hermenéutica de la obra de Marcel por la cual intentaremos mostrar la ruptura de su metafísica respecto a la tradicional onto-teo-logía, así como también la coherencia de su planteo ontológico en una *filosofía dialógica*, motivados por el análisis de la noción de *disponibilidad*, central, como plantea Otto Bollnow, para comprender la intersubjetividad marceliana (“Marcel’s concept of availability”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*). Tampoco debemos olvidar, para el debido tratamiento de nuestra cuestión, la profunda polémica de Marcel con Sartre (John D. Glenn, Jr., “Marcel and Sartre: The Philosophy of Communion and the Philosophy of Alienation”). Si bien contamos con el estudio de Blanca Castilla y Cortázar respecto a la cuestión especial de la fidelidad y el compromiso (*Las coordenadas de la estructuración del yo: Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*), creemos que es necesario profundizar el fundamento metafísico-ético-religioso que da unidad y sentido a la compleja obra marceliana, unidad que se sostiene en el *nosotros* como concepto pivotante para comprender toda experiencia humana. No hemos encontrado un estudio que haya

avanzado debidamente sobre este punto, razón por la cual emprendemos el presente trabajo.

El proyecto aspira a continuar la línea de trabajo iniciada en mi tesis de licenciatura: “El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel”.<sup>41</sup> En ese trabajo, siguiendo en parte el plan trazado por Paul Ricoeur, intentaba mostrar “un movimiento dialéctico que, desde una perspectiva *horizontal*, ligada al sentir y a la encarnación, pasa, en un segundo momento, por el reconocimiento del tú humano en la invocación y la fidelidad, para elevarse a un irreductible *vertical*, que sería el misterio ontológico”.<sup>42</sup> Específicamente, me he dedicado en el trabajo de tesis a la elaboración de la encarnación. La distinción entre el orden del ser y el orden del tener me ha permitido mostrar cómo, para Marcel, la *participación*, en sus diversos niveles, es el único modo de acceder al Ser.

El presente proyecto abordará el segundo momento, es decir, el reconocimiento del tú en la invocación y en la fidelidad, momento aún más perfecto para elevarse al misterio ontológico. El tratamiento de la disponibilidad (*disponibilité*) como especificación de la “fidelidad creadora” (*fidelité créatrice*) nos coloca en el punto en el cual se conjugan misteriosamente la “toma del ser” (*prise de l'être*) sobre nosotros (instancia ontológica) y nuestro poder de responder o no a ella (instancia ética). La reflexión de Gabriel Marcel se orienta a poner de manifiesto la íntima y paradójica conexión entre el acto de ser, por una parte, y, por otra parte, la permanente posibilidad de estar separado de lo que nos constituye como seres. La metafísica, entonces, debe ser comprendida como “lógica de la libertad”. Con otras palabras, la elucidación de la *fidelidad*, de la *esperanza* y el *amor* -que tienen como contracara el repliegue sobre sí o el endurecimiento interior-, abren la vía, según Marcel, para “restituir a la experiencia humana su peso ontológico”.

La participación (*participation*) en sus diversos niveles es el único modo de acceder al ser y a lo ontológico. En efecto, participar es entrar en comunión con el ser, lo cual se contrapone a la actitud del espectador, que observa desde afuera sin comprometerse. Desde esta perspectiva, Marcel comparte con la fenomenología la crítica al objetivismo que desarrolla, específicamente, en el apéndice del *Diario*

---

<sup>41</sup> La tesis de licenciatura puede consultarse en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/hombre-ser-encarnado-filosofia-concreta-marcel.pdf>.

<sup>42</sup> “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, p. 52.



*metafísico*, titulado *Existencia y objetividad (Existence et Objectivité)*. Esta contraposición entre el ámbito existencial y el ámbito de lo objetivo, es la piedra angular de la filosofía de Marcel, presente en todo el desarrollo de sus reflexiones. En efecto, la necesidad de una *reflexión segunda* que recupere la unidad vivida truncada por una *reflexión primera* de carácter objetivista, nos lleva a discernir un ámbito que está más allá de lo *problemático* -propio de las ciencias-, es decir, al ámbito de lo *metaproblemático (méta-problématique)*, que Marcel llamará luego ámbito de lo *misterioso*, que es el propio de la filosofía. Mientras que un *problema (problème)* es algo con lo cual me enfrento como si estuviese delante de mí, el *misterio (mystère)* es aquello en lo que yo mismo me encuentro implicado y comprometido, y, por lo tanto, no puede ser abordado al modo de la objetivación. Las experiencias más significativas de la existencia son el único modo, pues, de acceder al *misterio del Ser*, misterio frente al cual solo cabe una respuesta ética, encontrándose más allá de toda conceptualización o discurso.

En orden a mostrar la centralidad de la *nostridad* como noción clave de la *filosofía de la participación*, llevaremos a cabo la investigación en tres momentos, que constituyen los principales núcleos de la tesis de doctorado. 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”<sup>43</sup> 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

---

<sup>43</sup> Cf. PRINI, Pietro, *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*. Barcelona: Luis Miracle, 1963.

a una comunidad o un nosotros que nos sostiene como sujetos. Para ello, intentaremos llevar a culminación las intuiciones que se encuentran en los textos de Marcel y que, sin embargo, éste no ha llevado a una expresión rigurosa. 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 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.

Planteada la hipótesis y los objetivos del trabajo, reseñaremos brevemente el contenido de cada capítulo. En la Primera Parte de la tesis 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 de la reflexión es de una reflexión de segundo grado, gracias a la cual recupero la dimensión ontológica y unitaria de la experiencia, perdida por una primera reflexión que instaaura 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). Por último, y dado que Marcel ha sido dramaturgo y músico, y ha señalado repetidas veces que su filosofía ha nacido como respuesta reflexiva a las revelaciones existenciales de su teatro, subrayaremos la importancia metafísica del arte dramático en la metafísica marceliana, importancia que reside ante todo en el reconocimiento de una libertad que se realiza en el ámbito intersubjetivo (1.5).

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, realización que se expresa en el *sentido de mi vida*, sentido que no es lineal ni unívoco, sino que se aprehende a sí desde la articulación dinámica entre un pasado, un presente y un futuro, comprendidos desde sus implicancias existenciales, y no desde las coordenadas objetivas (2.3).

Pasando a la Segunda Parte de la tesis, “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 incomprensible 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 fuera de las coordenadas de la comunión, por lo cual no se establece una lucha de conciencias, sino una mutua promoción personal en el encuentro intersubjetivo auténtico (3.4). Claro que este encuentro intersubjetivo puede degenerarse por la objetivación del otro, objetivación que puede llegar hasta el punto de violencia más extremo, como es el caso de las “técnicas de envilecimiento” utilizadas en el régimen nazi, y 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 parece desaparecer, como es el caso de la muerte, por lo cual habrá que examinar de qué modo la fidelidad al amado se afirma aún (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 del trabajo intentaremos comprender a la metafísica de Marcel como una metafísica del *nosotros*. Para ello, en el Capítulo VI afirmaremos, 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, en la conclusión, intentaremos, luego de haber recorrido las reflexiones de Marcel en torno al nosotros, 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 mostrar la posibilidad de una metafísica existencial, una metafísica 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, precursando 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, bajo la fuerte influencia del neokantismo de León Brunschvicg, Gabriel Marcel emprende su camino filosófico en busca de la comprensión de la experiencia ya no de un sujeto trascendental y anónimo sino de 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 allí posible. Aún más, a pesar de sus primeras ilusiones de construir él mismo un sistema filosófico,<sup>44</sup> el *Diario Metafísico* es testimonio claro de esta imposibilidad de encapsular el universo en un conjunto de fórmulas lógicamente encadenadas,<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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 inmediatez<sup>47</sup> y, por tanto, contrapuesta a la mediación propia de la *objetividad*.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> En el prólogo mismo del *Diario Metafísico*, Marcel señala este primer proyecto de sistema que, con el tiempo, se le presentó de modo cada vez más absurdo, considerando ese conjunto de notas que es su diario como el modo más adecuado de expresar su búsqueda y su intención filosófica (Cf. *JM*, Introduction, p. ix). Para un estudio sobre el estilo de escritura de Marcel como expresión de su filosofía concreta, Cf.: DUSO-BAUDUIN, Genviève. “La escritura filosófica del *Diario Metafísico*”, en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 413-442.

<sup>45</sup> Cf. *RI*, pp. 95-96.

<sup>46</sup> Para una crítica de la noción del *saber absoluto* y de sus implicancias, Cf.: “Réflexions sur l’Idée du Savoir absolu et sur la Participation de la Pensée à l’Être. Hiver 1910-1911 [Manuscrit XII]”, en: *FP*, pp. 23-67. Si bien ya en este escrito aparecen relevantes ideas al respecto de la existencia, preferimos profundizar los textos más maduros y consistentes de la obra marceliana. No deja, sin embargo, de ser central la consulta a este escrito para apreciar el itinerario de la reflexión marceliana.

<sup>47</sup> “... [L]o inmediato es lo inverso de un principio de inteligibilidad” (*JM*, p. 3).

<sup>48</sup> Para un desarrollo de esta oposición, Cf.: “Existence et objectivité”, artículo publicado originalmente en *Revue de Métaphysique et de Moral* (Abril-Mayo, 1925), e incluido como apéndice en: *JM*, pp. 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 (Cf. *PA*, p. 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

El problema principal del idealismo es, pues, su toma de posición ante lo real, que 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.<sup>49</sup> 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,<sup>50</sup> dado que el objeto es algo puesto por el pensamiento mismo, puesto “frente a” la subjetividad y, por lo tanto, como independiente de ella.<sup>51</sup> 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”.<sup>52</sup> En la constitución del objeto, esta intermediación 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*.<sup>53</sup> 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”.<sup>54</sup>

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,

---

mismo los identifica en repetidas ocasiones (cf. GALLAGHER, Kenneth. *The Philosophy of Gabriel Marcel*, 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 todo, no es un ámbito carente de inteligibilidad, sino que está dotado de una inteligibilidad superior o diferente a la conceptual” (URABAYEN PÉREZ, Julia. *El pensamiento de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*. Pamplona: EUNSA, 2001, p. 45, nota 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 noción de inteligibilidad: mientras que la inteligibilidad la entendía Marcel al comienzo 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 intermediación, pero no por ello ininteligible.

<sup>49</sup> Cf. *JM*, p. 309.

<sup>50</sup> Cf. *RI*, p. 26.

<sup>51</sup> Cf. *JM*, p. 15.

<sup>52</sup> *JM*, p. 15.

<sup>53</sup> Cf. *JM*, p. 309.

<sup>54</sup> *JM*, p. 310.



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, el sujeto 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, el sujeto, 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,<sup>55</sup> 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 asignara la modernidad, se encuentra con una cierta *in-cohesión* esencial, que no es sino el estar abierto 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 incohesión “se me presenta aquí como disponibilidad”.<sup>56</sup> Ser en situación es, entonces, comulgar con el mundo, es decir, entrar en *comercio* constante con las cosas mismas.<sup>57</sup>

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.<sup>58</sup>

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

---

<sup>55</sup> Cf. *RI*, pp. 134-135.

<sup>56</sup> *RI*, p. 137. Atendamos a que la palabra *disponibilidad* ocupa en la filosofía de Marcel un lugar central. Volveremos sobre ella más adelante (Vid. *Infra*, Capítulo IV, punto 2).

<sup>57</sup> Cf. *RI*, p. 136.

<sup>58</sup> *JM*, p. 313.

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.<sup>59</sup> 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*.<sup>60</sup> 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,<sup>61</sup> 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”.<sup>62</sup>

Ahora bien, la pregunta por el ser, por la existencia, es también la pregunta por quien pregunta. Planteado en otros términos: “¿quién soy yo, que me pregunto por el ser?”.<sup>63</sup> 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”.<sup>64</sup> 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.<sup>65</sup>

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

---

<sup>59</sup> Cf. *JM*, p. 311.

<sup>60</sup> El papel que cumple la libertad en la reflexión filosófica será estudiada en el apartado *La metafísica como lógica de la libertad* (Vid. *Infra*, 1.4).

<sup>61</sup> “L’actualité d’une expérience quelconque est traitée de ce point de vue [idealista] comme devant être immédiatement dépassé, grâce à un démarrage préalable et délibéré de l’esprit qui se doit à lui-même, dès qu’il a pris son élan, d’oublier ce qu’il y avait dans cette actualité d’irréductible, d’apparemment premier, pour n’y plus reconnaître qu’une occasion au fond contingente de déployer ses propres puissances immanentes d’universalité” (*JM*, p. 311).

<sup>62</sup> *JM*, p. 312.

<sup>63</sup> *PA*, p. 54.

<sup>64</sup> *PA*, p. 55.

<sup>65</sup> Cf. *PA*, pp. 56-57.

mirada, como un objeto.<sup>66</sup> 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”.<sup>67</sup> El pensamiento es inmanente al ser, lo que es lo mismo que decir que el ser es trascendente al pensamiento.<sup>68</sup> De aquí que Marcel afirme: “Pienso, luego el ser es: pues mi pensamiento exige el ser”.<sup>69</sup> 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”.<sup>70</sup> Por esta razón, lo ontológico escapa a lo problemático, escapa a la mirada objetivista y, por lo tanto, se puede decir que está más allá de este orden, es decir, que habita en un ámbito *meta-problemático*.<sup>71</sup>

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,<sup>72</sup> en el ámbito *ontológico*.<sup>73</sup> 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<sup>74</sup>. La metafísica,

---

<sup>66</sup> “Ces premières réflexions sur l’exigence ontologique, en faisant ressortir son indétermination laissent apparaître un paradoxe essentiel; énoncer cette exigence c’est d’abord m’engager dans un dédale de problèmes: l’être est-il? Qu’est-ce que l’être? Mais sur ces problèmes je ne puis porter ma réflexion sans voir se creuser sous mes pas un nouvel abîme: moi qui interroge sur l’être, puis-je être assuré que je suis? Et cependant, moi qui formule ce *problème* que je formule. En réalité il est clair qu’il n’en est pas ainsi; la réflexion me montre que ce problème envahit en quelque sorte d’une façon inévitable ce proscenium théoriquement préservé. C’est par une fiction que l’idéalisme sous sa forme traditionnelle tente de maintenir en marge de l’être une conscience qui le pose ou le nie” (PA, pp. 53-54).

<sup>67</sup> EA, p. 35.

<sup>68</sup> Cf. EA, p. 49.

<sup>69</sup> EA, p. 52.

<sup>70</sup> EA, p. 47.

<sup>71</sup> Cf. PA, p. 57.

<sup>72</sup> Cf. MEI, p. 232.

<sup>73</sup> Cf. EA, p. 145.

<sup>74</sup> Cf. EA, p. 145. “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

la reflexión sobre el ser, es por ello ante todo misteriosa, aun cuando todos los misterios pudieran degradarse y convertirse en problema.<sup>75</sup>

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.<sup>76</sup> 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.<sup>77</sup>

La existencia, entonces, se revela como la *presencia* de la cual yo participo, la cual establece conmigo una *comuni6n* profunda, por lo cual “la presencia implica una reciprocidad que sin duda excluye toda relaci6n de sujeto a objeto o de sujeto a sujeto-objeto”.<sup>78</sup> Como afirma Alfonso L6pez Quint6s, gracias a la participaci6n conocemos a

---

central character and being of the concrete experiences Marcel seeks to explore” (REEVES, Gene. “The idea of mystery in the philosophy of Gabriel Marcel”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 246-247). En la carta en respuesta a este art6culo, contenido en el mismo volumen a continuaci6n, 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” (p. 274).

<sup>75</sup> Cf. EA, p. 145.

<sup>76</sup> EA, p. 20. Profundizaremos sobre el significado del t6rmino *participaci6n* para m6s adelante (Vid. *Infra*, 6.1).

<sup>77</sup> “I would be strongly tempted to say, without once again being able to affirm anything categorically, that it was with music as a starting point that I was led to reflect on Being or to affirm Being.” (MARCEL, Gabriel. *Music and Philosophy*. Milwaukee: Marquette University Press, 2005, p. 46). Y tambi6n: “The experience of music as a transforming power—let us say more exactly, as a depository of truth, is without any doubt the kind that can elucidate my philosophical thought, and in particular the fact that my thought is opposed to any attempt to present a visual conception of the real, if I may say so, and rejects any *Weltanschauung* and any *esprit de syst6me*.” (*Music and philosophy*, p. 57)

<sup>78</sup> PA, pp. 83-84.

los seres “*por dentro, genéticamente*”.<sup>79</sup> Apenas quiera objetivar esta presencia, romperé en ese momento el lazo que me unía a ella y la perderé como existente.<sup>80</sup> Es decir, apenas quiera objetivar la existencia me retraeré al ámbito de lo problemático, abandonando el terreno de lo misterioso.

Quando 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.<sup>81</sup>

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.<sup>82</sup> La existencia, así, se me presenta como lo esencialmente *inespecificable* e *incarakterizable*, y, por ello, *inverificable*,<sup>83</sup> 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,

<sup>79</sup> “Mediante la participación –entendida como actividad creadora, que asume posibilidades y ofrece las propias–, logramos el modo de unión más entrañable con las realidades del entorno, y, en ellas, con el ser, porque creamos un campo de juego en el cual colaboramos con las otras realidades a desarrollarse plenamente y ellas colaboran con nosotros. Debido a ello, las conocemos *por dentro, genéticamente*, a la luz que brota en ese común proceso de desarrollo” (LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. “Claves para la comprensión del pensamiento de Gabriel Marcel”, en: *Anuario Filosófico*, vol. 38 (2), 2005, p. 460).

<sup>80</sup> “Mais, quand on dit que la présence ne doit pas être pensée comme objet on veut dire avant tout que l’acte par lequel nous nous orientons vers elle est essentiellement différent de celui par lequel nous appréhendons un objet; c’est en vérité la possibilité même d’une appréhension, d’une saisie qui est ici exclue en principe. Ceci est encore tout à fait négatif. On y verra beaucoup plus clair si l’on reconnaît que la présence ne peut être qu’*accueillie* (ou refusée) mais il est évident qu’entre accueillir et saisir la différence d’attitude est fondamentale. (...) Pour autant que la présence est au delà de la préhension on peut dire qu’elle est aussi en quelque manière hors des prises du comprendre. La présence ne peut être au fond qu’invoquée ou évoquée, l’évocation étant en somme d’essence magique” (*MEI*, pp. 223-224).

<sup>81</sup> *PA*, p. 81.

<sup>82</sup> “Marcel’s refusal of system and his avowal of discursivity immediately calls to mind the famous *zu den Sachen selbst* of Husserl, which expressly refuses constructions, or more exactly, the constructivism of Neo-Kantianism or the mathematical philosophies of anti-intuitionists that Husserl saw overburdening philosophy. Moreover Marcel’s position is reminiscent of the concern for clarity and distinctness that places phenomenology at the opposite pole from all philosophies of feeling and from all apologies for mystical fusion. This refusal of system, corrected by a concern for subtle distinctions, is, I think, what places Husserl and Marcel in the same philosophical light” (“Gabriel Marcel and Phenomenology”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.), Carbondale: Southern Illinois University, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, 1984, p. 472).

<sup>83</sup> De aquí el título de la obra de PRINI, Pietro: *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*. Barcelona : Luis Miracle, 1963.

como si un observador general, no situado, pudiese analizarlo.<sup>84</sup> La existencia se da como un “inmediato *puro*”, es decir, no puede ser mediatizada.<sup>85</sup> 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”.<sup>86</sup>

Esta apuesta sin reserva por la existencia como eje central de todo el filosofar es lo que define, justamente, a una *filosofía concreta*.<sup>87</sup> Lejos de constituirse la filosofía a partir de un trabajo de construcción que se expresa en un *sistema* (como en el caso del idealismo), el filosofar no es sino un trabajo de profundización, de roturación de un suelo que es la experiencia misma. El “sentimiento del caminar del pensamiento”<sup>88</sup> no es sino 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

<sup>84</sup> “We cannot apply the norms of characterization to the presence which makes all characterization possible” (GALLAGHER, Kenneth. *The Philosophy of Gabriel Marcel*, p. 3).

<sup>85</sup> “Ici et là on est conduit à affirmer un immédiat *pur*, c’est-à-dire par essence même non médiatisable; et il faut entendre par là une *donnée*, par rapport à laquelle la pensée est hors d’état de prendre le recul nécessaire pour qu’elle cesse d’être *donnée* et paraisse engendrée un construite. Cet immédiat *pur* possède d’autre part ce caractère paradoxal qu’il est *inspécifiable*; ce n’est rien dont on puisse dire que cela est *tel* ou *tel*. Caractère sans nul doute incompatible avec la nature d’un objet quel qu’il soit – puisque, nous l’avons vu, les objets se définissent invariablement en fonction de discours possibles, – mais qui appartient en droit à l’infra-objectif dont nous nous appliquons ici à fonder la réalité. Nous ne nous dissimulons pas ce qu’il y a en apparence d’absurde à traiter comme un caractère la négation même de toute caractère; mais il faut prendre garde que l’incohérence n’est guère ici que dans des mots: le point sur lequel nous insistons, c’est que l’existence proprement dite est *incaractérisable*. Et ceci vaut dire non point qu’elle est *indéterminée*, mais que *l’esprit ne peut sans contradiction adopter en face d’elle l’attitude requise pour caractériser quelque chose*” (JM, pp. 319-320).

<sup>86</sup> *RI*, pp. 40-41. “Ahora bien: la participación nada tiene que ver con la solución de un problema. Antes, la participación implica el salto a lo absolutamente otro de lo inteligible, de la objetividad – que es también el orden de lo problemático –; un salto, por tanto, a lo meta-problemático; es decir, a una zona donde problema y solución carecen de sentido. Sólo si hay un orden de lo meta-problemático, la participación en el ser, la investidura del ser, es posible” (VASALLO, Ángel. *Cuatro lecciones sobre metafísica: Itinerario de la realidad en el “Diario Metafísico” de Gabriel Marcel*. Buenos Aires: Colegio libre de estudios superiores, 1938, p. 50).

<sup>87</sup> Para lo que sigue respecto a la filosofía concreta, comentamos el texto: “Ébauche de une philosophie concrète (1938)”, en: *RI*, pp. 92-126”.

<sup>88</sup> *RI*, p. 93.

pensamiento que camina y no se detiene en sus resultados siempre provisorios, 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.<sup>89</sup>

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”.<sup>90</sup> 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

<sup>89</sup> *RI*, p. 101.

<sup>90</sup> *RI*, p. 102.

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”.<sup>91</sup> 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.<sup>92</sup> 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 irremediablemente la existencia.<sup>93</sup> 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.<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> *RI*, p. 102.

<sup>92</sup> Cf. *RI*, p. 28.

<sup>93</sup> Cf. *RI*, p. 29.

<sup>94</sup> “Mais ici il va nous falloir, toujours en deçà de toute définition, nous demander s’il y a un repère de l’existence, ou plus exactement un existence-repère susceptible d’être désignée, j’entends par là très



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”.<sup>95</sup>

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.<sup>96</sup> 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, empero, resaltar en 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*.<sup>97</sup>

¿Cómo debemos entender este *yo siento*? Marcel nos pide que la 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*.<sup>98</sup> 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.<sup>99</sup> 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

---

précisément une existence telle que si je contestais, toute affirmation d'existence quelle qu'elle soit deviendrait aussitôt impensable pour moi. Remarquons bien que cette recherche est phénoménologique et non pas ontologique. Je veux dire que je ne me demande pas du tout ici si dans l'ordre de l'être il y a un existant absolu qui ne pourrait être que Dieu et qui conférerait lui-même l'existence, une existence à vrai dire dérivée, à toute ce qui procède de lui. Je pars de moi-même en tant que je prononce des jugements d'existence, et je me demande s'il y a un sens par rapport auxquels ces jugements se disposent ou s'organisent. Or cet indubitable existentiel ne peut justement être que moi en tant que je suis assuré d'exister” (*MEI*, p. 103).

<sup>95</sup> *RI*, p. 29.

<sup>96</sup> Cf. *JM*, p. 240.

<sup>97</sup> Cf. *RI*, p. 29. Mario Presas traduce también de esta forma el “*ich erlebe*” (Cf. “Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel”, *Cuadernos de Filosofía*, Año X, nro. 13, 1970 (enero-junio), p. 63).

<sup>98</sup> Cf. *MEI*, pp. 106-107.

<sup>99</sup> Cf. *RI*, p. 30.

anterior a ella.<sup>100</sup> 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.<sup>101</sup>

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”.<sup>102</sup> 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 podrá notar el lector, 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.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> Cf. *MEI*, pp. 104-105.

<sup>101</sup> *RI*, p. 30.

<sup>102</sup> *RI*, pp. 31-32.

<sup>103</sup> Cf. *JM*, p. 19. Sobre la cuestión capital de la intersubjetividad, volveremos en otro apartado (Vid. *Infra*, Capítulo III).

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.<sup>104</sup>

Notemos aquí que lo que Marcel llama –impropriamente, 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.<sup>105</sup>

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

<sup>104</sup> *RI*, p. 32.

<sup>105</sup> Cf. *JM*, pp. 17-18.

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.<sup>106</sup> Este acto de *extensión, a la vez imaginativa y simpática*, es, entonces, 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.<sup>107</sup>

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

---

<sup>106</sup> Bergson afirma: “Se sigue de aquí que un absoluto no podría ser dado más que en una *intuición*, 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” (*Pensamiento y movimiento*, parte VI: “Introducción a la metafísica”, en: *Obras escogidas*. Madrid: Aguilar, 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*, p. 25). A pesar de la gran influencia de Bergson sobre Marcel (Cf. RÍOS, Jesús Vicente. “Espiritualismo y bergsonismo en Marcel: interiorización y libertad”, en: *Anuario Filosófico*, vol. 38 (2), 2005, pp. 597-632), 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 (Cf. *PA*, p. 65) o un *conocimiento ciego del ser en general* (Cf. *EA*, p. 36). Profundizaremos esta cuestión de la articulación entre intuición y reflexión en el próximo apartado (Vid. *Infra*, I.3).

<sup>107</sup> Cf. *JM*, pp. 25-26.

que pueda parecer.<sup>108</sup> 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.<sup>109</sup> 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.<sup>110</sup>

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.<sup>111</sup> 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 hombre como *ser*

<sup>108</sup> “Bien entendu, ce qui est commun ici à l’idéalisme et au matérialisme, c’est le refus radical opposé à la donnée-pivot que constitue l’incarnation” (*RI*, p. 144).

<sup>109</sup> “... [L]’*existant*, qui est comme le repère central auquel se réfèrent tous les jugements d’existence que je peux être amené à énoncer, c’est mon corps considéré non seulement en tant que corps, en tant que chose corporelle, mais en tant que mien, ou encore en tant que présence massive et globalement éprouvée qui ne se laisse par conséquent pas réduire –ce qui serait au contraire le cas des objets en tant que purs objets de savoir– soit à un simple aspect, soit à une coordination d’aspects liés entre eux; on pourrait encore exprimer ceci en disant que mon corps est doté d’une épaisseur vécue, et pour autant que les autres choses sont évoquées par moi comme existantes je leur confère par analogie une épaisseur du même ordre” (*MEII*, p. 27). Debemos subrayar que no se trata aquí de una analogía de proporcionalidad, sino de una analogía de atribución. Sin embargo, resulta difícil hablar también de analogía de atribución, puesto que la analogía no deja de ser un modo del juicio, mientras que el reconocimiento de la existencia pareciera ser inmediato. Creemos que Marcel no ha podido resolver del todo esta compleja cuestión del modo en que el hombre reconoce la existencialidad, *más acá* del juicio.

<sup>110</sup> Marcel reconoce que gracias a Heidegger podemos hablar hoy del hombre como *ser en el mundo* (Cf. *RI*, p. 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*, cf.: STRAUS, Erwin y MACHADO, Michael. “Gabriel Marcel’s notion of Incarnate Being”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.). The Library of Living Philosophers, vol. XVIII. Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 123-158.

<sup>111</sup> “Ceci s’éclaire si l’on songe que la question *que suis-je?* ne peut se transformer en la question *qu’est-il?* sans perdre son sens; il n’en serait pas ainsi au cas où elle porterait sur un prédicat. En somme, il est de l’essence d’un être agissant et s’appréhendant comme tel d’être donnée à soi-même d’une certaine façon immédiate et qui cependant médiatise tout ce qui dans son expérience peut prendre figure d’objet” (*JM*, p. 267).

*corpóreo* –puesto que dicha expresión es ambigua y puede dar lugar a interpretaciones materialistas- sino del hombre como *ser encarnado* (*être incarné*).<sup>112</sup>

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.<sup>113</sup> 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.<sup>114</sup> Mi cuerpo se da de un modo inmediato a mí mismo –por lo cual 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).<sup>115</sup> Así, el cuerpo propio es, a la vez, el *inmediato no-mediatizable* y la *mediación absoluta*.<sup>116</sup>

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 afirmábamos que el yo existo ante todo se traduce como *yo siento o experimento*.<sup>117</sup> Si es así, veremos que para

---

<sup>112</sup> Cf. *JM*, p. 261.

<sup>113</sup> Cf. *RI*, p. 44.

<sup>114</sup> Cf. *RI*, p. 34. Al respecto pueden consultarse nuestros trabajos: GRASSI, Martín. "Existencia y encarnación en Gabriel Marcel". En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVI (2011), pp. 211-228. También: “El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel”. En: *Revista de Humanidades* (Chile: Universidad Andrés Bello), Vol. 19-20, 2009 (junio-diciembre), pp. 9-28.

<sup>115</sup> Cf. *JM*, p. 238.

<sup>116</sup> “Mais dès le moment où intervient mon corps en tant que mien, ou le sentir qui n’en est pas séparable, une perspective toute différente se découvre, et nous sommes alors mis dans l’obligation de reconnaître la nécessité de faire intervenir ce que j’appellerai un immédiat non-médiatisable qui est la racine même de l’existence” (*MEI*, p. 125). “Seulement cet immédiat serait en même temps médiation absolue, et ne serait in-médiatisable que pour soi” (*JM*, p. 241). También: “Si l’unité phénoménale de la personne est liée à l’existence d’un corps, son unité réelle ne paraît possible que si l’on pose un certain immédiat non médiatisable pour soi, que je puis appeler sensation ou expérience fondamentale” (*JM*, p. 249).

<sup>117</sup> “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*, p. 240). Creemos que esta noción de *Ur-Gefühl* es fundamental en las consideraciones marcelianas, aunque aparezca sólo una

Marcel la existencia se reconoce en tanto 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.<sup>118</sup>

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,<sup>119</sup> 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

---

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 (Cf. *HV*, p. 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 posteriores 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: *Philosophie et phénoménologie du corps* (Paris: PUF, 1965); *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Paris, Seuil, 2000).

<sup>118</sup> Cf. *JM*, p. 266.

<sup>119</sup> “Nous considérerons donc à l’avenir comme dénuée de sens toute affirmation prétendant attribuer l’existence à ce qui ne peut être représenté spatialement” (*JM*, p. 26).

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.<sup>120</sup>

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.<sup>121</sup> 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, y 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*.<sup>122</sup>

### 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”<sup>123</sup> 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

<sup>120</sup> JM, pp. 304-305.

<sup>121</sup> “La encarnación muestra nuestra participación, nuestra situación en el mundo. En efecto, Marcel es una de las primeras voces que con más fuerza reivindican la *situación como encarnación* (o *la encarnación como situación*): gran fuente eterna de las *paradojas* y *ambigüedades* del existir” (MORENO, César. *Fenomenología y filosofía existencial. Vol. I: Enclaves fundamentales*. Madrid: Síntesis, 2000, p. 200).

<sup>122</sup> Tal es el título de uno de los artículos incluidos en *RI* (pp. 21-61). “Hence a metaphysics of existence as a philosophy of the sense of being must begin with incarnation, for it is the facticity of incarnation that lays down the fundamental situation for philosophical reflection” (GILLAN, Garth J. “Marcel and Merleau-Ponty”, en: SCHILPP y HAHN (eds.), *The Philosophy of Gabriel Marcel*, p. 501).

<sup>123</sup> EA, p. 149.



es, y tal reconocimiento nos obliga a afirmar una superioridad del ser sobre el pensamiento.<sup>124</sup>

Sin embargo, en la situación histórica en la que florece la meditación marceliana, este reconocimiento del ser del existente se encuentra especialmente amenazada por lo que Marcel llama la “desorbitación de la idea de función”.<sup>125</sup> 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”, por una parte, ha atiborrado de problemas al mundo y, por otra parte, 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 para el cual la causa explica el efecto y da plena cuenta de él, razón por la cual se explica 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, triunfo 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 a sí misma.

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.<sup>126</sup>

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

---

<sup>124</sup> “Au fond j’admets que la pensée est ordonnée à l’être comme l’œil à la lumière. Formule thomiste. Seulement une telle façon de s’exprimer est dangereuse, car elle oblige à se demander si la pensée elle-même est. C’est ici que le mouvement réflexif peut être utile. Je pense, donc l’être est: car ma pensée exige l’être; elle ne l’enveloppe pas analytiquement, mais se réfère à lui” (EA, pp. 51-52).

<sup>125</sup> PA, p. 46.

<sup>126</sup> PA, p. 51. Para profundizar la significación de esta *exigencia ontológica*, cf.: BUGBEE, Henry. “L’exigence ontologique”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.). The Library of Living Philosophers, vol. XVIII. Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 81-98.

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. 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.<sup>127</sup> 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

---

<sup>127</sup> Marcel habla de dos tipos de análisis: la fenomenología y la hiperfenomenología, que es la metafísica misma. Lo que es aquí interesante es notar que existe la posibilidad de una reflexión que trascienda –sin abandonarlo– lo fenoménico para acceder al orden ontológico (Cf. *RI*, 121-122). “La hiperfenomenología a la que alude Marcel es una especie de radicalización de la fenomenología misma, en la medida que la *epoché* que se opera acá no es tan sólo la puesta entre paréntesis de los datos de la experiencia, sino la restitución de una experiencia que el racionalismo ha olvidado y el empirismo ha limitado a los datos puramente fácticos de la experiencia empírica” (Luis Manuel Flores-González, “Proyecciones fenomenológicas de la afirmación ‘Yo soy mi cuerpo’ en la filosofía de Gabriel Marcel: hacia una recuperación de la intersubjetividad encarnada”, en *Anuario Filosófico*, 2005, Vol.38, Nº 2, pág. 561). “We might well say therefore that Marcel’s phenomenology shares with Husserl’s a sense of description, a taste for eidetic analyses, and even the art of imaginative variations, but there seems to be nothing on the side of the Husserlian phenomenology corresponding to this transcending inward movement from the characterizable toward the uncharacterizable, a movement that makes ‘a problem [encroach] upon its own data, invading them, as it were, and thereby transcending itself as a imple problem” (Paul Ricoeur, “Gabriel Marcel and Phenomenology”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale, Southern Illinois University, 1984, pág. 475). También, explica César Moreno: “En la exigencia de asumir la inmersión en la experiencia, la fenomenología se torna en Marcel *hiperfenomenología* en la medida en que ha de mantenerse en la proximidad de la *inmediatez de la existencia*” (*Fenomenología y filosofía existencial. Vol. I. Enclaves fundamentales*, Madrid, Síntesis, 2000, pág. 195). “While Marcel certainly admits the intentional character of knowledge (all consciousness is consciousness of), the intentionality is a function of the level at which the subject makes his demand on the real. Besides, a metaphysical statement cannot be said to bear on a given, since being is not a given, not even in the way that values might be said to be a ‘given’; and obviously being cannot be reached via any kind of *epoché* since it is altogether intractable to being inscribed in parentheses. Therefore Marcel is forced to refer to his method not as phenomenology, but as hyperphenomenology” (Kenneth Gallagher, *The philosophy of Gabriel Marcel*, pág. 124).

múltiple, sino la de lo pleno y lo vacío<sup>128</sup>: en efecto, es la *consistencia* del existente lo que aquí se encuentra en juego.

La palabra Ser, justamente, no puede ser de-finida 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”<sup>129</sup>. 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”<sup>130</sup>.

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

---

<sup>128</sup> Cf. *PA*, p.49.

<sup>129</sup> *PA*, p. 52.

<sup>130</sup> *PA*, p. 53.

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”.<sup>131</sup>

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 destrozo, 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*”.<sup>132</sup> 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*. Este ámbito metaproblemático (que luego llamaré Marcel *hipoproblemático*)<sup>133</sup> 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”.<sup>134</sup>

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 óntico. 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

---

<sup>131</sup> PA, p. 55.

<sup>132</sup> PA, p. 56.

<sup>133</sup> *Filosofía para un tiempo de crisis*. Madrid: Guadarrama, 1971, p.85. Quizá este término tenga la ventaja de señalar que este ámbito es más originario y aún fundante del ámbito problemático.

<sup>134</sup> PA, p. 57.

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.<sup>135</sup> Pero, de vuelta, 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.<sup>136</sup>

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

<sup>135</sup> Para profundizar la cuestión del amor y la participación, vid. *Infra*, VI, 4.

<sup>136</sup> Paul Ricouer caracteriza del siguiente modo la reflexión segunda y el modo como atraviesa toda la filosofía marceliana: “La réflexion seconde, appelé quelquefois réflexion récupératrice, n’est pas autre chose que ce travail de rectification, au niveau des concepts et de mots, par quoi la pensée tente de s’égaliser à ce que j’appelle dans mon ‘Argument’ les noyaux d’irréductibilité, constitutifs des expériences fondatrices. Ce rythme de pulsation, qui fait alterner le repérage des obstacles opposés à l’expérience vive, l’accueil de cette expérience (ou, comme on dira plus loin, de ces expériences cardinales), le travail du concept et du langage suscité par la restitution réflexive de ces expériences, définissent le style d’investigation parfois si déroutant de Gabriel Marcel” (“Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, en *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Éditions du Seuil, 1992, p. 50).

encontramos inmersos, y que afecta a la esencia misma del pensamiento.<sup>137</sup> 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.<sup>138</sup> La reflexión segunda es, entonces, la responsable de restituir a la experiencia su peso ontológico.<sup>139</sup>

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?<sup>140</sup>

---

<sup>137</sup> “Therefore, I suggest that secondary reflection is best characterized in the following way: secondary reflection begins as the *act* of critical reflection (a ‘second’ reflection) on ordinary conceptual thinking (primary reflection). This ‘second’ or critical reflection enables the philosopher to discover that the categories of primary reflection are not adequate to provide a true account of the nature of the self, or of the self’s most profound experiences. Here secondary reflection involves ordinary reflection, but with the crucial difference that, unlike ordinary reflection, it is a critical reflection directed *at the nature of thought itself*” (SWEETMAN, Brendan. *The vision of Gabriel Marcel: Epistemology, Human person, the Transcendent*. New York: Rodopi, 2008, p. 59).

<sup>138</sup> Cf. *MEI*, p. 97. Debe tenerse cuidado en cómo entender esta recuperación, puesto que podría pensarse en la reflexión segunda como la reunión de elementos separados en tanto que separados, como si fuese una síntesis de los elementos disgregados por la reflexión primera. Marcel, en el contexto del misterio de la encarnación, pero que es aplicable a todo misterio como tal, afirma: “Comment peut procéder ici la réflexion seconde? Elle ne peut évidemment que s’exercer sur les procédés auxquels recourt la réflexion primaire pour restaurer un semblant d’unité entre les éléments qu’elle demeurerait prisonnière des oppositions qu’elle avait d’abord instituées, au lieu de remettre en question leur validité ultime” (*MEI*, p. 108).

<sup>139</sup> “Si je me représent l’expérience comme une sorte d’enregistrement passif d’impressions, je ne peux pas arriver à comprendre comment la réflexion vient se surajouter à elle. Au contraire, plus nous saisissons l’expérience dans sa complexité, dans ce qu’elle a d’actif et j’oserais même dire de dialectique, plus nous comprendrons qu’elle ne peut pas ne pas se muer en réflexion, et nous serons même en droit de dire qu’elle est d’autant plus réflexion qu’elle est plus pleinement expérience. Mais il faut à vrai dire faire un pas de plus et comprendre que la réflexion elle-même peut se présenter à des niveaux variables: il y a une réflexion primaire, et il y en a une autre que j’appellerai réflexion seconde; celle-ci a en réalité été souvent à l’œuvre au cours de ces premières leçons, et j’ose croire qu’elle apparaîtra de plus en plus comme l’instrument par excellence de la pensée philosophique. Disons tout à fait en gros qu’au lieu que la réflexion primaire tend à dissoudre l’unité qui lui est d’abord présentée, la réflexion seconde est essentiellement récupératrice, elle est une reconquête” (*MEI*, pp. 97-98).

<sup>140</sup> “Marcel is clear that mystery can only be entered into by going through the problematic. If one loses understanding, one has to return to the problematic and work through it to arrive again at genuine mystery. In this way, mystery is properly the meta-problematic or, as he later preferred to call it, the hypo-problematic –with the mystery of being we are beneath the level of the problematic: Being (*l’être*), grasped beneath the level of all objectification, is the fundamental and indissoluble bond. Now, the problematic conceals within itself mystery insofar as it harbors ontological implications” (ENGELLAND,

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.<sup>141</sup> 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 distención, 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”.<sup>142</sup>

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,

---

Chad. “Marcel and Heidegger on the Proper Matter and Manner of Thinking”, en: *Philosophy Today*, 48 (1), Primavera 2004, p. 96).

<sup>141</sup> *Filosofía para un tiempo de crisis*, p. 78.

<sup>142</sup> Cf. *PA*, pp. 63-65.

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 aveuglée*).<sup>143</sup> 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.<sup>144</sup> De allí que Marcel haya utilizado, también, la expresión “intuición reflexiva”<sup>145</sup> 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”.<sup>146</sup> De todos modos, Marcel no se ha denominado a sí mismo

<sup>143</sup> EA, p. 175.

<sup>144</sup> Cf. PA, pp. 65-66.

<sup>145</sup> “L’expression *intuition réflexive* n’est certes pas hereuse. Mais voici ce que je veux dire. Il me semble que je suis tenu d’admettre que je suis – disons à un certain niveau de moi-même – en face de l’Être; en un sens je le vois – en un autre je ne puis dire que je le vois puisque je ne me saisis pas comme le voyant. Cette intuition ne se réfléchit pas et ne peut pas se réfléchir directement. Mais elle illumine en se retournant sur lui tout un monde de pensées qu’elle transcende” (EA, pp. 141-142).

<sup>146</sup> MEI, p. 8. 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 la 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



*espiritualista*, que conlleva seguramente una connotación negativa de la realidad corpórea, y ha decidido, como dijimos al comienzo, nombrar a su filosofía como un “neosocratismo” o “socratismo cristiano”.<sup>147</sup> 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.<sup>148</sup>

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. 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”.<sup>149</sup> 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

---

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” (*Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 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.

<sup>147</sup> Para un estudio de la filosofía de Marcel como *neosocratismo*, cf.: TILLIETE, Xavier, “Gabriel Marcel ou le socratismo chrétien”, en: *Philosophes contemporains*. Paris: Desclée De Brouwer, 1962, pp. 9-47.

<sup>148</sup> PA, p. 65-66. “On peut penser que c'est cette réflexion seconde et non pas l'intuition qui constitue la pensée métaphysique par excellence. Mais on voit aussitôt qu'elle suppose elle-même comme sa condition de possibilité une assurance préalable don't il ne serait pas exact de dire qu'elle peut tout à fait rendre compte. Dans mes écrits antérieurs j'ai parlé d'intuition aveuglée; cette façon paradoxale de s'exprimer revient à dire que l'intuition ici ne peut pas à la lettre disposer d'elle-même; elle est au contraire indisponible, elle est antérieure à tout avoir; elle est en somme quelque chose que je suis et non point que je possède et que j'aurais la possibilité de manipuler. Cela signifie encore que l'assurance qui commande l'exercice de la réflexion seconde n'est pas séparable de qu'il faut bien appeler *la participation à l'être* de celui-là même que je suis” (MARCEL, Gabriel. “Réflexion et mystère”, en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, Argentina, Marzo 30-Abril 9 de 1949)*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1950, tomo II, p. 1060). “What recollection reveals is mystery and fullness, not emptiness and certainly not muddle. It reveals *clarté* not in the Cartesian sense of a resolved problematic distinction but rather in the sense of an excess (to our constrained capacity of comprehension) of brightness. Mystery is merely the positive designation of the more negatively phrased ‘metaproblematic’. It is the comprehensive, abiding context in which problems actually occur and in which reflection must envisage them if it is to situate them adequately; in the light of Being, which at the same time is participated in by reflection and transcends it. This Being is not the formal ground of a formalising constitution of a formalised universal. It is the source of our exigency for the Universal, which Marcel sees at the heart of the personal and deep within every invocation of the Other and which alludes to as the Ultimate Recourse” (O'MALLEY, John B. “Marcel's notion of Person”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, p. 283).

<sup>149</sup> EA, p. 175.

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.<sup>150</sup>

#### 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

---

<sup>150</sup> 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” (“Réflexion et mystère”, 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. Un artículo interesante al respecto es el de Thomas W. BUSCH: “Secondary Reflection as Interpretation”, en: *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francaise*, 7 (1-2), Primavera 1995, pp. 176-183. En dicho artículo, el autor 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. Nos permitimos citar parte de la conclusión de uno de nuestros trabajos, que sigue en la línea señalada: “Sin embargo, me parece también que la metafísica marceliana adolece de una gran falencia: la de su rechazo a todo tipo de objetividad en el orden metafísico, lo cual tiende a llevar al pensamiento a trabajar en el vacío. Es decir, la metafísica no puede obviar, a mi parecer, el necesario rodeo por los modos en que la existencia se objetiva a sí misma mediante la simbolización, ya sea en el orden estético, religioso o en el orden del trabajo científico-técnico. En este sentido, creo fundamental una reivindicación de lo objetivo en orden a alcanzar lo metafísico, o en palabras de Marcel, una reivindicación de lo problemático en orden a alcanzar lo misterioso. Creo, sin embargo, que este camino no es del todo ajeno al pensamiento de Marcel desde el momento en que la reflexión segunda, instrumento de la metafísica, precisa de la reflexión primaria, instrumento de la objetivación, para alcanzar el reconocimiento del Ser. Quizá el camino recorrido por Paul Ricoeur, quizá el más profundo de sus discípulos, sea así una dirección a tomar, aunque, me parece, falta en éste justamente la apuesta fuerte de una metafísica del Ser que abogue por un Absoluto, cuestión que Ricoeur mismo deja en suspenso. Lo que en última instancia está en juego en Marcel es la posibilidad de una analogía con el Ser como lo Otro, o como la alteridad Absoluta, que, sin mediación alguna, no puede ser aprehendido como tal. Claro que, de afirmar las posibilidades de la mediación respecto a lo Absoluto, también deberemos enfrentar fuertes dificultades. Sin embargo, así como puede haber una mediación por experiencias tales como el amor, la fe, la esperanza, la fidelidad y la encarnación, creo que sería posible y muy fructífero tender una mediación por el ámbito simbólico hacia el Ser. Las consecuencias de este camino, creo, podrían verse sobre todo en el ámbito de una filosofía de la religión” (“La reflexión segunda y el acceso al misterio del Ser en la filosofía concreta de Gabriel Marcel”, en: *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Área San Miguel), Vol. 1, Año 1, 2011, pp. 44-45, revista digital: <http://facultades-smiguel.org.ar/maximo/>).

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 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.<sup>151</sup> 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.<sup>152</sup> 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.<sup>153</sup> En general, son las “situaciones límites” (como las ha llamado Karl Jaspers)<sup>154</sup> 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

---

<sup>151</sup> Cf. *MEI*, pp. 92-93.

<sup>152</sup> “Tout ce que je veux marquer maintenant, c’est qu’une recherche comme celle-ci doit être regardée comme l’ensemble des démarches par lesquelles je puis passer d’une situation vécue comme fondamentalement discordante, où j’irai jusqu’à dire que je suis en guerre avec moi-même, à une situation différente où une certaine attente est comblée” (*MEI*, p. 15).

<sup>153</sup> “... [J]e pense que la vraie question, les vraies questions d’une façon générale, ont trait à la valeur de la vie” (KOURIM, Zdenek. “Rencontre avec Gabriel Marcel”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2004, p. 39).

<sup>154</sup> Marcel ha escrito un estudio sobre la filosofía de Jaspers titulado “Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers”, en: *RI*, pp. 327-376.

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.<sup>155</sup> 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 viviésemos la eternidad ante nosotros”.<sup>156</sup> 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”.<sup>157</sup>

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 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”,<sup>158</sup> 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*.<sup>159</sup> La pretensión de transparencia que animaba el *cogito* –aliada de esta no inserción a la que suscribe el idealismo- es aquí dejada

<sup>155</sup> Cf. *MEI*, pp. 95-97.

<sup>156</sup> *RI*, p. 120.

<sup>157</sup> *EA*, p. 47.

<sup>158</sup> *RI*, p. 102.

<sup>159</sup> “[L]’essence de l’homme est d’être en situation” (*RI*, p. 129). “En premier lieu, j’observerai que cette situation, justement parce qu’elle est fondamentale, je ne puis vraisemblablement pas la regarder comme contingente, à quelque degré que ce soit, par rapport à une certaine entité saisissable en soi et qui «occuperait» cette situation, mais pourrait aussi bien en «occuper» une autre; c’est ce que, dans le travaux auxquels je faisais allusion il y a un instant, j’appelais assez pesamment la non-contingence du donné empirique” (*RI*, pp. 37-38). Roger Troisfontaines explica: “Ce fait définit ma *situation fondamentale* à laquelle nous réserverons désormais le mot *existence*. Sans l’avoir voulu, je me trouve en tension constante avec le monde et je ne puis échapper à la nécessité d’être toujours en situation, même s’il m’est loisible d’en changer librement. Ce fait est le ressort de ma condition” (Roger Troisfontaines, *De l’existence à l’être. La philosophie de Gabriel Marcel*. Paris-Louvain: Vrin-Nauwelaerts, 1968, Tomo I, p. 145).

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.<sup>160</sup>

He aquí lo que Marcel mismo llama un *gozne metafísico* (*charnière métaphysique*).<sup>161</sup> 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.<sup>162</sup> 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 mismos, 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

<sup>160</sup> *RI*, pp. 104-105.

<sup>161</sup> *RI*, p. 105.

<sup>162</sup> Para el despliegue de la filosofía concreta de Marcel como un abandono tanto del idealismo como del realismo en torno al Ser, cf.: URABAYEN PÉREZ, Julia. "La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta", en *Pensamiento: Revista de Investigación e información filosófica*, 2004, vol. 60, n° 226 (En.-Abr.), pp. 115-136.

contraponen, sino que se implican,<sup>163</sup> y aún más la vida sólo puede ser tal gracias al recogimiento que nos obliga a querer vivir de modo auténtico.<sup>164</sup> Y más aún, la metafísica se presentará ahora como una “lógica de la libertad”,<sup>165</sup> y la *santidad* como el camino que recorre también la ontología.<sup>166</sup>

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*.<sup>167</sup> Sólo puedo reconocer al Ser con lo más íntimo de mí mismo, pero ello supone, a su vez, que tengo acceso a dicha 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 aún 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

<sup>163</sup> “[L]a vie cesse d’apparaître comme pure et simple spontanéité – et du même coup la réflexion ne peut plus être regardée comme dirigée contre la vie. Il me paraît au contraire essentiel de comprendre qu’elle-même est encore de la vie, qu’elle est un certain mode de vie, ou plus profondément qu’elle est sans doute une certaine façon pour la vie de passer d’un niveau à un autre. (...) On pourrait donc dire que la réflexion n’apparaît comme étrangère ou contraire à la vie que si on se forme de celle-ci une conception qui la réduit à son expression en quelque sorte animale. Mais il faut ajouter qu’ainsi conçue, la réflexion devient intelligible, je veux dire qu’on ne peut même pas concevoir par quel miracle elle vient se greffer sur la vie” (*MEI*, pp. 96-97).

<sup>164</sup> “El ‘recogimiento’ es un principio de recuperación y de redescubrimiento de una zona de intuición sumergida en el flujo del conocer por objetos, que me revela la presencia del ser en el cual yo mismo estoy inmerso. Por el recogimiento accedemos a una especie de ‘intuición de ser’, intuición, dice Marcel, subyacente y ciega, por la que tenemos la experiencia inmediata de la presencia del ser. Es cierto que esta intuición ‘ciega’ no ilumina la realidad del misterio, pero sí produce la seguridad inmediata de su presencia” (RÍOS VICENTE, Jesús. “Espiritualismo y bergsonismo en Marcel: interiorización y libertad”, en: *Anuario Filosófico*, 2005, vol. 38, n° 2, p. 618). “Il faut remarquer que le recueillement qui a fort peu occupé les philosophes purs est très malaisément définissable – ne serait-ce que parce qu’il transcende le dualisme de l’état et de l’acte ou plus exactement parce qu’il concilie en soi ces deux aspects antinomiques. C’est essentiellement l’acte par lequel je me ressaisis comme unité: le mot même l’indique, mais ce ressaisissement, cette reprise affecte l’aspect d’une détente, d’un abandon. *Abandon à – détente en présence de* – sans qu’il me soit en aucune façon possible de faire suivre ces prépositions d’un substantif qu’elles commanderaient. Le chemin s’arrête au seuil...” (*PA*, p. 63).

<sup>165</sup> *RI*, p. 45.

<sup>166</sup> “Ce que j’ai aperçu en tous cas, c’est l’identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l’affirmation de l’être; la nécessité surtout, pour une philosophie concrète, de reconnaître qu’il y a là un seul et même chemin” (*EA*, p. 123). O también: “... la réflexion sur la sainteté avec tout ces attributs concrets me semble présenter une valeur spéculative immense: il ne faudrait pas me presser beaucoup pour me faire dire qu’elle est la véritable introduction à l’ontologie” (*PA*, pp. 85-86).

<sup>167</sup> Utilizamos aquí una terminología tomada del filósofo italiano Michele Federico Sciaccia. 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 Sciaccia 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”, cf.: SCIACCA, Michele Federico. *Acto y Ser*. Barcelona: Luis Miracle, 1961, pp. 24 y ss.

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.<sup>168</sup>

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 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<sup>169</sup> que contiene las cifras de mi existencia. El Ser, entonces, se presenta no como una totalidad tematizada, como un concepto, sino como *exigencia ontológica*, como exigencia 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.<sup>170</sup>

La filosofía, en última instancia, es posible sólo por el reconocimiento de este “bloqueo previo del yo por el ser”,<sup>171</sup> es decir, es posible gracias al reconocimiento de la tensión entre el yo y el Ser, tensión 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*.<sup>172</sup> Lamentablemente, señala Marcel, muchas cuestiones metafísicas han devenido en *misterios degradados*, es decir, muchas

<sup>168</sup> *RI*, pp. 105-106.

<sup>169</sup> Cf. *PA*, p. 51.

<sup>170</sup> Podemos ver aquí la cercanía con San Agustín, en tanto que este fondo distinto de mí es en realidad lo más propio, por lo cual este *interior íntimo meo* es lo Absoluto que me llama y en quien puedo reposar. Respecto a la impronta espiritualista en Marcel, cf.: RÍOS VICENTE, Jesús. “Espiritualismo y bergsonismo en Marcel”.

<sup>171</sup> *RI*, p. 107.

<sup>172</sup> Recordemos que con este título ha publicado Marcel las *Gifford Lectures* que pronunció durante los cursos de 1950 y 1951.

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.<sup>173</sup> “En cambio, por definición, en el misterio me encuentro arrastrado más allá de ‘todo sistema para mí’”,<sup>174</sup> 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.<sup>175</sup>

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 decir, si la palabra no tuviese insólito sonido para una oreja filosófica, menos reconocido que *acogido*.<sup>176</sup>

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

---

<sup>173</sup> Como ya hemos señalado, encontramos ya en los primeros escritos de Marcel una crítica del saber absoluto y un primer esbozo de la teoría de la participación, que luego irá desarrollando a lo largo de toda su obra. Cf.: “Réflexions sur l’idée du Savoir absolu et sur la Participation de la Pensée à l’Être, hiver 1910-1911 (Manuscrit XII)”, en: *FP*, pp. 23-67.

<sup>174</sup> *RI*, p. 109.

<sup>175</sup> En escritos posteriores de Marcel, el filósofo francés se dedica a denunciar con fuerza las consecuencias en el plano ético de este “espíritu de abstracción”, que olvida la riqueza y el valor irreductibles de la persona humana en su singularidad única al sumirla en entidades abstractas y totalizantes. El filósofo en la edad de la técnica debe afrontar este peligro de abstracción en orden a preservar lo humano. Volveremos sobre esta cuestión más adelante (Vid. *Infra* 3.4).

<sup>176</sup> *RI*, pp. 109-110.



amo y el esclavo, quien posee termina siendo poseído por aquello que posee.<sup>177</sup> De aquí que “lo inventariable [sea] el lugar de la desesperación”.<sup>178</sup> 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”<sup>179</sup>, 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, hace posible un juicio reflexivo que califique debidamente a la experiencia. A su vez, la prueba se encuentra en función de la libertad, en tanto que es intrínseco a la prueba ser reconocida como tal al enfrentarnos a ella. 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

---

<sup>177</sup> Cf. “Esquisse d’une phénoménologie de l’Avoir”, en: *EA*, pp. 223-255.

<sup>178</sup> *RI*, p. 110.

<sup>179</sup> *RI*, p. 114.

desesperación y del suicidio, posibilidad permanente “en que se nuclea todo pensamiento metafísico auténtico”.<sup>180</sup> De aquí la importancia que adquiere el drama en la filosofía concreta de Marcel,<sup>181</sup> y la necesidad de todo pensamiento metafísico de atender a la dimensión trágica del hombre, dimensión 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.<sup>182</sup> La vida misma del hombre pasa a representarse de modo técnico, y ya no es posible reconocer en el hombre 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.<sup>183</sup> 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,<sup>184</sup> ha sido puesta en jaque por la era actual, puesto que el hombre, aplastado por el peso de las técnicas, ya

---

<sup>180</sup> PA, p. 66.

<sup>181</sup> Vid. *Infra*, I.5.

<sup>182</sup> Cf. DS, p. 25.

<sup>183</sup> Cf. HCH, pp. 33-58.

<sup>184</sup> DS, p. 90.

no discierne qué es lo realmente importante y valioso para su vida, y qué es lo vil.<sup>185</sup> 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 dicho mundo suena a hueco, le falta corazón –según la imagen de una de las obras de teatro de Marcel, *Le monde cassé*-<sup>186</sup>, y si la vida resiste a la desesperación es únicamente en la medida en que actúan en el seno de la existencia, y en su favor, ciertos poderes secretos que la vida no está en condición de reconocer. Pero dicha ceguera fundamental tiende inevitablemente a reducir la acción posible de estas potencias y a privarlas de su punto de apoyo.<sup>187</sup>

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 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”,<sup>188</sup> 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 reconocermelo 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”,<sup>189</sup> 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.

---

<sup>185</sup> *DS*, p. 103.

<sup>186</sup> MARCEL, Gabriel. *El Mundo Quebrado*, Buenos Aires: Losange, 1956, pp. 14-15.

<sup>187</sup> *PA*, p. 49. En este sentido, la metafísica está llamada a reconocer estos poderes, por lo cual Marcel escribe en su diario: “La métaphysique comme exorcisation du désespoir” (*EA*, p. 126). Volveremos sobre el tema de la gracias más adelante: vid. *Infra*, VI, 4.

<sup>188</sup> *RI*, p. 39.

<sup>189</sup> *RI*, p. 45.

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, pues en la santidad se afirma la propia libertad en el seno del Ser al cual responde y al cual pertenece, es decir, se llega a la afirmación de que “no nos pertenecemos a nosotros mismos”.<sup>190</sup> 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 es tal en relación a una presencia, y es la presencia la huella misma del Ser. De aquí que Pietro Prini haya hablado de la metafísica marceliana como una “analogía de la presencialidad”,<sup>191</sup> 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

---

<sup>190</sup> “L’âme la plus disponible est au contraire la plus consacrée, la plus intérieurement dédiciée: 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, p. 87).

<sup>191</sup> “La *vía media* intentada y recorrida por Marcel ha sido, se puede decir, la de una *analogía de la presencialidad*, donde el reconocimiento de la Trascendencia se ilumina y se precisa en su mismo reflejarse sobre la concreción de los modos existenciales en que se plantea, en su sentido más genuino, la cuestión ontológica” (*Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*. Barcelona: Luis Miracle, 1963, p. 138).

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,<sup>192</sup> 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 (el cual plantea que el Ser puede ser conocido objetivamente).<sup>193</sup> 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 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

---

<sup>192</sup> “... [D]ans 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 gagent l’investigation ne me paraissent constituer un front continu d’avancée” (“Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, en: *Lectures 2: La contrée des philosophes*, París, Éditions du Seuil, 1992, p. 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 (p. 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 (p. 64). Aún 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. Para profundizar esta cuestión, cf.: GRASSI, Martín. “El hombre como ser encarnado y la “filosofía concreta” de Gabriel Marcel” [en línea]. Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 2008. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/hombre-ser-encarnado-filosofia-concreta-marcel.pdf>

<sup>193</sup> Cf. URABAYEN PÉREZ, Julia. “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, en: *Pensamiento: Revista de Investigación e información filosófica*, 2004, vol. 60, n° 226 (En.-Abr.), pp. 115-136.

en la primera, razón por la cual Marcel afirma que “el ser más autónomo es en cierto sentido el más comprometido (*engagé*)”.<sup>194</sup> 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 constituirme como existente que soy.

### 1.5. LA IMPORTANCIA METAFÍSICA DEL TEATRO

Gabriel Marcel, además de haber sido un filósofo, ha sido también músico y dramaturgo. Pero caeríamos en un error si consideráramos las tres actividades desarticuladamente; por el contrario, las tres se enriquecen mutuamente en una simbiosis profunda. En este apartado, nos detendremos sobre todo en la importancia metafísica del teatro según Marcel, siguiendo una conferencia titulada “Mis obras dramáticas consideradas desde el punto de vista del filósofo”, pronunciada en Friburgo de Brisgovia el 12 de enero de 1959.<sup>195</sup> Una filosofía concreta se nutre, como hemos dicho, de la experiencia concreta y existencial del ser humano, y no existe un lugar de aproximación al drama de la existencia humana más apto que el teatro: es allí donde los desafíos existenciales se desnudan y se encarnan en personas de carne y hueso, con una voz y una vida propias.<sup>196</sup> Como afirma el mismo Marcel: “Sigo persuadido de que es

<sup>194</sup> EA, p. 254.

<sup>195</sup> MARCEL, Gabriel. “My Dramatic Works as viewed by the Philosopher”, en: *Searchings*. New York: Newman Press, 1967, pp. 93-118. Hemos preferido la versión inglesa a la castellana por su cercanía lingüística al original en alemán. La versión castellana: “La vertiente dramática de mi obra desde el punto de vista del filósofo”, en: *En busca de la verdad y de la justicia. Seis conferencias a estudiantes universitarios*. Barcelona: Herder, 1967, pp. 9-45. La versión original de la conferencia se encuentra en: *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Frankfurt: Verlag Josef Knecht, 1964.

<sup>196</sup> “[Las lecciones de esta obra] visent à éclairer un itinéraire sinueux, à retracer les étapes principales d’un chemin qui s’est déroulé sur deux versants qui ne peuvent être considérés séparément: le versant philosophique, le versant théâtral. Au cours de ces dernières années, j’ai été amené à voir de plus en plus clairement l’intime solidarité entre ces deux aspects de mon oeuvre qui ont été trop souvent considérés isolément. (...) Mais si l’on place dans cette perspective [de una antropología de esencia tecnológica], on s’aperçoit aussitôt que l’intersubjectivité est trahie dans son essence même lorsqu’elle est traduit en un langage d’objet, ou, ce qui revient au même, lorsqu’on fait appel à des catégories comme celle de causalité qui justement ne sont applicables qu’à des objets, et non pas à des êtres ou à des présences. Or, l’expression dramatique est existentielle par excellence, parce que l’être est ici traité comme sujet et éventuellement comme décidant de soi. Ceci n’est d’ailleurs vrai que dans la mesure où le dramaturge est fidèle à sa mission de dramaturge, et ne se comporte pas comme un simple manipulateur ou comme un

en el drama y a través del drama que la metafísica se comprende a sí misma y se define *in concreto*”.<sup>197</sup>

La atención puesta sobre las situaciones concretas es definitoria de la filosofía concreta de Marcel, y si la existencia se entiende, ante todo, como ser en situación, entonces la reflexión filosófica no puede separarse del suelo experiencial situado de la cual surge. El teatro, si quiere constituirse auténticamente, no quiere sino representar personas comprometidas en situaciones definitivas, fuera de las cuales tan solo tendríamos una representación abstracta del hombre.<sup>198</sup> Por esta razón, el teatro adquirirá una importancia capital, sobre todo, en lo que respecta a las cuestiones referentes a la intersubjetividad. Pero, aún más, el teatro como lugar de experimentación, aparece como el modo más idóneo que el hombre tiene de encontrar

---

montreur de marionnettes qui se contente de tirer des ficelles sans rien pouvoir changer à ses poupées qui sont là avec leur caractère invariable... Il est donc en réalité tout à fait normal que le philosophe existentiel se fasse dramaturge; j'irai même jusqu'à ire que c'est dans le drame que sa pensée s'actualise, qu'elle devient manifeste, non pas seulement pour le public auquel ce drame est destiné, *mais pur lui-même*. Il convient d'ailleurs de souligner l'extraordinaire difficulté que comporte une telle entreprise et les risques auxquels elle est exposée, pour peu qu'intervienne de la part de l'auteur rien qui ressemble à une intention dialectique, à un souci d'endoctrinement. Dans cet mesure en effet, la pensée existentielle dégénère en existentialisme, c'est-à-dire en un système dont l'auteur devient prisonnier. Là, il faut dire avec la plus grande netteté, tout système, tout *isme* quel qu'il soit, ne peut qu'aller à l'encontre de ce qui doit être le souci permanent du dramaturge, celui de laisser les personnages se développer dans leur indépendance” (*DH*, pp. 8-10).

<sup>197</sup> *PA*, p. 67. También: “Car c'est là [en sus textos dramáticos] que ma pensée se trouve à l'état natif et comme dans son jaillissement initial. J'espère faire comprendre plus tard pourquoi il en est ainsi, et comment le mode d'expression dramatique s'est imposé à moi et en quelque sorte conjugué avec la réflexion proprement dite” (*MEI*, p. 29). “J'en ai dit assez, je pense, pour faire comprendre à quel point il peut être faux de considérer mes pièces [dramatiques] comme extérieures au développement de ma pensée. C'est exactement le contraire qui est vrai: mais il faut toujours rappeler, reprenant ici la féconde distinction blondélienne, qu'elles ressortissent du domaine de la *pensée pensante* –non point de la pensée pensée- pour autant que celle-ci est, par sa nature même exposable. Il n'est d'ailleurs pas exclu qu'on retrouve ici également, mais sous une forme très différente, la distinction de Kierkegaard entre communication directe et communication indirecte” (*DH*, p. 10). Al respecto, Gaston Fessard explica: “Ni dramaturge philosophe, ni philosophe dramaturge, mais l'un et l'autre. Le lien est ici substantiel. Au point que ses drames ne peuvent livrer leur sens profond à qui manque de discerner en leur centre l'intuition philosophique. Comme d'autre part les réflexions du *Journal Métaphysique* ne prennent leur vraie valeur que référées aux personnages dramatiques sur les lèvres de qui elles se sont d'abord épanouies” (“Théâtre et mystère”, en: MARCEL, Gabriel. *La Soif*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938, p. 7-8).

<sup>198</sup> “The experience of what I then called the non-contingence of empirical data [cf. *JM*] eventually led me to reject all formalism and to fix my attention on the definite significance of concrete situations. This provided the foundation for a career in dramatic art as I have always understood it: the representation of persons engaged in *definite situations*, apart from which men could only be represented through tainted *abstractions*. Unknown to me at that time, I began to actualize my basic tendency to combine my philosophical investigations with my theatrical creations” (MARCEL, Gabriel. “My Dramatic Works as viewed by the Philosopher”, pp. 95-96). “Au lieu que dans les philosophies de style classique, qu'il s'agisse par exemple de Platon ou de Berkeley, le dialogue s'engageait entre des personnages généralement très peu individualisés, il est parfaitement compréhensible que dans une philosophie de l'existence il en soit tout autrement, et qu'au contraire, dans un théâtre qui est comme l'autre face de cette philosophie, l'individualisation porte non seulement sur les personnages, mais sur les situations dans lesquelles ceux-ci sont engagés, faute de quoi on resterait dans un domaine d'abstraction où la pensée existentielle ne peut trouver place” (*DH*, p. 147).

su lugar único en el mundo, su estilo personal de vivir la vida, puesto que la existencia parece revelarse en el drama de una forma irrecusable, en toda su riqueza y miseria, en todo su claro-oscuro.<sup>199</sup> Pero, para que el teatro pueda dar un acceso genuino a uno mismo, para que pueda representar realmente a la existencia en su situacionalidad dramática, debe constituirse no a partir de un concepto o de una idea que se quiera transmitir –lo cual es propio del “teatro de tesis”–, sino que debe surgir de la experiencia existencial misma, de la experiencia de las ligaciones existenciales entre las personas, tal como se presenta en su riqueza pre-conceptual.<sup>200</sup> En este sentido, hay un lazo íntimo entre el dramaturgo y su obra, puesto que la experiencia existencial se da en primera persona -aunque esto no implique una referencialidad autobiográfica necesaria en las obras dramáticas, al menos en el caso de Marcel-, es decir, implica un camino de conocimiento de sí-mismo en tanto unidad existencial dinámica que se intenta aprehender en su desarrollo. De aquí que el drama tenga una cierta preeminencia respecto a la filosofía, no en el sentido de que desplaza a la filosofía de su tarea irreductible, sino en el sentido de la preeminencia o la primacía de lo existencial sobre

---

<sup>199</sup> “From my present vantage point, my theater, to a much larger extent than my philosophical works, appear to relate directly to that unique opportunity, that original gift, whereby every human being is able to find his particular place in the world” (MARCEL, Gabriel. “My Dramatic Works as viewed by the Philosopher”, p. 99).

<sup>200</sup> Marcel, en este sentido, hace una cierta autocrítica de sus primeras obras de teatro: “Indeed, the concepts play a much more exaggerated role in my first two dramas, *La Grâce* and *Le Palais de Sable*; but from *Le Quatuor...* and *L’Iconoclaste* onwards the actual source of my theater creations was existential bonds” (MARCEL, Gabriel. “My Dramatic Works as viewed by the Philosopher”, p. 101). Marcel critica duramente al teatro de tesis, por no ser auténticamente dramático: “...dans la pièce à these que pour cette raison même j’ai toujours eu en exécution, les personnages sont invariablement fabriqués pour illustrer des idées ou pour servir de repoussoir à ceux qui les illustrent. (...) [E]n un sens très profond, nous sommes aussi ce que nous ne sommes pas, il y a comme une ombre portée, et je n’hésiterai pas à dire que chez le romancier ou chez l’auteur dramatique, cette contre-réalité peut devenir comme le sol nourricier de la création proprement dite. Il faut ajouter d’ailleurs que ces personnages, si j’en crois mon expérience, ne peuvent surgir que dans une situation à laquelle ils ont à faire face et que je comparerais assez volontiers à l’ambiance harmonique où, toujours selon mon expérience, se développe une idée mélodique, bien loin que celle-ci apparaisse d’abord nue, pour se prêter à une harmonisation ultérieure et en quelque façon contingente” (*DH*, pp. 87-88). “Ces grands conflits spirituels [representados en el teatro] ne sont pas inventés ou créés dans le dessein de confronter des idées; « ils sont, avant de s’exprimer, même de se justifier logiquement; le vêtement du verbe et de l’argumentation doit recouvrir sans doute la vie palpitante du drame, mais de façon assez plastique pour qu’on en sente l’intime tressaillement » (*Le Seuil Invisible*). Il faut attacher à cette phrase une importance capitale, car elle exprime pour la première fois une idée qui sera constante chez Marcel: le drame existe avant de s’exprimer et de se manifester, il se présente d’abord comme un tout senti qui est l’unité globale d’une situation. (...) Comme la notion de situation joue dans la pensée marcellienne un rôle sur lequel nous insisterons longuement, il est important de la découvrir dès le départ. Elle nous apparaît ici comme le fondement concret du drame; elle est un tissu de relations entre personne qui en devenant conscient devient conflit” (CHENU, Joseph. *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*. Paris: Aubier, 1948, p. 15).



lo conceptual o lo objetivo.<sup>201</sup> En efecto, aún cuando tanto el teatro como la filosofía surjan de la experiencia existencial del filósofo y del dramaturgo, Marcel admite que el teatro ha sido el modo más adecuado para llevar a la luz las experiencias vividas, que son inarticuladas e inescrutables en su vivencia misma, aunque no se trate de una luz conceptual, sino más bien de la luz de la revelación misma de la existencia en su concreción, siendo tal revelación la riqueza misma del teatro.<sup>202</sup>

---

<sup>201</sup> “I would like to return to my opening question: What is the relationship between me and my work? Without hoping to give an exhaustive answer, I think I can sagely say this: If I have a right to speak of a realization of my own ego in my works, it is only to the extent that this ‘I’ has gradually discovered the underlying unity of itself that was initially disguised under separated aspects. This unity can only be understood dynamically. I would like to call its dynamism-element ‘impetus’. The more we meditate on this unity, the more likely we are to see that it stems from a combination of creative activity itself and a philosophy of creative activity. This is what I have been so often emphasizing over the last ten years: In my works, drama, by and large, definitely takes precedence over philosophy. Still, this does not justify the conclusion that in general my own personal biographical references dominate my dramas. I would even say the contrary is true; such references become less and less evident. At first only a very general theme-field gradually takes shape, which then develops in some way we least likely expect. Consequently, the great events of this tragic period of my history more and more distinctly assume their rightful perspectives” (MARCEL, Gabriel. “My Dramatic Works as viewed by the Philosopher”, p. 101). En este mismo sentido, Marcel habla de un carácter *prospectivo* del teatro respecto a la reflexión filosófica: “...[O]n peut dire que la vision dramatique est prospective, qu’elle anticipe en un raccourci fulgurant sur les démarches ultérieures de la pensée discursive” (DH, p. 74).

<sup>202</sup> “In fact, many of the experiences were least adapted to any abstract operations that would permit me to translate them into clear, direct thought. The fundamental trait of my theater works is that I do make this attempt, however, and this perhaps explains why my plays are so difficult to produce. But by the same token they therefore portray real existence more powerfully than any of my philosophical writing ever could. I am sure when it comes to analysis, a critic or commentator will find himself genuinely more challenged by my plays. In my plays I need not attempt any authentic comprehension; I simply have to confine myself to reporting a course of events more or less faithfully” (MARCEL, Gabriel. “My Dramatic Works as viewed by the Philosopher”, p. 102). Tanto en este capítulo como en el resto de la presente tesis, no intentaremos, pues, hacer una lectura filosófica de los dramas marcelianos, si entendemos por ello una transcripción conceptual de las experiencias existenciales en ellas reflejadas. Creemos que el teatro de Marcel, si se separa del teatro de tesis, es reticente a este tipo de transcripción. La lectura o las referencias a las obras de teatro de Marcel serán tan solo invitaciones a sumergirse en el drama existencial en su estado bárbaro o desnudo, que despertará a la reflexión filosófica propiamente dicha. Evidentemente, esto no supone la incapacidad de detectar *tópicos* centrales en las obras de teatro, ni tampoco impugnar cualquier lectura filosófica de estas mismas obras. Lo que queremos subrayar, ante todo aquí, es tanto la irreductibilidad del drama, como la irreductibilidad de la filosofía. Marcel mismo lo afirma de modo contundente: “... nothing is more important for a dramatic work than the absence of definite purpose. A dramatic work must never be written to support an idea the author wants to hammer into the heads of his audience. The dignity of a dramatic work can only be preserved if the author’s rejection of any outside determination of its actual objective is absolute and unconditional” (MARCEL, Gabriel. “My Dramatic Works as viewed by the Philosopher”, p. 106). En este sentido escribe Joseph Chenu: “Le théâtre de G. Marcel est écrit pour lui-même, et ceci explique qu’on puisse le lire sans le trouver « philosophique ». Le drame et la métaphysique ne sont pourtant pas sans rapport, et ce n’est pas un paradoxe de dire que leur union est d’autant plus profonde que leur indépendance de départ est plus réel. Dans la mesure où il ne sera pas un simple moyen d’expression pour des idées déjà trouvées, mais une véritable création, le théâtre constituera une expérience philosophique authentique. Il permettra de l’existence une appréhension concrète, sans être empiriquement brute, car l’élaboration esthétique dégage déjà l’essence singulière de la donnée initiale en la portant à son acmé. Si toute situation humaine concrète donne prise à la réflexion philosophique, à plus forte raison les situations dont l’élaboration dramatique a fait ressortir la structure” (*Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, p. 8).

La obra dramática es considerada por Marcel como su parte más perturbadora, por el modo desencarnado con el que se presenta la existencia. Sin embargo, el filósofo francés advierte que habría que evitar dos tentaciones a la hora de abordar su obra, tanto filosófica como dramática: ni se la puede leer desde el solo teatro, con toda su tragedia y confusión, ni tampoco desde la sola filosofía, como si se tratara de un edificio construido para servir de refugio y que exima al hombre del coraje necesario para afrontar los aspectos trágicos e inquietantes de la existencia concreta. El teatro, en efecto, acentúa la desesperación y la tragedia de la existencia hasta un punto inalcanzable para la filosofía. Aun cuando algunas de sus obras finalicen sin ofrecer ningún tipo de solución esperanzada, como es el caso de *La Chapelle Ardente* o *Le chemin de Crête*, la desesperación no es el mensaje último del drama marceliano, pues también hay otras auguran horizontes más luminosos, como *Le monde cassé* o *Les coeurs avides*.<sup>203</sup> Lo importante aquí, afirma Marcel, es subrayar que todo filósofo existencial está comprometido a reconocer en la existencia paradojas insolubles, y hace mención del término *paradoja* a sabiendas de la importancia capital que este término adquiere en el pensamiento de Kierkegaard.<sup>204</sup> En todo caso, la intención de Marcel es sumergirse en las experiencias más tenebrosas y oscuras de la existencia, sin querer articularlas conceptualmente, subsumiéndolas en soluciones lógicas que ignoran lo trágico.<sup>205</sup> La única salida a la desesperación es, primero, la simpatía de quien acompaña la experiencia trágica desde una experiencia vivida análoga, y segundo, que esta experiencia trágica sea sublimada y hecha carne, abriendo el horizonte mismo del amor y de la *gracia*. Este término de *gracia* no tiene que ser entendido en Marcel en clave religiosa (aunque tampoco pueda comprenderse de un modo absolutamente a-religioso), sino que debe entenderse como las posibilidades del Ser que se encuentran en las profundidades mismas de la existencia, y que le dan la fuerza necesaria para llevar adelante una existencia con sentido, una existencia consistente, evitando así la desazón y el abandono de sí en el absurdo y la inconsistencia. Volveremos sobre estas

<sup>203</sup> Cf. MARCEL, Gabriel. "My Dramatic Works as viewed by the Philosopher", pp. 108-110.

<sup>204</sup> Cf. MARCEL, Gabriel. "My Dramatic Works as viewed by the Philosopher", p. 111.

<sup>205</sup> Cf. PA. 67. "Une réflexion approfondie sur les données fondamentales de l'expérience humaine nous conduit à reconnaître que le sentiment du tragique a son fondement dans la structure même du réel... Il est de l'essence d'une idée de vouloir se réaliser, de se refuser à rester simplement une idée; et d'autre part, au fur et à mesure que cette idée se réalise, elle se dénature, elle passe dans autre chose qu'elle-même, elle se nie... Si je ne me trompe, le fondement réel du tragique réside dans cette espèce de défaut intrinsèque de l'idée sur lequel seuls jusqu'à présent quelques dialecticiens ont su mettre l'accent. On voit par là le genre de relation qu'il convient d'établir entre les idées de mystère et de tragique" (MARCEL, Gabriel. "Réflexions sur le Tragique", en: *L'Essor*, n°13, décembre 1921, p. 5. Citado en: FESSARD, Gaston. "Théâtre et mystère", p. 18).

reflexiones en torno al significado metafísico de la gracia más adelante, pero lo importante es subrayar que el drama, si bien no puede representar este camino de gracia y redención de la existencia, o al menos le resulta sumamente dificultoso hacerlo, encuentra modos de acceso concretos a esta experiencia de esperanza, tal como sucede en el final de *Rome n'est plus dans Rome*, *L'Emissaire*, *Signe de la Croix*, o *Croissez et Multipliez*.<sup>206</sup> Se trata, pues, de comprender a la existencia en su complejidad, sin dejarla en los pantanos de la desesperación, ni en las luces fatuas de una esperanza ingenua. El teatro y la filosofía son dos modos de aproximarse a la existencia, y una filosofía existencial y concreta como la de Marcel debe abreviar de las fuentes mismas de lo trágico –presentes ante todo en su vertiente dramática–, como también articular conceptualmente estas experiencias, sin descuidarlas ni obviarlas, desde una labor filosófica.<sup>207</sup>

El teatro de Marcel, pues, nos invita a enfrentar la profunda ambigüedad de la existencia humana a partir de personajes que cuestionan su propia integridad, abrazando el drama mismo de su vida, siempre claroscuro y que exige una observancia permanente. Y en este enfrentarse al drama de su vida, los personajes no adquieren *soluciones* –y no es tarea del dramaturgo ofrecerlas, si es que quiere escribir un teatro auténtico–, sino que, en todo caso, se encuentran parcialmente a sí mismos a la luz del amor de los otros personajes.<sup>208</sup> En última instancia, el amor es el tema central del teatro marceliano, y es la clave para articular su obra dramática con sus escritos filosóficos: la verdad de sí es indisoluble del medio amoroso en que dicha verdad se revela. Claro que esta afirmación es una de las hipótesis centrales del presente trabajo, por lo cual volveremos constantemente sobre este punto. Pero es importante subrayar desde ahora la centralidad de este tema, y el modo en que el teatro mismo lo revela. En efecto, los filósofos son imprudentes al abordar el conocimiento de sí del sujeto existente, y pretenden una transparencia ilusoria por la cual el sujeto se aprehende a sí mismo sin más. Ya hemos subrayado antes cómo la encarnación misma impugna esta claridad y transparencia del sujeto. Pero es el teatro también quien nos revela sin tapujos este carácter ambiguo y oscuro de toda subjetividad, y la posibilidad que nos brinda la obra

<sup>206</sup> MARCEL, Gabriel. "My Dramatic Works as viewed by the Philosopher", pp. 111-112.

<sup>207</sup> "Ainsi se précise le projet de G. Marcel: il ne se développe pas avec la rigueur linéaire d'une déduction logique, mais il se déploie et s'explique en vertu d'une sorte de dynamisme organique pour aboutir à cette idée que le drame doit unir dans une synthèse supérieure l'idéal et le concret, le mouvement nécessaire de la dialectique et l'intime tressaillement d'une situation sentie avant même que d'être pensée" (CHENU, Joseph. *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, p. 17-18).

<sup>208</sup> Cf. MARCEL, Gabriel. "My Dramatic Works as viewed by the Philosopher", p. 115.

dramática de encontrarnos a nosotros mismos en la experiencia, siempre plurívoca y ambigua, de los personajes, como si se tratara de un amor indirecto por el cual accedemos a la comprensión existencial del personaje y de nosotros mismos.<sup>209</sup>

La experiencia dramática nos coloca en una posición donde no es posible condenar a nadie, ni tampoco condenar a ninguna situación, sino que nos invita a intentar comprender a una persona o una situación y simpatizar con ella, pues absolutamente todos los hombres merecen ser comprendidos y recibir nuestra simpatía (¿acaso somos distintos que ellos?).<sup>210</sup> Hay casos en que un curso de acción implica entender que un juicio es imposible, que no podemos encontrar una solución, sino que en todo caso, debemos mantenernos expectantes y esperar para que la luz que ansiamos

---

<sup>209</sup> “Their secret motivation [la de las obras de teatro] is my impatience with the kind of schematizing that philosophers –and professors of philosophy in particular- find difficult to resist. That is why at the beginning of nearly all my plays there stands a ‘Yes, but...’. It does not reflect a morbid delight in complexity and vagueness, because the obscurity can never exist except in the background; it dares not in any way prejudice the clarity of speech or our choice of a dramatic medium. It is a question of indirect love. It may be seem surprising, but let me quote a saying of Terence that impressed me deeply in my school days: *Nihil humani a me alienum puto* (Nothing human, I believe, is foreign to me)” (MARCEL, Gabriel. “My Dramatic Works as viewed by the Philosopher”, p. 115). “In a sense, it is truly an encounter which the playwright must bring to life. One might ask whether this encounter is with others or with oneself? Astonishingly indeed this conflict between oneself and another is transcended here. The playwright worthy of this name commands the ability to make the spectator recognize himself in the confrontations of the persons presented to him, and who live before him. And by the same stroke, the spectator is raised to a superior level of being, because in this specially invested spot which is the theater, the barrier, which separates people from each other, finds itself overturned. And thus the spectator is wrenched from himself so to speak. But let us notice that this alone would not be complete. There is, for instance, a superficial and indeed vulgar pathos which implies that one is torn away from oneself. But authentic tragedy sharply differs from this pathos, because it implies, just as much as the going beyond the self of which I have spoken, the arrival to a superior level of consciousness. I stress the fact, however, that this superior consciousness does not necessarily grow into discursive thought: this is extremely unusual indeed. Let me mention that in this respect there is a profound similarity and affinity between the type of theater to which I have myself been devoted and about which I am thinking, and music, which establishes itself on a level much higher than the pure impressions of the senses, but yet cannot be translated into intellectual formulae” (MARCEL, Gabriel. “The Finality of Drama”, en: *Ramparts*, May 1969. Reimpreso en: Scott, N. A. (ed.). *The New Orpheus: Essays toward a Christian Poetic*. New York: Sheed, 1964. Nosotros hemos consultado este trabajo en el manuscrito mecanografiado a disposición en: <http://gms.lemoyne.edu>).

<sup>210</sup> “Les personnages que l’auteur dramatique fait surgir sont multiples; chacun dit ‘je’; il faut donc que par un effort dirigé en sens contraire de notre pente naturelle il trouve moyen de se placer simultanément à un niveau aussi profond que possible de chacun d’eux, qu’il épouse à la fois leurs manières d’être, de comprendre, d’apprécier, qui pratiquement s’opposent et peuvent même se révéler à jamais incompatibles. Dans la vie pratique, je serais vraisemblablement contraint de prendre parti pour l’un de ces personnages contre l’autre, ou de me désintéresser d’eux. Dans l’ordre privilégié de la création dramatique, cette alternative m’est épargnée. Je vais me trouver en mesure d’échapper à chacun de ces systèmes clos, dont l’un sans doute, dans ce que j’appelle la vie réelle, finirait par me happer. Ainsi, en quelque manière, je parviens à m’affranchir de ma condition mortelle; pendant quelques instants, il me sera possible, non pas seulement de respirer plus largement l’existence, mais d’atteindre à une justice supérieure qui ressemble à la charité, qui l’annonce, et qui me permet d’être à la fois les antagonistes, et de les comprendre, et de les surmonter; sans que je sois pour cela nécessairement en mesure d’élaborer une formule énonçable qui permettrait d’exprimer cet acte en une synthèse intelligible” (MARCEL, Gabriel. “Les Valeurs spirituelles dans le Théâtre français contemporain”, en: *Orientations religieuses, intellectuelles et littéraires*, 25 juin 1937, p. 788, citado en: FESSARD, Gaston. “Théâtre et mystère”, p. 48-49).

aparezca “desde lo alto”. Nadie puede, pues, esperar del dramaturgo unos paliativos que calmen nuestra angustia (reflejada en la de los personajes). Sin embargo, el autor de teatro puede empujar hacia un punto en que la luz aparezca, una luz reconocida por las personas implicadas en la acción dramática y por la audiencia que atiende a la presentación del drama.<sup>211</sup> Tanto como dramaturgo como crítico de teatro, Marcel admite que el deber, el dominio y el oficio del escritor de obras dramáticas no son fáciles de definir, y tomando la reflexión de Rilke respecto a la responsabilidad del escritor, señala que la responsabilidad del dramaturgo no es solo mantener fresca la memoria de lo vivo, sino mantener su importancia humana. Aún más, enfatiza Marcel, esta tarea parece reposar principalmente en los hombros del dramaturgo, puesto que escriben no en torno a las cosas sino en torno a las personas. Y cada vez que, escribiendo, Marcel se sentía arrastrado al centro de la escena, detectaba un secreto sentimiento de misión, la de lograr que algunos hombres puedan sentirse comprendidos y sepan que eran sus actos y sufrimientos los que se encuentran allí expresados. El éxito de la obra dramática reside, para Marcel, en esta posibilidad de comunión con los hombres.<sup>212</sup>

En todo caso, el elemento más importante de mi obra es ignorado a menos que la existencia del *corazón inquieto* mencionado por San Agustín en sus *Confesiones* sea claramente reconocido como mi fuerza motivadora desde el principio al fin.<sup>213</sup>

En este sentido de búsqueda de uno mismo, y de la imposibilidad de una aprehensión unívoca, absoluta y definitiva de la existencia, el teatro se presenta como un acceso incontestable y cuestionante de toda reflexión que quiera consituirse más acá de lo trágico. Así, otro de los elementos claves de la obra marceliana es la de la primacía de los corazones simples y castos en su obra dramática, no en el sentido social, sino en el ético y el religioso. Los personajes complejos y torturados pueden y deben alcanzar un plano que solo es accesible al corazón puro y simple, y a veces por caminos más o menos tortuosos, razón por la cual Marcel admite que se encuentra más cerca de Chekhov y Dostoyevski que de Strindberg. Este elemento central será también uno de

<sup>211</sup> Cf. MARCEL, Gabriel. “My Dramatic Works as viewed by the Philosopher”, p. 115-116.

<sup>212</sup> Cf. MARCEL, Gabriel. “My Dramatic Works as viewed by the Philosopher”, p. 116. “Le seul signe valable auquel se reconnaît l’inspiration proprement dite c’est la survie du personnage; s’il continue à habiter en nous et avec nous une fois le rideau baissé, c’est vraiment qu’il existe; mais ceci n’est possible que s’il déborde la figure sensible qu’il nous a été donné de considérer, bref s’il est une présence” (MARCEL, Gabriel. “Pour un renouveau de la spiritualité dans l’Art dramatique”, en: *Combat*, février 1937. Citado en: FESSARD, Gaston. “*Théâtre et mystère*”, p. 69).

<sup>213</sup> MARCEL, Gabriel. “My Dramatic Works as viewed by the Philosopher”, p. 117.

los puntos más importantes del presente trabajo. Recordemos, al menos aquí, que la verdadera ontología es ética y que la verdadera introducción a la metafísica es la santidad. Todo esto debe comprenderse sin recurrir a lo religioso. Lo que significa, y que iremos desarrollando paulatinamente, es que la realización y el conocimiento de sí no puede darse más que en la apertura y en la disponibilidad, es decir, en el ámbito donde la Luz de la verdad nos arremete sin que pongamos ninguna resistencia a ella. De allí que la verdad y el amor sean inseparables.<sup>214</sup> Siendo el teatro la expresión más contundente de esta implicación, y el modo más eficaz para que los hombres se hermanen en su imposibilidad misma de aprehenderse definitivamente, es decir, que se hermanen en el camino que les es dado recorrer a todos por igual, un camino difícil, arduo, y de ninguna manera lineal, Marcel nos pide a todos aquellos que estén interesados en su obra a no descuidar sus obras dramáticas, “puesto que en ellas –afirma Marcel-, más allá de su posible valor intrínseco, se encuentra la única contribución en la que mejor me reconozco a medida que me aproximo al final de mi vida”.<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> “Anyone who reads my dramas without prejudice ought to conclude that they preserve the primacy of truth and at the same time they show that a mysterious, hidden bond exists between love and truth, expressed more often by allusion than by clear statement” (MARCEL, Gabriel. “My Dramatic Works as viewed by the Philosopher”, p. 117). “Une de mes élèves me faisait observer il n’y a pas longtemps qu’on trouve plus d’éléments dans mon oeuvre dramatique que dans mes écrits spéculatifs pour l’élaboration d’une doctrine de la vérité. A bien y réfléchir, cette remarque me paraît foncièrement exacte. Mais y a-t-il là un simple hasard? Il est évident que non. Ne serait-ce pas simplement la confirmation indirecte de ce fait que lorsque nous parlons de la vérité -comme lorsque nous parlons de Dieu-, nous sommes exposés à parler de quelque chose qui n’est pas la vérité, mais qui n’est qu’un simulacre? Nous retrouvons ici ce terme qui a occupé tant de place dans la précédente leçon. Il faudrait alors penser que la vérité n’est alors peut-être qu’objet d’allusion. Le rôle du drame à un certain niveau consisterait à nous placer dans une certaine situation où la vérité nous serait rendue présente par delà toute définition possible” (MEI, p. 68). En este sentido, el teatro invita a abandonar la ilusión del egocentrismo como verdad fundamental de la existencia: “La vertu propre à cette création [la del dramaturgo], là où elle est authentique, consiste dans l’exorcisation de l’esprit ego-centrique. Mais, demandera-t-on peut-être, la compréhension concrète de soi n’est-elle pas précisément toujours ego-centrique? Je répondrai catégoriquement non; l’ego-centrisme n’est au contraire possible que pour un être qui ne s’est pas effectivement rendu maître de son expérience, qui ne l’a pas véritablement assimilée” (MEII, p. 11).

<sup>215</sup> MARCEL, Gabriel. “My Dramatic Works as viewed by the Philosopher”, p. 118. “Il est incontestable en effet, bien qu’un philosophe du type traditionnel ait sûrement quelque difficulté à l’admettre, que mon oeuvre dramatique, bien loin de constituer une sorte de compartiment étanche de ma vie, complète indissolublement mes écrits philosophiques, si j’ose dire techniques, qu’ils aient pris la forme du journal ou de l’essai. En réalité, cette oeuvre dramatique participe vitale de la recherche dont je puis dire que, depuis l’époque lointaine où j’ai commencé à prendre conscience de moi-même, elle a été ma vocation unique. J’aurai d’ailleurs à y revenir à maintes reprises, car mes pièces encore peu connues aux Etats-Unis, pourraient être comparées à la nappe d’eau souterraine dont les déversoirs, souvent malaisément perceptibles, viennent comme irriguer ma pensée spéculative” (DH, p. 18).

## 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),<sup>216</sup> y se encuentra de algún modo en el corazón de todas sus reflexiones.<sup>217</sup> 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”.<sup>218</sup> 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 *Diario Metafísicos* es un tanto desconcertante. En las primeras páginas de su primer *Diario* comienza Marcel 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. A pesar –o quizá no tan a pesar- del asombro que suscita este salto de un tema a otro –gesto éste del salto que es una constante en toda la obra de Marcel, aunque en sus *Diarios* el gesto sea más contundente-, encontramos una intención coherente y de algún modo sistémica en este discurrir: en efecto, la realidad divina es arrancada del régimen de un pensamiento abstracto y autónomo, para ser referida a la historia misma 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 es dinámica y no está *dada* de una

---

<sup>216</sup> “Dans ma pensée elles [mes notes] devraient préparer une étude depuis longtemps projetée sur le temps et l'éternité” (*PI*, p. 54).

<sup>217</sup> Cf. *EVE*, p. 72.

<sup>218</sup> *JM*, p. 5.

vez y para siempre, ya sea al santo como a las otras conciencias.<sup>219</sup> 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 última de una conciencia impersonal y, en última instancia, también absoluta. La realidad de Dios, pues, no puede concebirse desde la eternidad del concepto.<sup>220</sup>

Frente a todo panteísmo logicista, entonces, Marcel encuentra en la idea de creación divina, o en la fe en el Dios creador, una justificación plena 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 casualmente al infinito por el desarrollo histórico que me ha precedido, pulverizándose así mi realidad misma. 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 pone en juego la libertad misma del existente. Actuar supone negar este dualismo; aún más, “la acción es esta negación misma”.<sup>221</sup> 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 pensarse la unidad de dicha dualidad *más allá del saber*. Esta unidad es pensada en tanto fuera del tiempo, es decir, debe pensarse como contingente en tanto que estoy determinado al infinito y, por tanto, 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 paso inmediatamente al del Dios que quiso el mundo, dado el vínculo inmanente que me une al mundo y que hace que yo sea.<sup>222</sup> Habría, pues, que esquematizar esta suposición pensando en el origen del tiempo a 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,

---

<sup>219</sup> Cf. *JM*, p. 5.

<sup>220</sup> El misterio de Dios va a ser una de las preocupaciones más importantes de Marcel. Vid. *Infra*, V.

<sup>221</sup> *JM*, p. 6.

<sup>222</sup> Aquí encontramos los primeros indicios de la importancia de la *encarnación*. Vid. *Supra*, I, 2.



siendo el tiempo una pieza clave de esta articulación.<sup>223</sup> En primer lugar, pues, 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 en tanto que su argumentación que concluye de la realidad empírica la idealidad trascendente del tiempo supone como ya probada la idea de la cosa en sí que sirva de substrato a 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*”.<sup>224</sup> 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, es inmediatamente ininteligible, puesto que equivale a pensar una relación entre lo que es fuera del tiempo y lo que es en el tiempo, relación impensable. 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 realizar el tiempo, tratarlo como objeto, ya que el tiempo es condición formal gracias al cual los objetos se nos dan. El problema, pues, 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”.<sup>225</sup> La solución idealista supone una separación entre un mundo verdadero, que

---

<sup>223</sup> En el análisis siguiente, seguimos la argumentación que se encuentra en *JM*, pp. 7-13.

<sup>224</sup> *JM*, p. 8.

<sup>225</sup> *JM*, p. 9.

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,<sup>226</sup> pero respecto al tiempo parece ser claro que “plantear la producción objetiva del tiempo por lo intemporal, es no pensar nada en realidad”,<sup>227</sup> 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:<sup>228</sup> “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”.<sup>229</sup> Esta afirmación es central, y marca, como una idea musical, la cadencia propia de un pensamiento que recurrentemente volverá 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 equivale 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”.<sup>230</sup> Fuera de esta solución, se encuentra la solución 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

---

<sup>226</sup> 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, contenidos en *FP*.

<sup>227</sup> *JM*, 10.

<sup>228</sup> Cf. “Réflexions sur l'idée du Savoir absolu et sur la Participation de la Pensée à l'Être, hiver 1910-1911 (Manuscrit XII)”, en: *FP*, pp. 23-67.

<sup>229</sup> *JM*, 10.

<sup>230</sup> *JM*, 12.

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, por un lado, dar significación ontológica al progreso mismo, ni, por otro lado, aspirar a una integración o asimilación real de los momentos en tensión. Podríamos decir que hay en Marcel, pues, una dialéctica abierta: “es el progreso de una reflexión que trasciende sus propias posiciones”.<sup>231</sup> 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 reconstructora al modo de Hegel), sino de una “dialéctica de una reflexión que se eleve a planos de inteligibilidad cada vez más elevados”.<sup>232</sup> ¿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”.<sup>233</sup>

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

---

<sup>231</sup> JM, 12. Esta concepción de la dialéctica es sumamente importante, porque una reflexión que progresa incesantemente es un pensamiento que nunca se detiene en sus resultados. Más adelante, retomando una distinción de Maurice Blondel, Marcel hablará de *pensamiento pensante* y *pensamiento pensado*.

<sup>232</sup> JM, 13. Más adelante Marcel distinguirá entre niveles de reflexión, expresados en la distinción entre *reflexión primera* – propiamente objetiva y óptica- y *reflexión segunda* –existencial y ontológica. Algo para marcar, sin embargo, es que la reflexión segunda, como reflexión recuperadora, supone una intuición ciega que ha ignorado la reflexión primaria, y que la segunda lleva a la luz. Esta intuición ciega del ser, que postula lo ontológico (podría verse como el término que es a la vez principio) en la marcha dialéctica de la reflexión. Sin embargo, es preciso comprender que esta “intuición ciega del ser” es en realidad una “seguridad de ser” y se revela como *exigencia*, por lo cual no podría haber nunca una síntesis absoluta o última, puesto que, como toda exigencia, no es ni una idea o concepto teórico que incluya todos los momentos anteriores, ni tampoco un lugar de llegada o una estación final. Cf GRASSI, Martín. “La reflexión segunda y el acceso al misterio del Ser en la filosofía concreta de Gabriel Marcel”, en: *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Área San Miguel), Vol. 1, Año 1, 2011, pp. 21-46, revista digital: <http://facultades-smiguel.org.ar/maximo/>. Vid. Supra, I.3.

<sup>233</sup> JM, 13.

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.<sup>234</sup> En última instancia, como pensador de la libertad y de la acción, la fijación objetiva 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 sea 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”.<sup>235</sup> 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.<sup>236</sup> Como veremos más adelante, esta primacía del presente no supone

---

<sup>234</sup> 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 (Cf. “On Time in the Philosophy of Marcel”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.). The Library of Living Philosophers, vol. XVIII. Carbondale: Southern Illinois University, 1984, p. 414, n. 1). Por el contrario, Julia Urabeyen señala que la “irrelevancy of time” es el resultado de la posición idealista que luego abandona Marcel (Cf. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 103-104).

<sup>235</sup> *JM*, p. 56-57.

<sup>236</sup> 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

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.

La cuestión 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, fenómenos que han sido descuidados las más de las veces por los filósofos, como señala Marcel, y que él toma en seria consideración luego de haber experimentado con la *mediumnidad* y otros fenómenos semejantes.<sup>237</sup> No entraremos, sin embargo, en dichas consideraciones, dada su complejidad y extensión, pero en cambio retendremos los análisis más significativos respecto al tiempo que se desarrollan allí.

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...”<sup>238</sup> Frente al espacio, el tiempo no puede pensarse como un medio en el que se da el tiempo antes 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*”.<sup>239</sup> 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.<sup>240</sup>

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*)”.<sup>241</sup> 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

---

esperanza, que implican una “creatividad” ya no del existente, sino del Ser mismo. Esto lo veremos más adelante. Vid. *Infra*, II.2.

<sup>237</sup> En torno a las experiencias metapsíquicas de Marcel, pueden consultarse la biografía de José Luis Cañas Fernández (*Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*, pp. 58-68).

<sup>238</sup> *JM*, p. 129.

<sup>239</sup> *JM*, p. 129.

<sup>240</sup> 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 (Cf. CRISTIANI, Aldo Horacio. “Duración y tiempo en Henri Bergson”, en: *Cuadernos de Filosofía*, UBA, Año X, n° 13 (enero-junio 1970), pp. 121-135).

<sup>241</sup> *JM*, p. 129.

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, pues, 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.<sup>242</sup> 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.<sup>243</sup> 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, diseminación, dispersión, implican en el fondo algo espiritual, que es ese todo que se dispersa. “Perder es siempre y por esencia misma olvidar”.<sup>244</sup> Se tratará, pues, de que una potencia espiritual vele y vigile por su propia conservación en tanto todo psíquico 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

---

<sup>242</sup> JM, pp. 130-131. Marcel nota en este mismo fragmento que Bergson postula esta idea de duraciones paralelas para el cuerpo y el recuerdo.

<sup>243</sup> JM, pp. 147-148.

<sup>244</sup> JM, p. 149.

que se impusiera directamente a las fuerzas físicas de disolución para subyugarlas, que representaría técnicamente el milagro, la recreación.<sup>245</sup>

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 muerde* (*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.<sup>246</sup>

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*).

<sup>245</sup> JM, pp. 149-150. En la nota de 1925 a este fragmento, Marcel pregunta hasta qué punto no hay en nosotros algo que protesta contra esta distinción demasiado tajante entre la *dispersión espiritual* y la *dispersión material*. Esta nota vuelve a centrarnos en la idea nuclear del intento de Marcel por pensar la articulación entre la facticidad y la libertad.

<sup>246</sup> JM, p. 150.

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.<sup>247</sup> 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”.<sup>248</sup> Y esto nos lleva a entrever que no hay eternidad donde no hay valor, es decir, fuera de toda relación con el valor, y por tanto, nos traslada al orden de la creación.<sup>249</sup>

---

<sup>247</sup> JM, p. 150. Podemos ver aquí una contraposición entre un Dios filosófico y abstracto, una verdad eterna que explica el mundo, con un Dios personal que salva, y que por tanto no se desentiende de la temporalidad. Esta contraposición que ha hecho célebre Pascal (Dios de los filósofos, Dios de la fe), será un tema recurrente en Marcel. Vid. *Infra*, V.

<sup>248</sup> JM, p. 151.

<sup>249</sup> Creemos que Marcel se encuentra cercano al planteo de Louis Lavelle, cercanía que él mismo ha corroborado respecto a la noción central de *participación* (Vid. *Infra*, VI, 1). 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 práxica 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, María Teresa. “El tiempo y la eternidad en Louis Lavelle”, en: *Cuadernos de Filosofía*, UBA, Año X, n° 13 (enero-junio 1970), pp. 113-120. LEOCATA, Francisco. *La vida humana como experiencia del valor: un diálogo con Louis Lavelle*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios, Estudios Proyecto n° 2, 1991. Para un estudio comparado, ver: ARNALDEZ, R. “Le temps chez Louis Lavelle et Gabriel Marcel”, en: *Philosophie de l'Esprit*. Olms: Hildesheim, 1999, pp. 129-140. Podemos ver una proximidad entre Lavelle y Marcel, por ejemplo, en la



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).<sup>250</sup>

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”.<sup>251</sup> 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”.<sup>252</sup> Si, entonces, rememorar 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.<sup>253</sup>

---

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 para Marcel es 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” (*El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 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 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 (Cf. “On time in the philosophy of Gabriel Marcel”, p. 415, n. 35), pero solo con la observación que hemos acabado de realizar.

<sup>250</sup> *JM*, p. 151.

<sup>251</sup> *JM*, p. 151.

<sup>252</sup> *JM*, p. 163.

<sup>253</sup> Vid. *Supra*, I, 1.

¿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 dárse nos en ciertos momentos privilegiados].<sup>254</sup>

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*.<sup>255</sup> 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, ya se trate 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*)?”<sup>256</sup> 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

<sup>254</sup> JM, p. 163-164.

<sup>255</sup> Cf. JM, p. 163.

<sup>256</sup> JM, p. 164.

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”.<sup>257</sup> 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. Lo central para nuestro propósito es 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 recordarse.

No es cuestión, sin embargo, de dejar absolutamente de lado lo dado, pues no puede revivirse algo que no fue de algún modo dado, como dirá más adelante Marcel.<sup>258</sup> 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.<sup>259</sup>

---

<sup>257</sup> JM, p. 164. 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* (Vid. Supra, I, 2). 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).

<sup>258</sup> JM, p. 165.

<sup>259</sup> En este sentido, Marcel toma en especial consideración la actitud interior adoptada por la conciencia frente a lo irrevocable, que termina por aniquilosar al pasado, impidiendo la vida misma y su carácter creativo: “... plus nous immobilisons le passé, plu l’avenir à son tour se présente à nous comme du révolu avant la lettre, du révolu par anticipation; cette contamination de l’avenir par le passé est au coeur de tout fatalisme. Mais nous ne vivons, au sens plein de ce mot, qu’à condition de nier ce fatalisme à tout moment; et si par malheur nous parvenions, je ne dis pas seulement à lui donner une adhésion verbale qui ne signifie rien, mais à le sanctionner du fond de nous-même, c’est-à-dire à y croire, c’est la vie elle-même qui s’arrêterait. (...) Contrairement à un lieu commun qui pèse sur ce que j’appellerai la philosophie courante, il n’est pas vrai de dire que le passé soit immuable, parce que nous ne pouvons pas légitimement distinguer entre les événements, qui sont fixés dans leur matérialité, et un certain éclaircissement qui lui, au contraire, varie essentiellement selon le foyer d’où il émane – ce foyer qui est le

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 dissociarse del objeto real, “el pasado, como pasado, no puede dissociarse realmente del pasado como presente en la conciencia (...). Esto solo es inteligible para el pasado porque yo *soy* mi pasado (*je suis mon passé*)”.<sup>260</sup> ¿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”.<sup>261</sup> 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 aprehendido 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.<sup>262</sup>

---

présent vécu lui-même. Le passé contre lequel je m'insurge n'est, à parler strictement, pas identique à ce qu'il est ou devient lorsque je me réconcilie avec lui" (*RI*, pp. 84-85).

<sup>260</sup> *JM*, p. 189.

<sup>261</sup> *JM*, p. 190.

<sup>262</sup> *JM*, p. 191. Para un desarrollo de la semejanza entre improvisación y temporalidad, cf. *EA*, pp. 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

Recordemos que la problemática del futuro se encuentra enmarcada en “el problema de la posibilidad metafísica de la videncia”.<sup>263</sup> 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 objetiva 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 y 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

---

inadéquate, et cesse même à la longue d’être possible” (EA, p. 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, p. 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” (“On time in the philosophy of Gabriel Marcel”, p. 412). Vemos aquí cómo se articulan los temas centrales que trataremos en el presente trabajo: tiempo, eternidad, fidelidad y fe.

<sup>263</sup> JM, p. 192.

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.<sup>264</sup>

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”.<sup>265</sup> 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 Ricouer, uno de sus máximos exponentes: el sí mismo como sujeto de narración.<sup>266</sup> 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 intuitivos 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.<sup>267</sup> 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”<sup>268</sup> y, por tanto, la pregunta supone un universo de posibilidades 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

---

<sup>264</sup> Vid. *Supra*, I, 3.

<sup>265</sup> *JM*, p. 191.

<sup>266</sup> Cf. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 2006.

<sup>267</sup> Cf. *JM*, pp. 192-194.

<sup>268</sup> *JM*, p. 194.

no así al futuro.<sup>269</sup> Sin embargo, no porque el porvenir como tal no pueda ser objeto de cuestionario, puede inferirse que no pueda *verse, vivirse, pre-vivirse*.<sup>270</sup>

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*)”.<sup>271</sup> De todos modos, señala, estamos siempre al asecho 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?<sup>272</sup> 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 vió 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).<sup>273</sup>

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.<sup>274</sup> Dicha plenitud es irrealizable, desde todo punto de vista,

<sup>269</sup> “Toute question adressée à l’avenir, toute réponse de l’avenir, toute transmission de signes entre le présent et l’avenir est inconcevable. Elle n’est possible qu’au sein d’un même présent (on ne peut se renseigner que sur ce qui est acquis; je serais tenté de dire: sur ce qui appartient à une même couche de réalité)” (*JM*, p. 194).

<sup>270</sup> Cf. *JM*, p. 194.

<sup>271</sup> *JM*, p. 194.

<sup>272</sup> “Pourtant, ne faut-il pas reconnaître que ce qui n’est pas encore pour moi peut être déjà pour un autre qui a une sorte d’avance (métaphysique) sur moi? Je crois que c’est exact, mais prenons garde à ce que signifient ces mots «moi» et «lui»” (*JM*, p. 194).

<sup>273</sup> *JM*, pp. 194-195.

<sup>274</sup> Esto, como ya hemos señalado, lo acerca a Louis Lavelle y el espiritualismo francés, y lo aleja definitivamente del existencialismo sartreano, para quien la esencia no es más que un constructo artificial.

en lo inmediato de un puro instante.<sup>275</sup> 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, tanto 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.<sup>276</sup> 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*)”,<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> “At this point I believe we reach the heart of Marcel’s concept of time, particularly as this concerns the past –that is, my past. When Marcel claims, as mentioned above, that the present is the origin and boundary of time, he does not mean that the present is some ideal point of an objective time schema that vanishes as soon as it comes into being. Rather, the very source of time is the presence I am, the felt fullness of my being or the lack of it. And from this we can see clearly the root error of instantaneism. So far as Gide and others attempted to preserve an appreciation for my lived presence, they were on the right track. But they proceeded by first adopting an inadequate empirical thesis –time as a series of discrete moments- and then tried to locate my presence in the present of this objectified time. Yet presence thus strait-jacketed ceases to be presence in any real sense; this is why instantaneism is unable to appreciate what is involved in fidelity. The truth reads in the opposite direction: the pulsating now, conceived of as this moment, is merely the objectivation of what is fundamentally the felt presence of my life” (VIGORITO, “On time in the philosophy of Gabriel Marcel”, p. 403). Volveremos a la crítica al instantaneismo más adelante, en el marco de la reflexión en torno a la fidelidad. Vid. *Infra*, IV.

<sup>276</sup> Veremos estas realidades temporales superiores cuando analicemos la fidelidad, la esperanza, el amor, la fe.

<sup>277</sup> *JM*, p. 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”.<sup>278</sup>

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 temporalidad 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 misma 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,

---

<sup>278</sup> JM, p. 265.

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 la cuestión que va a tomar un decidido protagonismo es ahora la del tiempo vivido en tanto tiempo de realización de la existencia. 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 a la cuestión en torno a “mi vida”, puesto que, ciertamente, llamamos de un modo global y general al tiempo vivido con esas dos palabras. Marcel abordará el sentido de la expresión “mi vida” en una de las lecciones de su obra más sistemática, *El misterio del Ser*.<sup>279</sup>

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.<sup>280</sup> El modo de plantearla, así como las aproximaciones a su respuesta es, también, el centro de gravedad del presente trabajo, por lo cual iremos desarrollándola a lo largo de las páginas. 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 el significado mismo de la expresión “mi vida”, cuestión que irá al encuentro de un pensamiento para el cual la respuesta a la pregunta “qué soy yo” pretende ser la propia vida en su totalidad, aun cuando esta respuesta no implique reducir la vida a un conjunto de afirmaciones elementales en torno a ella.<sup>281</sup> En última instancia, el intento de Marcel buscará distinguir *mi ser* de *mi vida*.

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”<sup>282</sup> 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

<sup>279</sup> Cf. *MEI*, “Huitième Leçon: « Ma vie »”, pp. 163-185.

<sup>280</sup> Cf. *MEI*, p. 163.

<sup>281</sup> Cf. *MEI*, p. 169.

<sup>282</sup> *MEI*, p. 169.

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.<sup>283</sup> En todo caso, mi vida “sólo puede reconquistarse en la forma de pequeñas parcelas irradiadas, en la actualidad fulgurante del recuerdo”.<sup>284</sup> Alrededor de estas parcelas irradiadas es como el espíritu procede a un trabajo de reconstrucción. Marcel señala que encontramos en esta consideración la experiencia central en torno a la cual Marcel Proust despliega y organiza su obra.<sup>285</sup> Nadie podría creer que la propia vida es tal y como la cuento.<sup>286</sup>

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”.<sup>287</sup> 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

---

<sup>283</sup> “Contrairement à l’idée naïve que nous nous en formons, un récit ne peut en aucune façon être une reproduction de la vie. Mais ceci nous amène à reconnaître que ma vie, en tant qu’elle a été affectivement vécue, tombe en réalité hors de prises de ma pensée actuelle et concret” (*MEI*, p. 170).

<sup>284</sup> *MEI*, p. 170.

<sup>285</sup> Marcel Proust será uno de los interlocutores principales en lo referente a las reflexiones en torno al tiempo vivido que lleva adelante Gabriel Marcel. “Mon passé ne peut être traité comme collection que pour autant qu’il est traité comme ensemble d’éléments clichés, repérés, répertoriés. Mon voyage en Yougoslavie, dans la mesure où je le raconte, serait-ce à moi même, se réduit ainsi à une certaine somme d’éléments dénombrables. Mais en même temps je me rends bien compte que mon passé ne s’épuise pas dans cet ensemble. Ces éléments se présentent à moi, si j’y réfléchis bien, comme des cristallisations partielles, fragmentaires, je pourrais aussi dire des coagulations, de quelque chose de fluide qui les entoure et les imprègne; mais cet élément fluide tend à s’évaporer, ou du moins à devenir imperceptible lorsque je raconte ce voyage et surtout à mesure que je répète mon récit (...). Corrélativement, notons que ces éléments sont de plus en plus dépersonnalisés; mon récit pourrait être fait par un tiers qui se substituerait à moi. Le récit à la première personne, devenant un récit à la troisième personne (...). Pour moi-même, mon propre passé se dépersonnalise dans la mesure où je me le raconte de cette manière (image d’un chemin tracé par moi à l’origine qui deviendrait un chemin pour tout le monde, un chemin que tout le monde peut suivre). Je me rends du même coup étranger à moi-même en socialisant mon passé, en le rendant banal (au sens de four banal), je m’en retire. Mais il pourra suffire d’un hasard, d’un souffle, pour que je revive ce passé comme mien à travers ce récit qui le dénaturait, comme si je l’êtreignais à nouveau, lui que j’avais renié en le débitant” (*PI*, pp. 64-65).

<sup>286</sup> “Il suffit d’ailleurs pour s’en rendre compte de réfléchir à ce qui se passe pour un simple voyage dont nous faisons le récit à nos amis. Ce voyage est relaté par quelqu’un qui l’a vécu jusqu’au bout, et qui revit ses expériences initiales à partir de celles qui ont suivi et qui ne peuvent pas ne pas réagir sur l’idée que nous nous formons de ce qu’ont été ces premières impressions. Les expériences initiales elles-mêmes étaient au contraire comme aimantées par l’attente anxieuse de ce qui allait suivre” (*MEI*, p. 171). Esta reflexión nos obliga a pensar la temporalidad de un modo dinámico, donde ni el presente ni el pasado ni el futuro pueden comprenderse separadamente. Volveremos sobre ello más adelante.

<sup>287</sup> *MEI*, p. 172.

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 (...)?”<sup>288</sup>

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.<sup>289</sup> ¿Y si tomásemos 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 excepcionales? 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”.<sup>290</sup>

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

<sup>288</sup> *MEI*, p. 173.

<sup>289</sup> “Ce serait pure illusion de croire à l’existence d’une sorte de noyau qui serait indépendant de toute interprétation et dans lequel on pourrait dire que l’oeuvre, que la vie de Van Gogh ou de Balzac serait littéralement incorporée” (*MEI*, p. 174).

<sup>290</sup> *MEI*, pp. 175-176. El párrafo prosigue: “Puis-je seulement reconstituer mon état d’esprit tel qu’il était au moment où j’ai agi? Il est infiniment probable que non, car justement cette action peut avoir été due à un vertige qui par définition ne se laisse pas reconstituer”.

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.<sup>291</sup> Mi pasado no siempre se me manifiesta de la misma manera, sino que toma coloraciones distintas según el estado existencial en el momento de la rememoración, reconstruyéndose a partir de unos pocos momentos fulgurantes. “Debemos abandonar completamente la idea de un pasado en depósito, que es una representación propia de archivistas”.<sup>292</sup>

La cuestión de mi pasado no es tan distinta en este aspecto que 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*.<sup>293</sup> La cuestión se hace más compleja en tanto que “cuando hablo de mi vida estoy todavía

<sup>291</sup> “Mais d’abord, qu’est-ce que mon passé? Ce qui me frappe aujourd’hui, c’est que n’et pas en vérité une donnée; l’unité que je lui attribue en énonçant ces deux mots [*mon passé*], ne lui appartient qu’en idée” (*PI*, p. 54).

<sup>292</sup> *MEI*, p. 176. “En réalité, quand je dis mon passé, sans m’en rendre compte, je postule... Quoi, exactement? Mon postulat ne semble pouvoir prendre corps que dans une certaine image qui peut du reste se décolorer à l’extrême, par exemple celle d’une collection complète de souvenirs ou d’expériences vécues. Laissons de côté pour le moment la question épineuse qui consisterait à se demander si des souvenirs et des expériences vécues peuvent réellement former une collection. De toute manière, quand je dis mon passé, je pose que tout ce qui m’est arrivé constitue un tout susceptible de s’accroître tant que je vivrai. Il m’est arrivé des choses, il m’en arrivera encore. Mais il me paraît certain, que sans bien m’en rendre compte, je me réfère à une certaine histoire possible de mon existence. Ce qui fait partie de mon passé, c’est ce qui devrait prendre place dans cette histoire, supposée authentique et exhaustive. Dès lors, il est permis de se demander si une réflexion rigoureuse sur mon passé ne devrait pas supposer un examen préliminaire de ce que c’est qu’une histoire ou un récit, et des conditions dans lesquelles une histoire ou un récit peut être construit. Peut-être au surplus faudrait-il introduire ici la notion de chronique, entendue comme une sorte d’alignement d’événements qui se succèdent dans le temps” (*PI*, pp. 54-55).

<sup>293</sup> “Nous sommes là [en el orden de mi pasado] dans un ordre qui comporte du remplacement constant. (...) Je dirai donc que la chronique a cela de contre-nature, de réaliser dans la mesure du possible la juxtaposition de ce qui ne devrait absolument pas être juxtaposé. Je ne devrais pas pouvoir avoir sous les yeux, c’est-à-dire dans le champ de ma conscience, à la fois cette suite de repas ou d’incidents viscéraux, etc. Tout cela n’a de sens qu’à condition d’être vécu *au fur et à mesure*, et ne peut être étalé sans se dénaturer. Or le propre de la chronique est d’être en quelque manière étalé. (...) En somme, ceci revient à dire qu’il est de l’essence de la vie de ne pas se laisser étaler (l’image que j’ai présent à l’esprit est celle d’une étoffe ou d’un papier *plissé*). Ainsi se justifierait la sélection qui s’impose au narrateur ou à l’historien” (*PI*, p. 56). 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” (“On time in the philosophy of Gabriel Marcel”, 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” (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.

comprometido en mi vida; mi vida no es mi pasado”.<sup>294</sup> La imposibilidad de objetivar mi vida, de verla de afuera, de congelar y definir el pasado para identificarme 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 mismo de nuestra duración. Generalmente uno se capta con mayor 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”,<sup>295</sup> 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”,<sup>296</sup> 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”.<sup>297</sup> En este momento, Marcel introduce una de sus nociones capitales, que veremos aparecer repetidas veces, la de *disponibilidad*:

---

<sup>294</sup> *MEI*, p. 176.

<sup>295</sup> *MEI*, p. 177.

<sup>296</sup> *MEI*, p. 177.

<sup>297</sup> *MEI*, p. 178.

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.<sup>298</sup>

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”).<sup>299</sup> 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?*, obedezco en el fondo a una segunda intención que me cuestiona: *¿estoy calificado para responder a esta pregunta?* Hay un temor de que la respuesta a esta pregunta por mi ser, 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”.<sup>300</sup> 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 ese tal amigo 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, y que se trata de un problema humanamente insoluble.<sup>301</sup> 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

---

<sup>298</sup> *MEI*, p. 178.

<sup>299</sup> Cf. *MEI*, p. 178.

<sup>300</sup> *MEI*, p. 163.

<sup>301</sup> Cf. *MEI*, p. 164.

adherimos).<sup>302</sup> 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”.<sup>303</sup> Marcel admite que da aquí 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,<sup>304</sup> es preciso investigar fenomenológicamente cómo la alteridad, a la que tiende en última instancia la vida, es de una trascendencia radical. Para ello, Marcel analizará la experiencia del *sacrificio*.<sup>305</sup>

La importancia ontológica del sacrificio se encuentra en el rechazo que supone a tratar la vida como una posesión, como algo que tengo, 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”.<sup>306</sup> El peligro de desnaturalizar la experiencia del sacrificio 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”.<sup>307</sup> El sacrificio

---

<sup>302</sup> “Que faut-il conclure de ce long développement qui ne peut apparaître que superficiellement comme une digression, sinon que je ne puis déléguer au parti qui est le mien le pouvoir de décider ce que je suis, ce que je vaudrais, ce que j’ai à faire sans me rendre coupable d’une aliénation totale qui équivaut à un véritable suicide? On pourrait dire que la question: qui suis-je? n’est pas ici résolue mais purement et simplement supprimée, elle ne présente véritablement plus aucune signification, puisqu’en dernière analyse, il n’y a plus personne pour la poser” (*MEI*, p. 167).

<sup>303</sup> *MEI*, p. 167. 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*.

<sup>304</sup> Vid. *Infra*, V.

<sup>305</sup> La experiencia del sacrificio ha sido uno de los tópicos más fuertes de gran parte de la filosofía contemporánea. Ya Kierkegaard lo señalaba como el correlato del salto al estadio religioso de la fe (Cf. *Temor y temblor*. Buenos Aires: Losada, 1999), Jan Patocka como el modo de escapar al mundo inhumano y esclavizante de la técnica (Cf. “Cuatro seminarios sobre el problema de Europa”, en: *Libertad y sacrificio*. Salamanca: Sígueme, 2007, pp. 273-342). En resumidas cuentas, la experiencia del sacrificio es la experiencia de la trascendencia del existente respecto al mundo y a sus exigencias.

<sup>306</sup> *MEI*, p. 180.

<sup>307</sup> *MEI*, p. 180.



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*).<sup>308</sup>

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.<sup>309</sup> El sacrificio no puede ser justificado por ninguna razón del mundo (y por *mundo* entiendo 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

---

<sup>308</sup> *MEI*, p. 180.

<sup>309</sup> 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” (*Filosofía de la fidelidad*. Buenos Aires: Hachette, 1949, p. 83).

él es”.<sup>310</sup> El sacrificio supondría el absurdo de decir que me realizo en tanto que me suprimo sólo para quien confunde el 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).<sup>311</sup>

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”.<sup>312</sup>

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 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.<sup>313</sup> 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*)”, 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

<sup>310</sup> *MEI*, p. 181.

<sup>311</sup> Cf. *MEI*, p. 182.

<sup>312</sup> *MEI*, p. 182. Marcel se refiere aquí a su obra *Un homme de Dieu*.

<sup>313</sup> 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. Cf. *MEI*, pp. 183-184.

reconocerla y acogerla, o rehusarla: “esta posibilidad de acogimiento (*accueil*) o rechazo (*refus*) constituye la esencia misma de la libertad”.<sup>314</sup>

### 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...”.<sup>315</sup> 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 la vida 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.<sup>316</sup>

<sup>314</sup> *MEI*, pp. 184-185. “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, Julia. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 136).

<sup>315</sup> *MEI*, p.187. Josiah Royce es un neohegeliano anglosajón que ha influido notablemente en Marcel, y al cual nuestro filósofo ha dedicado un trabajo (*La métaphysique de Royce*. Paris: Aubier-Montaigne, 1945). No queremos detenernos aún en la figura de Royce y en su noción de lealtad (*loyalty*), la cual examinaremos luego, cuando nos ocupemos de la cuestión de la fidelidad. Vid. *Infra*, IV.

<sup>316</sup> *MEI*, p. 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, entonces, 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, tal posición es, para Marcel, insostenible para el filósofo francés, puesto que supone considerar al 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 preexisto a mí mismo”.<sup>317</sup> Yo no me encuentro viviendo, así como 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 hay en el hombre una naturaleza, una herencia, una participación en la realidad que nos salva a medida que penetramos en ella.<sup>318</sup>

¿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,<sup>319</sup> y se pregunta hasta qué punto mi relación con mi propio pasado puede representarse. 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,

---

<sup>317</sup> *MEI*, p. 190.

<sup>318</sup> Marcel cita en este punto un texto de *L'homme contre l'humaine*: “On ne peut nier plus agressivement l'existence d'une nature, d'une héritage, plus profondément celle d'une investiture ou d'une participation à une réalité qui nous sauve à mesure que nous pénétrons en elle” (*MEI*, p. 191). Veremos que Marcel se contrapone radicalmente al planteo de Sartre, en tanto que la noción de participación implica siempre un otro -mundano, humano y ontológico- con quien estoy comprometido y gracias al cual me realizo como existente. Iremos señalando esta diferencia a medida que avancemos en lo que respecta a la libertad y el compromiso.

<sup>319</sup> Cf. *MEI*, pp. 191-198. No nos detendremos aquí a examinar la cuestión de la intersubjetividad, reservada al próximo capítulo. Vid. *Infra*, III.

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.<sup>320</sup> “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”.<sup>321</sup> Nuevamente rescata aquí Marcel la reflexión del autor de *En busca del tiempo perdido*: 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

---

<sup>320</sup> “If there is any sense in which I can say I am my past –no matter how loose or incomplete this ‘identification’ may be– it must be directly proportional to the degree of intimacy I can achieve with my past. Such a realization of intimacy can never be a complete identity; in any case, even to try to think this intimacy in terms of identity would be to adopt in the realm of the presence a concept whose only legitimacy is, strictly speaking, in the realm of objectivity. Rather, the intimacy demanded of my past is that it be felt as an at-one-with-ness of presence, as in an intersubjective union” (VIGORITO, p. 396). Vigorito resume las conclusiones respecto a *mi pasado* en la reflexión marceliana: “First, we have seen that my past is mine only if it is vitally significant for me, harboring within itself a mystery, a secret. Its significance, though, is in no way determined by its functional usefulness; it is not my past simply because it helps me ‘get around in the world’. Nor can we say that it becomes significant *because* it yields me the power to be creative. In the realm of being, such a means-ends dichotomy and such a casual relationship are totally misplaced; indeed, what such a statement reveals is a basic misconception of what is involved in creativity. We should rather say that the significance of my past blossoms in my creativity. Second, the value of my past is not a value I impose on it. This is but a corollary of the denial of any means-end dichotomy and of any cause-effect relationship. If I were to assign a value to my past in the light of my present, I would, in effect, be using my past as a resonator to confirm my egocentric present or to further its purposes. Instead, the value of my past transcends all such manipulation. Value is not given to my past; it can only be acknowledged as being of my past. Third –and this follows fast on the above two features– my past is mine only in so far as I realize an intimacy with my past yielded by its presence” (VIGORITO, “On time in the philosophy of Gabriel Marcel” p. 402).

<sup>321</sup> *MEI*, p. 199. “Qu’est-ce donc que j’ai en vue quand je dis mon passé? La question est très difficile à poser en termes précis. En effet, si je répons, ce qui paraît raisonnable, qu’il s’agit toujours d’une certaine perspective, commandée par mon présent vécu, je serai irrésistiblement porté à imaginer que cette perspective est relative à un en-soi comparable à l’objet, au solide qu’il ne m’est jamais donné de voir que selon un certain angle. Or, en concevant cet en-soi, est-ce que je ne rétablis pas la notion de mon passé comme totalité? (...) Je peux, moi aussi, être considéré du dehors, par exemple par celui qui étudie mon oeuvre ou qui entend écrire ma biographie. Il y a plus: je peux dans une certaine mesure faire mien ce point de vue de mon critique ou de mon biographe. Mais quand je parle de mon passé, c’est justement à ce point de vue que *je ne me place pas*; ou plutôt est-ce que je n’adopte pas une sorte de position intermédiaire – et intenable – entre le vivre et le contempler? (...) Oui, il me semble bien que lorsque je parle de mon passé je prends figure de mémoraliste, sans cependant rompre les amarres vitales qui me lient à ce que j’évoque” (*PI*, pp. 59-60).

esencial de uno mismo respecto a quien es: soy y no soy quien fui.<sup>322</sup> Pero, entonces, ¿acaso no se destruye pura y simplemente la identidad personal?

Para poder responder a la cuestión de la identidad personal es necesario, 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”.<sup>323</sup> 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 al nombre –solución nominalista- sino a una *cualidad sentida* que, como tal, no puede objetivarse.<sup>324</sup> Pero lo que más complica el problema –independientemente de la permanencia de la cualidad o del sentimiento, la cual 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 un compañero de escuela al que uno no ha 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”.<sup>325</sup>

---

<sup>322</sup> “Ceci pourrait se traduire d’abord par cette simple formule que je ne suis pas seulement moi ou même qu’à la rigueur il n’y a peut-être aucun sens à dire que je suis moi, car je suis aussi un autre: je suis par exemple celui que j’ai été hier et, d’un certain point de vue très profond, les mots « ai été » perdent ici toute signification précise. Une véritable lutte pour l’existence peut s’engager entre celui que j’ai été hier et celui que je tends à être, que j’ai la velléité d’être aujourd’hui” (*MEI*, p. 201). 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? “Ce personnage que j’étais, quand je me suis marié, par exemple, je ne peux que le reconstituer à partir de certains éléments. Il ne m’est sûrement pas donné en tant qu’unité dans le souvenir. Mais d’autre part, ce moi que j’étais alors n’était pas un personnage: il est *devenu* personnage par la suite pour autant qu’il s’est détaché, ou qu’il m’est devenu possible de le traiter comme s’il était détaché de moi. Il y a là d’ailleurs une illusion d’optique, on n’en saurait douter. Ce détachement ne peut pas être absolu; c’est par un véritable artifice que je suis en mesure de regarder comme un personnage *caractérisable* celui que j’étais alors” (*PI*, pp. 60-61).

<sup>323</sup> *MEI*, p. 201.

<sup>324</sup> 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 (Cf. *MEI*, p. 202).

<sup>325</sup> *MEI*, p. 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 reivindicarlas para sí.<sup>326</sup> 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*”.<sup>327</sup> 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 la vida”, es decir, la experiencia interna tal como la vivimos.<sup>328</sup> 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 experimentada (*éprouvée*), es no poder ni ser filmada (*filmée*) ni ser narrada (*racontée*)”.<sup>329</sup> 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,<sup>330</sup> y para ello Marcel introduce una nueva categoría, la de

---

<sup>326</sup> 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 (Cf. *MEI*, p. 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*, p. 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 (Cf. MARCEL, Gabriel. “Reply to John V. Vigorito”, en: AAVV. *The philosophy of Gabriel Marcel*, p. 418). Para una introducción a la cuestión del tiempo en Henri Bergson, ver: CRISTIANI, Aldo Horacio. “Duración y tiempo en Henri Bergson”, en: *Cuadernos de Filosofía*, UBA, Año X, n° 13 (enero-junio 1970), pp. 121-135.

<sup>327</sup> *MEI*, p. 204.

<sup>328</sup> “Mais pour autant qu’il y a une substance de ma vie, ou d’une vie quelle qu’elle soit, il est impossible qu’elle se réduise à des images, et par conséquent que sa structure soit purement et simplement celle d’une succession. Mais demandera-t-on, pourquoi est-ce impossible? Il ne saurait s’agir ici d’une simple contradiction d’ordre logique; ce que nous devons simplement reconnaître, c’est que notre expérience intérieure, telle que nous la vivons, serait impossible pour un être qui ne serait que succession de images (...). Cette succession ne peut être succession que pour une conscience que la transcende en quelque manière” (*MEI*, p. 205).

<sup>329</sup> *MEI*, p. 205.

<sup>330</sup> 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 (*La métaphysique de Royce*, cap. IV: “Le temps et l’éternité”, 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

*profundidad*, en la que, por el momento, se discierne tan solo la idea de “emplazamiento”.<sup>331</sup> 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.<sup>332</sup>

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.<sup>333</sup>

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 que se trata 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*

---

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*, p. 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 juxtapuestos (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).

<sup>331</sup> Marcel examina la idea de *profundidad* en su tercer *Journal* (cf. *PI*, pp. 37-45), al cual hace referencia en el texto que estamos estudiando.

<sup>332</sup> *MEI*, p. 207.

<sup>333</sup> *MEI*, p. 208.



*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*).<sup>334</sup>

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.<sup>335</sup> 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*)”.<sup>336</sup> 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.<sup>337</sup> 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.<sup>338</sup>

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

---

<sup>334</sup> *MEI*, p. 209.

<sup>335</sup> Examinaremos la cuestión de la esperanza más adelante (Vid. *Infra*, V, 5). Por lo pronto, señalemos que Marcel la esperanza es la “memoria del futuro”, expresión que expresa formidablemente el encuentro del futuro y el pasado más lejanos en el presente vivido (Cf. *HV*, p. 72).

<sup>336</sup> *MEI*, p. 210. “For one thing, Marcel goes beyond the simplistic and objectified notion of time that the horizontal dimension, taken by itself, presupposes. For another, such notions as ‘my life’ and ‘my past’ increasingly revolve around and acquire their meaning, their *sens*, from the vertical, undergoing a transformation Marcel calls supra-temporalization. Yet in spite of this orientation toward the vertical, the two orders never coincide. And it is this inevitable non-coincidence of the two orders that has led Marcel in another context to speak of the ever present ‘gap between me and my being’ ” (VIGORITO, p. 392). Troisfontaines explica: “L’*éternité* est pour moi *la profondeur personnelle du temps vécu*, la dimension supra-temporelle de l’acte par lequel j’appréhende ma durée comme une, en relation avec la valeur transcendante. En tant que j’agis, en tant que j’aime inconditionnellement dans le temps, l’*éternité* elle-même s’y révèle” (*De l’existence a l’être: La philosophie de Gabriel Marcel*. Tomo I, p. 258).

<sup>337</sup> Cf. *MEI*, pp. 210-211.

<sup>338</sup> Cf. *MEI*, p. 211.

humano como tal.<sup>339</sup> 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 recudir 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*). El tiempo –como el cuerpo propio– es algo que tengo y que soy al mismo tiempo, que tengo y que no tengo.<sup>340</sup>

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. Sólo 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* para recrearlo, para asumirlo y hacerlo propio. La temporalidad indica este desafío mismo por el cual el hombre intenta realizarse a través de su

<sup>339</sup> “... [U]n homme qui ne cheminerait plus ne serait plus du tout un homme” (*MEII*, 129).

<sup>340</sup> En este sentido, pensando en el recuerdo y en el modo de la conservación del pasado, dice Marcel: “Pour autant qu’on entend par souvenir une certaine vie, une certaine survie réelle, il faudrait donc dire paradoxalement que je ne me souviens que de ce dont je ne me souviens pas. Ici passage à Proust. Cette survie réelle ne serait saisissable que d’une façon fulgurante, évanouissante aussi en tant qu’elle précède tout clichage” (*PI*, p. 66). “El hombre, según Marcel, es su pasado únicamente si entre sus experiencias pasadas y sus experiencias actuales hay una relación de simpatía. Esta unión entre las experiencias pasadas y las presentes, que es la base de toda objetivación y, por lo tanto, inobjetivable es lo que Marcel denominó *pasado-sujeto*. Este *pasado-sujeto* es el pasado que el hombre es y no el que tiene: es la propia historia interiorizada. De ahí que Marcel afirmara que existe una relación muy estrecha entre la afirmación ‘yo soy mi cuerpo’ y ‘yo soy mi pasado’. Al igual que el hombre es su cuerpo sólo si lo considera como *cuerpo-sujeto*, del mismo modo es su pasado únicamente si lo considera como *pasado-sujeto*. El pasado propio es una llamada a la que hay que responder de acuerdo con lo que cada uno es. Ésta es, según Marcel, la única forma de salvaguardar la realidad espiritual del pasado, pues para él era innegable que el pasado tiene un elemento de facticidad, que es inalterable. Pero el sentido de esos eventos no está fijado y la tarea de conferirles un sentido le corresponde a cada uno. Esto significa que para Marcel el pasado sólo es propio en la medida en que el hombre le da un sentido y lo incorpora a su vida” (URABAYEN, Julia. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 130).

facticidad.<sup>341</sup> 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.<sup>342</sup> 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.<sup>343</sup> Y, en ese sentido, el tiempo de la

---

<sup>341</sup> “Ceci reviendrait à dire qu’il y a dans une vie, dans ma vie, un aspect essentiel par où elle est *non totalisable*, et peut-être cette dissipation pure est-elle une des conditions de l’édification réelle d’un être. Dissipation qui porte en dernière analyse sur l’insignifiant. Cet insignifiant, nous ne pouvons le nier qu’au nom de principes abstraits et arbitraires et en récusant une donnée certaine de notre expérience. Il y a sûrement une libération effective à reconnaître que cet insignifiant existe comme tel, et peut-être vaudrait-il mieux ne pas employer ici le verbe exister, puisque justement il est de l’essence de cet insignifiant de s’évanouir, de se perdre en fumée. Mais en même temps nous possédons, parce que nous sommes capables d’attention, l’extraordinaire pouvoir d’arrêter de l’insignifiant, de le capter, de lui donner une consistance, une valeur, et par là même de le transmuier. (...) Toutefois, et malgré cette dernière remarque [sobre la posibilidad de darle un valor a lo insignificante], comment ne pas voir qu’en reconnaissant l’insignifiant comme tel, nous courons le risque de nous traiter nous-mêmes en fin de compte comme fumée, comme consommation pure? Il y a là une tentation. Peut-on faire sa part à l’héraclitéisme? Là est la question. En un autre langage, de ce que mon passé n’est pas un tout, dois-je inférer qu’il n’est rien? Ce serait, là, je pense, une conclusion absurde. Quand je dis mon passé, je vise «quelque chose», et ce que ma réflexion m’a montré, c’est simplement qu’il y a une façon vicieuse d’interpréter ou de se figurer ce «quelque chose»” (*PI*, pp. 58-59).

<sup>342</sup> Volveremos sobre la cuestión del mantenimiento de sí y la experiencia de la fidelidad más adelante: vid. *Infra*, IV, 2.

<sup>343</sup> “... [C]ela dans la mesure où je suis essentiellement et pour toujours devenu pour moi-même un toi, où je forme avec moi-même, une communauté qui ne se laisse jamais réduire à une subjectivité pelliculaire. Il me semble bien que c’est par cette présence d’un toi en moi que je peux seulement rendre compte de cette qualité intime, mystérieuse, qui affecte pour moi mon passé (il faut sûrement ajouter qu’une coalescence tend à se réaliser entre ce toi presque insaisissable, inobjectivable, et tous ceux qui furent toi pour moi, c’est-à-dire les « Dear ones ». Quel malheur que la langue française se prête si mal à l’expression de ces vérités essentielles! Je suis obligé de dire *les bien-aimés*”) (*PI*, p. 65). “La esperanza, la fidelidad y el amor son inseparables porque las tres son experiencias del ser, apertura al ser, disponibilidad y respuesta a una llamada que viene del interior del hombre. En esa medida las tres son

creación se opone al *tiempo-abismo* de la muerte, ese tiempo que se me presenta como aspiración a la muerte.<sup>344</sup>

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. Sólo en el presente se puede asumir un pasado y un futuro, y sólo 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 puede identificarse mi vida y mi ser, y la experiencia de la temporalidad es una experiencia que muestra esta capacidad de la reflexión de tomar

---

experiencias del tiempo abierto o del tiempo que permite entrever lo supratemporal o eterno, es decir, el ser” (Urabayen, Julia. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 170).

<sup>344</sup> “Le temps comme percée sur la mort – sur ma mort – sur ma *perte*. Le temps-gouffre; vertige en présence de ce temps au fond duquel est ma mort et qui m’aspire” (*EA*, p. 117). Esta anotación corresponde al 22 de marzo de 1931, en la que Marcel aclara a un costado: “un dimanche triste”. Volveremos luego sobre la importancia de la muerte como prueba definitiva de la temporalidad abierta de la fidelidad. Urabayen explica: “El tiempo cerrado o el tiempo-abismo es la experiencia de la finitud de los propios actos, de la dispersión que amenaza con destruir la vida, del triunfo de la muerte. Es la angustiada experiencia de sentirse sometido por el tiempo, de la huida de todo lo que el hombre intenta retener. Es el tiempo que, según Marcel, se corresponde con la dimensión del tener y no con la del ser: el tiempo que el hombre tiene, del que goza desde que nace hasta que muere. Es un tiempo centrado en la muerte, pues inevitablemente se dirige a ella. Además, es el tiempo de la desesperación, pues la muerte es vivida con miedo desde el momento en que el único eje de la propia vida es uno mismo. Si el hombre es su vida y su vida es el número de años que le ha tocado vivir, la actitud más normal ante la propia muerte es la desesperación” (*El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 147).

distancia de sí, de retirarse de sí para volver a conquistarse.<sup>345</sup> Sin poder preverlo ni controlarlo, la vida acontece y logra siempre asumir un carácter orgánico, carácter 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.<sup>346</sup> En todo caso, pareciera que la única manera de traicionar a la vida es dejándola de vivir por intentar apresarla. 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. Lo 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. 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*.<sup>347</sup> Podremos comprender mejor, entonces, la filosofía del tiempo de Marcel cuando hayamos analizado las experiencias de la fidelidad, la esperanza y la fe.<sup>348</sup>

---

<sup>345</sup> “Évoquer mon passé dans son ensemble, c’est adopter une attitude hybride, c’est contempler du vécu, sans se résoudre à cesser de le vivre. Ce qu’on peut dire, c’est que cette attitude, si contradictoire soit-elle, est relative au mouvement par lequel je tends à me retirer en quelque façon de ma vie” (*PI*, p. 61).

<sup>346</sup> Contra la conciencia apocalíptica o catastrofista, Marcel habla de un *deber de no anticipación* (*devoir de non-anticipation*), que su mismo teatro también trata concretamente (Cf. *HCH*, p. 161).

<sup>347</sup> “Tout nous prépare donc à reconnaître que le désespoir, c’est en un certain sens la conscience du temps clos, ou plus exactement encore, du temps comme prison –au lieu que l’espérance se présente comme percée à travers le temps; tout se passe alors comme si le temps, au lieu de se refermer sur la conscience, laissait passer quelque chose à travers lui. C’est de ce point de vue que j’ai pu naguère relever le caractère prophétique de l’espérance. Sans doute on ne peut pas dire que l’espérance voie ce qui sera; mais elle affirme *comme si* elle voyait; on dirait qu’elle puise son autorité dans une vision recouverte et dont il lui est donné de faire état sans en jouir. On pourrait dire encore que si le temps est par essence séparation et comme perpétuelle disjonction de soi par rapport à soi-même, l’espérance vise au contraire à la réunion, à la récollection, à la réconciliation; par là, mais par là seulement, elle est comme une mémoire du futur” (*HV*, pp. 71-72). Mario Presas comenta al respecto: “Frente al tiempo-abismo, devorador de mis posibilidades, y en cuyo fondo acecha la posibilidad más cierta de mi imposibilidad, Marcel nos propone la desconcertante fórmula: ‘el tiempo como forma de nuestra prueba (*épreuve*)’. Esto significa: *librado al tiempo*, el hombre no es más que un fugaz tránsito entre dos nada. Recuperado en su ser, sin embargo, el hombre se aprehende como *homo viator* y como responsable, en alguna manera, de mantener en su ser lo que el tiempo sin cesar deshace. Mientras que, por el contrario, el tiempo-abismo es la forma de la tentación, pues parece invitarnos a apresurar la definitiva renuncia, a apurar de una vez la retardada agonía que es nuestro ser para la muerte” (“Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel”, en: *Cuadernos de Filosofía*, UBA, Año X, n° 13 (enero-junio 1970), pp. 71-72).

<sup>348</sup> “A full discussion of Marcel’s notion of time would have to uncover the link between my temporality and my sense of inner space, for a number of Marcel’s most important concepts –for example, those of inwardness, interiority, *disponibilité*, and profundity- seem to cluster around this notion of inner space, and all seem likewise to be related to my temporality. Following this line as a description of what is involved in my acknowledgment of my being as a presence greeted from a distance, with the eternal present as the ground of temporality. Taken in this way, Marcel’s categories of creative fidelity and hope become the basis for my sense of the past and the future respectively, both finding their source in the

SEGUNDA PARTE:

ALTERIDAD Y MISMIIDAD

---

present of presence, both ultimately grounded in my faith in absolute Presence, and both, because they are but different aspects of the same act of love, revealing ‘the future as somehow mysteriously in harmony with the most distant past’ ” (VIGORITO, John. “On time in the philosophy of Gabriel Marcel”, p. 413).

## 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, pero dichos análisis eran insuficientes para comprender la existencia, puesto que suponía 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 una conferencia dictada en 1935,<sup>349</sup> Marcel profundiza sobre las nociones de acto y de persona, nociones que, a su parecer, han sido utilizadas inconsideradamente en los últimos años, sobre todo la noción de acto, que ha sido arastrada a remolque de la idea de *Revolución*. Por ello, es necesario aproximarse concretamente al acto e intentar definirlo en algún grado –aún 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 *éste* o *aquél* 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”.<sup>350</sup> 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”, es decir, que se sostiene en la afirmación *ego sum qui feci*: reconozco, pues, de antemano que, si me excusase de mi

<sup>349</sup> “Remarques sur les notions d’acte et de personne”, en: *RI*, pp. 159-180.

<sup>350</sup> *RI*, p. 163.

acto, me haría culpable de un reniego.<sup>351</sup> 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”.<sup>352</sup> De allí, pues, que no haya acto sin responsabilidad, razón por la cual postular un *acto gratuito* es contradictorio.<sup>353</sup> Retengamos la significación ontológica del acto, en tanto que el existente se define en su ser en el reconocimiento de la responsabilidad, por lo cual no se trata de una mera cuestión de contrato o de jurisdicción, sino que se trata de un reconocimiento o de un rechazo de la propia consistencia, la cual actúa y se realiza en sus actos.<sup>354</sup>

¿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 (*référéncie 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 abrace 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*).<sup>355</sup>

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*

<sup>351</sup> Cf. *RI*, p.1 63.

<sup>352</sup> *RI*, pp. 163-164.

<sup>353</sup> Cf. *RI*, p. 164. Volveremos sobre esta cuestión en el próximo capítulo, cuando analicemos la experiencia de la promesa. Allí encontraremos la crítica que Marcel le dirige a André Gide, exponente de la *gratuidad* de todo acto. Vid. *Infra*, IV.

<sup>354</sup> “Si je mens, par exemple, je m’engage donc *ipso facto* à reconnaître plus tard qu’c’est moi qui ai menti; tout acte qui implique une sorte de rétrospection anticipée, est comme assumé par avance. Autrement ce n’est pas moi qui mens, je m’annule moi-même comme sujet, comme personne. En un autre langage on pourrait dire que je me solidarise avec mon acte, comme si nous étions lui et moi membres d’une certaine communauté intérieure, d’un certain clan. Et il faut remarquer que ceci, que cette prise à mon compte, n’est pas possible sans une appréciation, une évaluation: il pourra se faire d’ailleurs que je m’applaudisse de mon acte, ou au contraire que je le regrette, ou même que je ne sache pas s’il y a lieu pour moi de le regretter ou de m’en féliciter. Mais de toutes façons, me semble-t-il, l’acte est qualifié: il est bon ou il est mauvais. Plus il approche de l’indifférence, moins dans cette mesure même il est acte” (*RI*, pp. 164-165).

<sup>355</sup> *RI*, p. 165.



(*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*)”.<sup>356</sup> 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 resquebrajase: tal es el resultado inevitable y falaz, para Marcel, de la introspección. En efecto, puedo considerar mi acto desde fuera, separarlo de mí y como si no fuese ya mío, como si fuese 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”.<sup>357</sup> 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*. El filósofo francés señala, en primer lugar, que no alcanzamos principalmente la esencia de la persona oponiéndola al *individuo*, ni tampoco oponiéndola a la *cosa*: “creo que es en su oposición al *uno* (*man*), al *se* (*on*) como se presenta la persona primeramente”.<sup>358</sup> Este *se*, si bien no es él mismo rigurosamente definible, se caracteriza, primero, porque es anónimo, sin rostro; en segundo lugar, es inasible, se escurre, “es por esencia irresponsable”. En un sentido, es contrario de un agente. Su naturaleza es contradictoria, pues, se afirma como un absoluto, y es al mismo tiempo lo contrario de un absoluto. Marcel señala que nada hay más peligroso y difícil de evitar que el confundirlo 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 y la oscurece, y me

<sup>356</sup> *RI*, p. 166.

<sup>357</sup> *RI*, p. 166. El texto prosigue: “On pourrait dire que plus une vie sera monnayée, c’est-à-dire distribuée en démarches discontinues, moins elle comportera d’actes, moins elle sera assimilable elle-même à un acte. Inversement, moins elle sera monnayée, plus elle sera, au sens profond du terme, consacrée ou dédiée, plus elle tendra à prendre tout entière la figure d’un acte unique” (*RI*, pp. 166-167).

<sup>358</sup> *RI*, p. 167. Podemos ver aquí una semejanza con el planteo de Martin Heidegger respecto al “uno” (*man*) en §27 de *Sein und Zeit*.

rodea por todas partes (sobre todo, agrega Marcel, en un mundo contaminado por la Prensa). Aún más, no sólo está alrededor mío, sino que me penetra, se expresa en mí y paso el tiempo reflejándolo: “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”.<sup>359</sup> 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 *afrentar* (*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”.<sup>360</sup> 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”.<sup>361</sup> Es preciso, indica Marcel, detectar un sentido intelectual al verbo *afrontar*, que significaría *considerar*. 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 erección 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.<sup>362</sup> Ahora bien, para Marcel, asumir es en un determinado sentido *afrontar*, pero ante todo significa *afrontar* el propio pasado, cosa extraña, pues se trata de *afrontar* algo que está detrás de sí. 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.<sup>363</sup>

---

<sup>359</sup> *RI*, p. 168.

<sup>360</sup> *RI*, p. 169.

<sup>361</sup> *RI*, p. 169.

<sup>362</sup> Cf. *RI*, pp. 170-173. “L’acte, avions-nous dit, est quelque chose à assumer; c’est-à-dire que la personne doit s’y reconnaître; mais il n’est lui-même acte que par ce qui rendra possible cette démarche ultérieure de la personne; il est donc interposé entre la personne et elle-même. C’est dans l’acte que se réalise le nexus par lequel la personne se conjoint à elle-même; mais il faut ajouter aussitôt qu’elle n’est pas hors de cette jonction. Un être qui ne serait pas conjoint à lui-même serait au sens strict aliéné –et par là même incapable d’agir” (*RI*, pp. 172-173).

<sup>363</sup> Cf. *RI*, p. 173. Para la cuestión del propio pasado, Vid. *Supra*, II, 2. Lo interesante aquí es volver a encontrar el carácter personal del propio pasado en tanto que lo asumo, es decir, en tanto que respondo creativamente a él.

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*.<sup>364</sup> En efecto, “el individuo *es el se (on) en estado parcelario*”, es un elemento estadístico, “carece de mirada (*regard*), de rostro (*visage*)”.<sup>365</sup> 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”.<sup>366</sup> Aún 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”.<sup>367</sup> En efecto, volviendo a la distinción entre individuo y persona, resulta imposible establecer una categoría metafísica de la persona, pues la persona no puede ser ni una variedad ni una elevación del individuo.<sup>368</sup>

---

<sup>364</sup> Recordemos que esta distinción ha sido objeto de mucha reflexión en los comienzos del siglo XX, especialmente en el movimiento personalista francés, con Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Maurice Nédoncelle, y otros.

<sup>365</sup> *RI*, p. 173.

<sup>366</sup> *RI*, p. 174. “Autour d’elle et en elle, le *on* s’évanouit dans la parfaite spécification du regard” (*RI*, p. 174). Volvemos luego sobre la noción de Persona Absoluta (Vid. *Infra*, V)

<sup>367</sup> *RI*, p. 174. 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” (*Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*, p. 6).

<sup>368</sup> Marcel señala que cabría detectar como postulado positivo de la filosofía democrática la intención de elevar el individuo a un estatuto de persona, lo cual no deja de ser una pseudo-idea. “Nous avons vu que la personne en affrontant le *on* tend à le réduire, à le spécifier, à l’éliminer par conséquent comme tel. Mais ceci sera en quelque façon applicable à l’individu, s’il est vrai, comme je l’ai indiqué, que l’individu, c’est le *on* à l’état parcellaire. La personne en affrontant l’individu tend à se l’assimiler à elle-même; c’est-à-dire à le traiter, à le penser, à le vouloir comme personne. On pourrait exprimer ceci en disant que la personne est irradiante, et c’est uniquement par là que la justice est possible, la justice en tant que volonté de justice, et non pas comme ordre statique, comme transposition d’une certaine équivalence abstraite. De ce point de vue, la justice ne correspondra pas à un aspect moins essentiel de la personne que le courage ou la sincérité” (*RI*, pp. 175-176). El problema aparece cuando intentamos expresar esto, dice Marcel, en lenguaje metafísico: “Le propre de la personne, avons-nous dit, est d’évaluer, d’affronter, d’assumer. Comment résister à la tentation d’hypostasier la personne, de s’interroger sur la nature de ce principe qui affronte, évalue, assume? Mais il est à craindre que par là nous ne nous engagions dans un labyrinthe. Nous serons en effet conduits à construire une sorte d’entité douée d’un certain nombre de caractères abstraits; et nous serons alors bien obligés de nous demander quelle sorte de ménage cette entité peut bien faire avec l’individu lui-même. C’est le problème-impasse que je signalais tout à l’heure. Comment échapper? vraisemblablement en reconnaissant qu’il y a là deux perspectives inverses et complémentaires et que nous risquons perpétuellement de brouiller” (*RI*, p. 176).

La cuestión sobre el ser de la persona, pues, subsiste, y Marcel añade que “no podemos tratar a la persona ni como un dato, ni siquiera, quizá, como un existente”.<sup>369</sup> El problema es que Marcel no especifica por qué no podemos tratarlo como existente, algo extraño, teniendo en cuenta sus análisis de lo existencial. La persona no pueda ser tratada como un dato por la imposibilidad de objetivarla, o de pensarla como algo ya establecido, desconociendo que ante todo ser persona es algo a conquistar, es algo a lograr. Hasta ahora, la única fórmula que Marcel ofrece para dirigirse a la persona es la de que *lo propio de la persona es afrontar*. Pero, en el fondo, reconoce él mismo que dicha fórmula es deficiente en tanto que 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 y*, agrega, 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”.<sup>370</sup> 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 pueda afirmarse la persona de Dios; o bien, por el contrario, la persona permanece como correlato del elemento anónimo que afronta, por lo cual Dios no sería persona. Pero quizá, reconoce Marcel, se trate aquí más de una cuestión terminológica que real.<sup>371</sup>

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

---

<sup>369</sup> *RI*, p. 177.

<sup>370</sup> *RI*, p. 178.

<sup>371</sup> Cf. *RI*, pp. 178-179. Volveremos sobre la cuestión de Dios más adelante (Vid. *Infra*, V). Veremos que Marcel no retomará esta cuestión de la persona divina en los textos dedicados a Dios, pero es interesante notar la dificultad de la aprehensión metafísica de la persona, y sus posibles consecuencias e implicancias en el orden de lo religioso.

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”.<sup>372</sup> Uno podría decir, dice Marcel, que la persona es la personalidad asumiéndose a sí misma, en tanto que pasado, es decir, el innatismo recibiendo de sí su propia consagración; sin embargo, no está seguro el filósofo de que esta solución sea inteligible o universalizable, puesto que hay casos en los que la persona llega a afirmarse a partir de un cierto “golpe de Estado” por el cual yugula lo que subsistía en ella de innatismo. 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”.<sup>373</sup> Así, se pregunta Marcel, ¿acaso la grandeza de la persona no reside en una determinada *indigencia ontológica (indigence ontologique)*? Los análisis de la persona, pues, terminan en preguntas, y Marcel no avanza más en este ensayo. 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 la esencial vocación de la persona a *ser*, o mejor, la posibilidad de entender la persona como *vocación a ser*.

---

<sup>372</sup> *RI*, p. 179. 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 Ricouer, ha podido proponer un nuevo camino para repensar esta articulación entre persona y personalidad, con su distinción entre *identidad-idem* e *identidad-ipse* (Cf. *Sí mismo como otro*, Sexto Estudio, 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 us. 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” (“Personhood and the mystery of Being: Marcel’s Ontology of communion, presence and availability”, en: *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. 7, nro. 1-2, 1995, p. 103).

<sup>373</sup> *RI*, p. 180.

## 3.2. YO Y EL OTRO

En una conferencia dictada en el *Institut Supérieur de Pédagogie*, en Lyon, en 1941, titulada *Moi et autrui*,<sup>374</sup> 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, acto que 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 por rastrear en la experiencia infantil una reivindicación del yo, 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, pero se trata de un otro que funciona como la *caja de resonancia* de una complacencia consigo mismo. Lo interesante es señalar aquí que el yo no preexistía a esta relación al otro, en esta pretensión de reconocimiento, sino que, en todo caso, uno podría postular este yo preexistente y caracterizarlo por vía de la exclusión. 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*)”.<sup>375</sup> 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*.<sup>376</sup> 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

---

<sup>374</sup> En: *HV*, pp. 15-35.

<sup>375</sup> *HV*, p. 17.

<sup>376</sup> 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 (Vid. Supra, I.2). Por otra parte, la seguridad de la existencia de los otros parece ser una cierta transposición de este sentimiento de existir propio de nuestra presencia a nosotros mismos: “Il n’y a pas de différence réelle entre la relation de moi-même à moi-même que suppose cette formulation [sur la certitude existentielle, cf. PI 160-162] et la relation de moi-même à une autrui. ‘essaie sur moi-même ce qui est destiné à autrui, comme un médecin qui commence par expérimenter des remèdes sur lui-même’ (PI, p. 162).

particularmente contra tal ataque o tal posible infracción”.<sup>377</sup> 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.

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 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”.<sup>378</sup> Una experiencia concreta que parece revelar esta contradicción con fuerza innegable 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 que está en la base de la pose atenta contra la autenticidad de todos los actos, palabras y actitudes personales. Pero no sólo el *yo* aquí se encuentra 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”.<sup>379</sup>

La cuestión del *yo*, pues, se desplaza desde una mera formulación teórica y abstracta –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 gracias a las cuales tomo conciencia de sí, condiciones que son esencialmente sociales. Marcel señala que vivimos en la actualidad en un régimen de

---

<sup>377</sup> HV, pp. 18-19. “J’irai jusqu’à me demander si le cogito dont on ne mettra jamais trop de lumière l’irréremédiable ambigüité ne signifie pas au fond: «en pensant, je prends du recul par rapport à moi; je me suscite moi-même en tant qu’autre, et surgis par suite comme existant». Une telle conception s’oppose radicalement à un idéalisme qui définit le moi par la conscience de soi. Serait-il absurde de dire que le moi en tant que conscience de soi n’est que *subexistant*? Il n’existe qu’en tant qu’il se traite lui-même comme étant pour autrui, par rapport à autrui; par conséquent dans la mesure où il reconnaît qu’il s’échappe à lui-même” (EA, p. 151).

<sup>378</sup> HV, p. 20.

<sup>379</sup> HV, p. 21.

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.<sup>380</sup> 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”.<sup>381</sup> El problema aquí, subraya Marcel, es que se ha impuesto una concepción que pretende encontrar en el yo el *reducto o la guarida de la originalidad*. Lo que se ignora y se desacredita en esta concepción 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”.<sup>382</sup> 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.<sup>383</sup> Lo que importa, por el contrario, es 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”, y no es más que una ficción imaginar a un yo preexistente que tenga derecho o que merezca lo que le ha sido dado.<sup>384</sup>

Es preciso, señala Marcel, romper con esta idolatría falsa del yo, 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.<sup>385</sup> Pero no se trata aquí de identificar persona y yo, ni tampoco de concebir a la persona como una cosa distinta a esta otra cosa que es el yo, ni tampoco tomar a la persona como un elemento o un atributo del yo. Marcel escribe:

---

<sup>380</sup> Por esta razón, Marcel siempre ha tenido una mirada muy crítica respecto a las instituciones educativas oficiales (Cf. CAÑAS, José Luis. *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*, pp. 42-51)

<sup>381</sup> HV, p. 23.

<sup>382</sup> HV, p. 23.

<sup>383</sup> 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 realizaron filósofos post-heideggerianos como Jacques Derrida (Cf. *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995, cap. 2, pp. 41-74) o Jean Luc Marion (Cf. *Siendo dado*. Madrid: Síntesis, 2008, §§7-12), quienes desligan la donación de las categorías de donatario, donante y cosa donada.

<sup>384</sup> HV, p. 23.

<sup>385</sup> “Le propre de l’existant est d’être engagé ou inséré, c’est-à-dire d’être en situation, ou en communication. Dès lors faire abstraction lorsqu’on prétend le poser, non seulement de telle situation particulière, mais de toute situation quelle qu’elle soit, c’est lui substituer, sinon une pure fiction, tout au moins une idée” (PI, p. 153).



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.<sup>386</sup>

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 dicha realización implica una articulación con la alteridad, con los otros, en tanto que asumir la responsabilidad de mis realizaciones es responder de lo que soy ante mí y ante el otro, y 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.<sup>387</sup> La responsabilidad, pues, conlleva la afirmación del otro frente a quien soy responsable, por lo cual, afirma Marcel, me afirmo como persona en tanto que creo realmente en la existencia de los otros y en tanto 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”.<sup>388</sup> Así, afirma Marcel, persona, compromiso, comunidad y realidad son nociones que no pueden desarticularse si es que queremos comprender la existencia personal.<sup>389</sup>

De este modo, llegamos a la noción tan central en Marcel –y que ya hemos visto aparecer repetidas veces- de *disponibilidad (disponibilité)*, la cual debe tomarse como característica esencial de la persona, y que arranca a la persona del estado de sonambulismo en la que nos encontramos cuando nos sumergimos en el orden de lo

<sup>386</sup> HV, p. 26.

<sup>387</sup> Más adelante nos detendremos especialmente en la experiencia de la fidelidad y en sus implicancias metafísicas. Vid. *Infra*, IV.

<sup>388</sup> HV, p. 27.

<sup>389</sup> “Personne – engagement – communauté – réalité: il y a là une sorte de chain de notions qui ne se laissent pas à proprement parler déduire les unes des autres –rien d’ailleurs de plus fallacieux que la croyance à la valeur de la déduction – mais qui se laissent saisir dans leur unité par un acte de l’esprit qu’il conviendrait de désigner non par le terme galvaudé d’intuition, mais par celui trop peu usité au contraire de *synidèse*, l’acte par lequel un ensemble est maintenu sous le regard de l’esprit” (HV, p. 27). La reflexión en torno a la persona en Marcel está absolutamente traspasada por la alteridad y la comunión con el otro, y de allí también su carácter socrático, en el que el diálogo es lo principal: “Toda a reflexão marceliana é percorrida pelo diálogo. A fidelidade, o amor, a fé, a esperança pressupõem pluralidade. « O sujeito, na sua estrutura própria, é já, fundamentalmente, intersubjetivo», pois para o homem, existir não é apenas pertencer a um *Umwelt*, a uma realidade ambiente de que não podemos separar sem perigo” (MORUJAO, Alexandre Fradique. “A intersubjetividade em Gabriel Marcel”, en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45 (4), Octubre-Diciembre 1989, p. 526).

objetivo, en el que nos encontramos fascinados por los objetos a los que se refiere 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 o de vacuidad que pide ser colmado o llenado. 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”.<sup>390</sup> Así, Marcel retoma la afirmación de que “la persona es vocación”, y reconoce su verdad siempre y cuando se restituya a la palabra *vocación* su valor propio, que es el de ser una llamada o, aún mejor, una respuesta a una llamada, por lo cual debemos entender que dimana 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”.<sup>391</sup>

Sólo la disponibilidad desactiva la mecanización o funcionalización tanto del otro como de mí mismo, para ganar la presencia personal de ambos, presencia 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 aquí, afirma Marcel. 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”.<sup>392</sup> 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 siempre, aunque no sea siempre 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

---

<sup>390</sup> HV, p. 28.

<sup>391</sup> HV, p. 29.

<sup>392</sup> HV, p. 31.

se crea, pero al mismo tiempo que esta creación pende, en cierto modo, de un orden que la sobrepasa?”.<sup>393</sup>

De ser así, entonces, la persona no puede ser asimilada de ningún modo a un objeto, que *está ahí*, que está 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”.<sup>394</sup> 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”.<sup>395</sup> Por ello, Marcel afirma que el lema de la persona no es *sum*, sino *sursum*, es decir, no *soy*, sino *seré*. Sin embargo, Marcel advierte del peligro de un cierto romanticismo común a todas las épocas por el cual se desestima cualquier realización en pos de un posible 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*, que significa que la persona se realiza sólo en el acto por el que tiende a encarnarse (en un acto, una obra, el conjunto de su vida), aunque sea esencial, al mismo tiempo, que no se paralice o cristalice en ninguno de ellos, y ello porque 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”.<sup>396</sup> La persona, pues, no puede entenderse sino desde las coordenadas de la exigencia ontológica, la vocación ontológica –podríamos decir-, que se manifiesta en

---

<sup>393</sup> HV, p. 31.

<sup>394</sup> 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 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.

<sup>395</sup> HV, p. 32.

<sup>396</sup> HV, pp. 32-33. De aquí que, nuevamente, Marcel se siente cercano a Louis Lavelle: “Obscurité: en quel sens suis-je fondé à dire que c’est moi qui suis présent à moi-même? Ne vaudrait-il pas mieux parler d’être ou de la réalité? Il faut, en effet, remarquer que le moi peut ne désigner qu’une absence, qu’une carence plus exactement – en en même temps que cette carence est presque invariablement portée à se traiter elle-même comme étant du positif; l’illusion du moi n’est pas autre chose. Mais ceci ne fait que renforcer le doute. N’en vient-on pas à placer, avec Lavelle, la présence de l’être à la racine de la conscience de soi? C’est ici, je crois, qu’il faut faire appel à une phénoménologie de l’expérience quotidienne” (PI, p. 153).

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.<sup>397</sup>

### 3.3. EL TÚ COMO PRESENCIA

La persona se encuentra en un plano ontológico radicalmente distinto al del objeto.<sup>398</sup> Ya hemos visto a lo largo de estas páginas la dicotomía que establece Marcel entre la existencia y la objetividad, y no estaríamos equivocados al afirmar que el orden de lo personal sigue al de la existencia, si bien podrían establecerse ciertas diferencias entre existencia y persona, en tanto que la segunda tiene una referencia necesaria e inmediata al Ser.<sup>399</sup> 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 *comunidad*.<sup>400</sup> Sólo con un ser presente podemos comunicarnos, en el sentido *de estar con...*, de sentirnos presentes *junto a* un ser

---

<sup>397</sup> “Filière à partir de la présence de l’autre à moi-même: elle est mystérieuse. Mais c’est qu’on l’oppose en tant qu’idée problématique au fait de la présence de soi-même à soi-même considérée comme donnée solide, comme invariant. Or, précisément, c’est ce postulat qui doit être récusé. La présence à soi-même n’est pas un invariant. On s’en forme une notion intellectuelle et, par là, on en méconnaît l’essence. Je ne suis pas du tout invariablement présent à moi-même, je suis au contraire le plus souvent aliéné, ou décentré. Et quand, du fond de cette aliénation, je cherche saisir ce qu’est la présence à moi-même, j’en viens à ne plus l’imaginer, à en plus y croire. Mais, pour autant que je cesse de «réaliser» ce que peut être ma propre présence à moi-même, à fortiori je me mets hors d’état de croire à la présence d’autrui à moi-même. En réalité, tout s’éclaire à partir du moment où l’on a compris que présence à soi-même se confond avec créativité. Encore faut-il marquer tout de suite que créativité ne signifie pas productivité, créer n’est pas produire” (*PI*, pp. 153-154).

<sup>398</sup> Cf. CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. “Del ser objetual al ser personal en Gabriel Marcel”, en: *Persona: Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, nro. 11, año IV, 2009, pp. 44-49. Revista digital: <http://www.personalismo.net/persona/sites/default/files/fdp-elser.pdf>. El ser personal se caracteriza por: la *no-objetividad*, la *responsividad*, su carácter *ininventariable*, la *invocabilidad*, la *disponibilidad*, la *comunicabilidad*, y su pertenencia al orden del *ser* frente al del tener (cf. LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 266-272).

<sup>399</sup> Así lo entiende Paul Ricouer (cf.: “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, p. 52), aunque luego tomemos cierta distancia de esta interpretación dado el carácter unitario de la participación (Vid. *Infra*, VI, 1).

<sup>400</sup> Cf. “La présence comme mystère”, en: *MEI*, pp. 213-235.

igualmente presente a nosotros y en cuyo encuentro ambos se realizan, adquieren realidad y consistencia.<sup>401</sup>

Para Marcel, el mejor modo de acceder al sentido y significado del misterio –que, por otro lado ya hemos visto- es el de “mostrar la diferencia de registro espiritual que separa al objeto de la presencia”.<sup>402</sup> 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.<sup>403</sup> Claro que en el primer caso hay una especie de comunicación, en tanto que el individuo que está a mi lado puede también él 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 comunión (*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.<sup>404</sup>

Aún 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 comunión, propio 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*)”.<sup>405</sup> El problema se encuentra cuando intentamos pensar la presencia desde las

---

<sup>401</sup> “Encontramo-nos perante uma filosofia que pretende aceder ao âmago da natureza humana, ao seu « *trèsfonds* », quer dizer, aquilo que torna um sujeito idêntico a outro sujeito e que possibilita que um *eu* participe do ser de um *tu*, de tal modo que a experiência do encontro suscita, simultaneamente, um conhecimento intuitivo do *tu* e do *eu*, que nesta relação se encontram co-envolvidos” (DE LOURDES SIRGADO GANHO, Maria. “As figuras do eu e do tu na filosofia de Gabriel Marcel”, en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 43, Enero-Junio 1987, p. 128).

<sup>402</sup> *MEI*, p. 220.

<sup>403</sup> Volveremos sobre la cuestión de la muerte en el próximo capítulo (Vid. *Infra*, IV, 4).

<sup>404</sup> *MEI*, p. 221.

<sup>405</sup> *MEI*, p. 223.

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.<sup>406</sup> 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)”.<sup>407</sup> 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”.<sup>408</sup> 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 han brotado en Marcel no desde exigencias sistemáticas de una filosofía, sino de experiencias de vida muy concretas. Por un lado, en su vocación dramaturgica, 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 un otro.<sup>409</sup> Por otro lado, la reflexión en

---

<sup>406</sup> “Si j’admets que les autres ne sont que *ma pensée des autres*, mon idée des autres, il devient absolument impossible de briser un cercle qu’on a commencé par tracer autour de soi. – Si l’on pose le primat du sujet-objet – de la catégorie du sujet-objet – ou de l’acte par lequel le sujet pose des objets en quelque sorte au sein de lui-même, l’existence des autres devient impensable – et sans aucun doute n’importe quelle existence quelle qu’elle puisse être” (EA, p. 152).

<sup>407</sup> MEI, p. 223.

<sup>408</sup> MEI, p. 224. 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 (Cf. *Yo y Tú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1967, p. 36-37). Marcel ha dedicado un artículo a la antropología filosófica de Buber y lo siente muy cercano a su propia filosofía (Cf. “Martin Buber’s Philosophical Anthropology”, en: *Searchings*. New York: Newman Press, 1967, pp. 73-92). Sin embargo, señala también que su propio desarrollo de estos temas han 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 (Cf. *DH*, pp. 59-60). Para profundizar la cercanía entre la filosofía de Marcel con la de Buber, cf.: SWEETMAN, Brendan. *The vision of Gabriel Marcel: Epistemology, Human person, the Transcendent*, capítulo IX, pp. 135-152. A pesar de las semejanzas y cercanías, también hay ciertas diferencias, para lo cual puede consultarse: RIVA, Franco. “Ética como Sociabilidad: Buber, Marcel y Levinas”, en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 633-655.

<sup>409</sup> “Mais si l’on se place dans cette perspective, on s’aperçoit aussitôt que l’intersubjectivité est trahie dans son essence même lorsqu’elle est traduite en un langage d’objet, ou, ce qui revient au même, lorsqu’on fait appel à des catégories comme celle de causalité qui justement ne sont applicables qu’à des objets, et non pas à des êtres ou à des présences. Or, l’expression dramatique est existentielle par excellence, parce que l’être est ici traité comme sujet et éventuellement comme décidant de soi” (*DH*, p. 9). Marcel afirma que la región de la intersubjetividad la ha explorado sobre todo en su obra dramática (Cf. *DH*, p. 138), y en especial señala a la obra *Le Palais de Sable* como aquella en la que presenta el lazo entre los seres, que luego tratará con el nombre de intersubjetividad (Cf. *DH*, p.54). Para comprender mejor la importancia metafísica del teatro, Vid. Supra, I.5. Es interesante señalar que su vocación musical también da cuenta de la experiencia de la intersubjetividad: [Hablando de su obra de teatro, *Le Quator en fa dièze*] “Il ne suffit certainement pas de dire qu’on retrouve ici cette primauté de la musique, qui commande en un certain sens tout le développement de ma pensée: il est manifeste que la musique ou que

torno a la intersubjetividad se nutre de la experiencia de la muerte del ser amado y el enigma de su presencia.<sup>410</sup> 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 han sido privadas de su riqueza ontológica, pero en él han jugado un papel esencial para adentrarse en el misterio de la intersubjetividad.<sup>411</sup> 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 tales como las de la telepatía.<sup>412</sup> En efecto, es en el marco de la reflexión en torno a la telepatía en la que aparecen su atención al significado de la palabra “con” y a la realidad de la comunidad intersubjetiva, tal como aparecen en su *Journal Métaphysique*. Recordemos que es a partir de su experiencia en la *Cruz Roja* como 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.<sup>413</sup>

Nuestra lógica es, a los ojos de Marcel, absolutamente insuficiente y pobre para reflexionar en torno a las experiencias que se designan con la palabra *con* (*avec*): como

---

la conscience musicale se présente comme dépassant de très haut le domaine de l'*Eris*, celui des litiges et des contestations, où chacun se présente comme amour-propre, comme foyer d'exigences et de revendications. La musique apparaît ainsi comme l'expression à la fois sensible et supra-sensible de cette inter-subjectivité que révélait au plan de la réflexion philosophique la découverte du *toi* et du *nous* concret” (*DH*, pp. 73-74).

<sup>410</sup> Vid *Infra*, IV, 4.

<sup>411</sup> Cf. *DH*, pp. 62-65.

<sup>412</sup> “Par un mouvement spontané de la pensée, dont les origines sont peut-être impossibles à repérer, je m'inscrivais catégoriquement en faux contre l'idée encore aujourd'hui si courante d'après laquelle il y aurait d'un côté les faits psychologiques normaux, considérés comme «tout naturels», comme relevant d'explications sur lesquelles tout le monde peut se mettre d'accord – et puis, à côté de ces faits, en dehors d'eux, séparés d'eux par on ne sait quelle frontière, des phénomènes singuliers, dont l'existence est d'ailleurs douteuse, mais dont en tout cas il ne me serait possible de rendre compte qu'en faisant appel à on ne sait quelles forces, ou quels agents, dont l'action ne s'exerce pas dans la sphère de l'expérience quotidienne. Je répondais: il y a là probablement un ensemble d'illusions qui doivent être dénoncées une fois pour toutes. Ce qu'on affecte de considérer comme tout naturel – une sensation, une volition, etc. – n'est pas en réalité moins mystérieuse qu'un phénomène de télépathie et n'est probablement [sic] pas d'une nature très différente. Il est en réalité probable qu'il faudrait partir du para-normal pour éclairer le normal – et cela parce que cette idée même du normal est fautive, qu'elle dérive exclusivement de l'habitude qui vient – comme si souvent – oblitérer l'étrangeté fondamentale du donné” (*DH*, pp. 64-65).

<sup>413</sup> Cf. CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*, pp. 53-72.

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*)”.<sup>414</sup> 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 tanto que la comunidad es ya una realidad, en tanto que el yo y el tú están ya juntos.<sup>415</sup> 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.<sup>416</sup> A su vez, este reconocimiento del tú

<sup>414</sup> JM, p. 169.

<sup>415</sup> “Comment concevoir que l’invocation puisse être efficace? Je procéderai comme pour les problèmes que j’examinais précédemment, et me demanderai sur quel postulat nous nous appuyons spontanément pour contester cette efficacité. Nous admettons spontanément qu’un appel, pour être entendu, doit mettre en jeu un système de signes; or, dira-t-on, dans le cas que j’ai considéré hier, il y a simplement idée; A pense à B, mais il est inconcevable qu’entre l’idée de B qui est en A, et l’être de B, une communication puisse réellement s’établir. (...) L’idée, lorsque elle n’est que l’*idée de*, doit sans doute être conçue comme isolée, comme coupée de son objet; et ceci suffit vraisemblablement à faire ressortir l’insuffisance métaphysique de l’idée ainsi entendue. Mais el s’agira de montrer qu’invoquer un être, c’est autre chose, c’est plus que penser à lui. Qu’est-ce exactement que penser à un être? C’est concentrer son attention sur un certain système d’images cristallisant soit autour d’une image privilégiée, soit autour d’un nom. Mais c’est en général prendre une attitude absolue analogue à celle que nous adoptons en présence de la personne en question, en tant qu’elle est pour nous, non pas un *toi*, mais un *lui*. Il faut admettre au contraire, que dès moment où j’invoque, quelque chose de plus qu’une idée entre en jeu. Mais encore faut-il que cette invocation ait, si j’ose dire, un fondement ontologique. Je ne peux pas invoquer *réellement* n’importe qui; je ne peux que «faire semblant». L’invocation, en d’autres termes, ne paraît pouvoir être efficace que là où il y a *communauté*. Il faut qu’en un sens profond et difficile à préciser nous soyons *déjà ensemble*” (JM, pp. 169-170). Este texto nos introduce en la tesis central del presente trabajo, es decir, en la primacía del nosotros entendido como una comunidad primordial y originaria desde la cual un yo y un tú surgen. Volveremos sobre ello en el capítulo VI, sobre todo en lo que respecta a la noción de *nostridad* (*nostrité*).

<sup>416</sup> “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, p. 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 dénué 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



sólo será 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).<sup>417</sup> Sólo en tanto que nos mantengamos disponibles a la revelación de otro podemos efectivamente comulgar con él, es decir, en tanto que rompamos con el círculo que formamos con nosotros mismos y que se materializa en la idea que representa al otro.<sup>418</sup>

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, tratar al otro como un tú implica tratarlo como *libertad*, y ya no como *naturaleza*, es decir, implica 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).<sup>419</sup> De aquí, también, que la cuestión de la *existencia* del otro, del tú, sea

---

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 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, p. 61-62). Marcel insiste sobre otras palabras que señalan estas experiencias 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, p. 63).

<sup>417</sup> “Pour autant que je regarde le *toi* comme un lui qui n'est *toi* que par accident, je postule que les conditions qui rendent l'invocation possible résident à la fois en «lui» et en moi. Mais l'humilité consiste à concentrer en *toi* toutes les raisons (le terme est impropre) pour lesquelles tu es *toi* pour moi; par là est exclue la croyance à mes mérites, à leur valeur, si j'ose dire, suscitatrice, à leur rôle dans le succès que j'espère remporter. Tu seras d'autant plus essentiellement *toi* pour moi que cette idée de *succès* me paraîtra moins s'appliquer et que ce succès à tout le moins me semblera moins dépendre de conditions que j'ai «la chance» de réaliser. Par là se définit la possibilité d'un progrès dans le *Toi*...” (JM, pp. 277-278). Volveremos sobre el *Tú Absoluto* más adelante (vid. Infra, V).

<sup>418</sup> “L'autre en tant qu'autre n'existe pour moi qu'en tant que je suis ouvert à lui (qu'il est un toi), mais je ne suis ouvert à lui que pour autant que je cesse de former avec moi-même une sorte de cercle à l'intérieur duquel je logerais en quelque sorte l'autre, ou plutôt son idée; car par rapport à ce cercle l'autre devient l'idée de l'autre – et l'idée de l'autre ce n'est plus l'autre en tant qu'autre, c'est l'autre en tant que rapporté à moi, que démonté, que désarticulé ou en cours de désarticulation” (EA, p. 155).

<sup>419</sup> “Lorsque je traite un autre comme un toi et non plus comme un lui, cette différence de traitement ne qualifie-t-elle que moi-même, mon attitude envers cet autre, ou bien puis-je dire qu'en le traitant comme

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”.<sup>420</sup> 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.<sup>421</sup> 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:

[L]a 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. En la raíz de la presencia hay

---

un toi je pénètre plus avant en lui, que j’appréhende plus directement son être ou son essence? Ici encore il faut prendre garde; si par «pénétrer plus avant», ou par «appréhender plus directement son essence» on veut dire parvenir à une connaissance plus exacte ou en un sens quelconque plus objective il faut sans aucun doute répondre *non*. A cet égard, il sera toujours possible, si l’on s’en tient à un mode de détermination objective, de dire que le toi est une illusion. Mais remarquons que le terme même d’essence est extrêmement ambigu; par essence on peut entendre ou une nature ou une liberté; il est peut-être de mon essence en tant que liberté de pouvoir me conformer *ou non* à mon essence en tant que nature. *Il est peut-être de mon essence de pouvoir n’être pas ce que je suis*; tout simplement de pouvoir me trahir. Ce n’est pas l’essence en tant que nature que j’atteins dans le toi. En effet en le traitant comme *lui* je réduis à l’autre à n’être que nature: un objet animé qui fonctionne de telle façon et non de telle autre. Au contraire, en traitant l’autre comme toi, je le traite, je le saisis comme liberté; je le saisis comme liberté, car il *est* aussi liberté et non pas seulement nature. Bien plus je l’aide en quelque sorte à être libéré, je collabore à sa liberté – formule qui paraît extrêmement paradoxale et contradictoire, mais que l’amour ne cesse de vérifier. Mais d’autre part c’est en tant que liberté qu’il est véritablement *autre*; en tant que nature en effet il m’apparaît identique à ce que je suis moi-même en tant que nature – et c’est sans doute par ce biais et par ce biais seulement que je puis opérer sur lui par suggestion (confusion redoutable et fréquent entre l’efficacité de l’amour et celle de la suggestion)” (EA, pp. 153-155).

<sup>420</sup> “Le toi existe-t-il? Il me semble que plus je me place au plan de toi, moins la question d’existence se pose; pourtant n’y a-t-il pas un *en deçà* du lui que serait du pur subjectif – qui serait infra-existential? Au fond, je ne puis m’empêcher de traiter le «fait d’être soi» comme étant le prédicat d’un «lui». Mais il n’en serait ainsi qu’au cas où il faudrait accepter l’alternative leibnizienne: sujet ou prédicat; peut-être le substantialisme n’est-il que la métaphysique du *lui*. Mais le *toi* est à l’invocation ce que l’objet est au jugement; il ne peut être dégagé de ce qu’on doit considérer comme sa fonction sans cesser d’être *toi*” (JM, p. 277).

<sup>421</sup> “Non seulement nous avons le droit d’affirmer que les autres existent, mais je serais disposé à soutenir que l’existence ne peut être attribuée qu’aux autres, en tant qu’autres, et que je ne puis me penser moi-même comme existant qu’en tant que je me conçois comme n’étant pas les autres; donc comme autre qu’eux. J’irai jusqu’à dire qu’il est de l’essence de l’autre d’exister; je ne peux pas le penser en tant qu’autre sans le penser comme existant; le doute ne surgit que pour autant que cette altérité s’affaisse pour ainsi dire dans mon esprit” (EA, pp. 150-151).

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.<sup>422</sup>

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 en tanto que rompemos la cerrazón de sí sobre sí y atendemos a la presencia de otro.<sup>423</sup> 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 inatendida 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.<sup>424</sup> 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

---

<sup>422</sup> *PI*, p. 164. Pero este encuentro, esta presencia intersubjetiva, sólo puede comprenderse desde la *gracia*: “On manque probablement l’essentiel en disant simplement que le sujet a à se faire reconnaître par le sujet: non que ce soit faux, mais c’est insuffisant, car ce qui compte ici c’est l’initiative qui n’émane pas du sujet initial; c’est au fond la grâce, ou quelque chose qui s’en rapproche beaucoup” (*PI*, p. 164).

<sup>423</sup> “Peut-être conviendrait-il de partir d’un examen beaucoup plus précis de l’intersubjectif en général: j’observe, par exemple, un des miens qui est en train de manger, je m’irrite de sa lenteur ou de sa voracité: «il n’en finira donc jamais!». L’autre est absorbé et ne fait pas attention à moi. Nous sommes aussi séparés que possible. Il n’y a pas de lien intersubjectif entre nous. L’autre n’est pas présent pour moi, il est simplement «cette tortue» ou «ce glouton»... il ne s’occupe pas de moi; cela lui est bien égal de me faire attendre; que lui importe s’il ne reste rien pour moi au fond du plat! Bon exemple de ce que j’appelais hier le hérissément; c’est le «et moi là-dedans?» que j’évoque dans la conférence sur moi et autrui. L’unité possible de nous est brisée, à la fois par le fait que l’autre est trop absorbé pour prendre garde à moi, et par le fait que moi je le considère avec agacement et du dehors. La situation se modifie légèrement si l’autre s’aperçoit que j’ai fini depuis longtemps et que j’attends, et s’il s’en excuse. Dès le moment où il tient compte de moi, il cesse d’être pour moi-même objet pur. Encore faut-il que j’aie l’impression qu’il ne s’est pas borné à m’adresser là quelques mots de simple politesse” (*PI*, pp. 165-166).

<sup>424</sup> “Tous ceux qui connaissent mes Ecrits philosophiques savent quelle place y occupe ce que j’ai appelé l’intersubjectivité. On sait que ce terme ne désigne pas à proprement parler une relation, car il ne puet y avoir de relation qu’entre termes, et d’autre part seules les données objectives peuvent faire fonction de termes: le mot objectif doit être pris ici au sens fort, il s’agit de données, placées devant l’esprit qui les considère. Mais le propre d’un sujet, c’est-à-dire d’un être entendu dans sa qualité d’existant, consiste précisément à ne pouvoir être donné de cette façon. Il n’est un être pour moi que s’il est une présence, et ceci veut dire que d’une certaine manière, il m’atteint par *le dedans*, et me devient, jusqu’à un certain point, intérieur. C’est en cela que la présence en tant que telle relève du mystère. Ceci veut dire qu’elle ne se laisse pas réduire à une somme d’éléments sur lesquels l’esprit pourrait exercer sa puissance de manipulation. Un être humain considéré comme être débordé en quelque façon toutes les possibilités d’enquêtes auxquelles il peut donner lieu de la part du psychologue ou du sociologue, par exemple. C’est justement dans cette mesure qu’il est libre. Mais dire qu’il est libre, c’est dire qu’il ne sait lui-même qu’après l’acte, ou après l’épreuve, ce qu’il est, c’est-à-dire ce qu’il portait en lui” (*DH*, p. 8-9).

*misterioso*.<sup>425</sup> 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.<sup>426</sup>

#### 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 ante todo 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 libertad. Marcel, por otra parte, había quedado preso del mote de *existencialista cristiano* gracias a Sartre,

---

<sup>425</sup> Esta irreductibilidad de la experiencia de la segunda persona ha sido reconocida, según Marcel, por la fenomenología: “On pourra probablement montrer que cette insistance sur le caractère spécifique de la deuxième personne est lié au développement de l’esprit de la méthode phénoménologique” (*DH*, pp. 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, Ricouer, por señalar algunos fenomenólogos especialmente dedicados a esta cuestión.

<sup>426</sup> “By placing the Thou in the center, Marcel gives the notion of person a new content and establishes a philosophy of the second person. The word *person* derives from the Latin *personare*, ‘to sound through’, and onde indicated the mask of the actor, through which his voice was sounded. Marcel’s philosophy acknowledges this root: the person, the medium of transcendence, is also a medium of transparency. Thus the person as medium becomes, so to speak, a pervious membrane through which a transcendent reality passes and enters. This enables the I to accomplish itself through the sharing relation with the Thou and hence to find fulfillment in being. The person’s true self can now unfold. The present nature of this transcendent reality must speak to the person in order to ‘sound through’. Only in this way can the sharing in personal communication with the Thou, the other person, take place; only in this way can the sharing (*Mitteilung*) of being as a common reality *between* persons be accomplished as an interpersonal reality. It is therefore the act of love and ultimately the act of God’s love from which every individual receives his or her self accomplishment (*Selbstverwirklichung*) in personal union with others through sharing” (GABRIEL, Leo. “Marcel’s Philosophy of the Second Person”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, p. 303). “Le grand mérite de Marcel consiste en une confrontation conséquente du vérifiable/abstrait avec la *présence*/le pathétique. Le dynamisme vers l’inconditionné non enfanté restera toujours un vrai foyer d’agitation pour la raison et demande une approche dyadique. Ce n’est qu’à travers l’altérité et l’intersubjectivité que l’homme peut appréhender le monde. Étant *dans sa liberté* l’image de l’inconditionné, l’homme doit se positionner par rapport à ce Dieu qui prend la figure du *Toi Absolu* et qui échappe à toute catégorisation. C’est pourquoi la métaphysique se révèle comme une « logique de la liberté » -la *présence* doit être accueillie. *In nuce*: « La métaphysique, c’est le prochain. » (MITTL, Florian. “La catégorie de la « présence » comme grille de lecture”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2011, p. 50).

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, y admitió tan solo que se llame a su filosofía *neosocratismo* o *socratismo cristiano*.<sup>427</sup> Como intentaremos mostrar en este apartado, el existencialismo en ese momento popular era una filosofía radicalmente opuesta a la de Marcel, pues en sus autores más presentes a la cultura de comienzos de la segunda mitad de siglo, el existencialismo tomaba la forma de una filosofía de lo absurdo, de la gratuidad, de la libertad absoluta, y era, por otra parte, muy cercana al marxismo soviético.

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 genial novela– fue motivada por el mismo Marcel.<sup>428</sup> Sin embargo, no tuvieron luego más que algunos encuentros fortuitos, y dejaron de verse y tratarse definitivamente posteriormente.<sup>429</sup> 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 dicho frente.<sup>430</sup>

---

<sup>427</sup> Cf. *MEI*, Prefacio, p. 5. 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.

<sup>428</sup> 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* (Cf. MARCEL, Gabriel. “L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre”, p. 121).

<sup>429</sup> Cf. MARCEL, Gabriel. “Reply to John D. Glenn, Jr.”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, p. 552.

<sup>430</sup> Como católico y filósofo que soy, me da una enorme vergüenza encontrar libros católicos como el de Pierre Boutang, titulado *Sartre est-il un possédé ?* (Paris, La Table ronde, 1946). La imposibilidad de un verdadero diálogo filosófico se cortaba de cuajo desde este tipo de acusaciones o ataques moralistas. Lamentablemente Marcel cayó muchas veces en este tipo de diatribas, tan contrarias a su modo de filosofar, pero que seguramente eran motivadas por el espíritu católico de la época a la que pertenecía.

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.<sup>431</sup> 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. Marcel ha escrito a propósito un artículo dedicado a Sartre, en el cual se encuentran las críticas más agudas que el primero le ha dirigido, y el cual presentaremos en este apartado.<sup>432</sup> La crítica central, en efecto, se dirige a que la filosofía sartreana es una filosofía de la *self-consciousness*, es decir, del *ego*, que 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*,<sup>433</sup> razón por la cual 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*).<sup>434</sup> En este punto, resulta interesante señalar el modo en que puede entenderse la *receptividad* desde las coordenadas de la experiencia de la *hospitalidad*.

---

Por otra parte, en su afán por liberarse del mote de existencialista y en su voluntad por pertenecer y ser reconocido como parte de la Iglesia Católica –dificultada también por la rigidez de la neo-escolástica–, seguramente se hizo portavoz de las calumnias y del rechazo absoluto que despertaba el existencialismo ateo.

<sup>431</sup> Cf. CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. “Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer Jean-Paul Sartre”, en: *Anuario Filosófico*, 2005, 38 (2), pp. 381-403.

<sup>432</sup> MARCEL, Gabriel. “L’existence et la liberté humaine chez J.-P. Sartre”, en: AAVV. *Les grands appels de l’homme contemporain*. Paris: Éditions du temps présent, 1946, pp. 111-170.

<sup>433</sup> Respecto a una filosofía de la auto-conciencia, Marcel escribe: “La *self consciousness* et le *lui*; philosophie de la *self consciousness*. Ici les autres sont vraiment extérieurs à un certain cercle que je forme avec moi-même. De ce point de vue il est impossible pour moi de communiquer avec eux; l’idée même d’une communication est impossible. Je ne pourrai m’empêcher de regarder cette réalité intrasubjective des autres comme l’émergence d’un X absolument mystérieux et à jamais insaisissable” (EA, p. 152).

<sup>434</sup> “Au fond, pour Sartre, un être libre –ceci me paraît extraordinairement important: c’est là que nous voyons à nu cette disposition qui est vraiment l’orgueil métaphysique – pour Sartre, un être libre repugne à recevoir: on dira même qu’il est tenu de nier vis-à-vis de lui-même qu’il ait reçu. Mais je me demande si l’auteur de *La Nausée* ne se rend pas ici coupable de l’erreur plus grave qui puisse être imputée à l’idéalisme dans son ensemble. Bien entendu, il faudrait, comme toujours dans l’histoire de la philosophie, introduire bien des nuances. Mais si nous prenons l’idéalisme chez Kant et chez certains de ses successeurs, par le fait qu’ils concevaient l’esprit comme une activité constructrice, ils étaient portés à confondre radicalement le fait de recevoir et celui de subir: il semble que pour eux la réceptivité soit, au fond, une caractéristique de la matière. Ici, nous voyons une fois de plus le rôle néfaste des images matérielles. Il a été question tout à l’heure, quelque part, de récipient. Je crois qu’à partir du moment où on interprète le sujet recevant comme «récipient», tout est perdu. Je pense d’ailleurs que sur ce point il est absolument indispensable de renouer une certaine tradition aristotélicienne, car chez Aristote cette erreur a été évitée, on ne peut le contester. Mais à partir du moment où on méconnaît ce caractère propre de la réceptivité, non seulement peut-être chez l’être spirituel, mais dirai-je chez l’être vivant, à partir du moment où on cesse de voir que recevoir ce n’est pas du tout subir, ce n’est pas du tout subir une empreinte à la façon de la cire, il devient impossible de concevoir l’insertion concrète ou organique de l’être individuel dans le monde. Dès lors on n’a plus que deux termes en présence: une facticité en quelque sorte inerte, et une liberté qui la nie pour l’assumer ensuite d’une façon très mystérieuse” (MARCEL, Gabriel. “L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre”, p. 161).

En primer lugar, es necesario descartar –para Marcel- 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”.<sup>435</sup> 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*.<sup>436</sup> 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.<sup>437</sup> 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*, en tanto que yo le ofrezco algo propio a alguien extraño para que también él

---

<sup>435</sup> Cf. *RI*, 46.

<sup>436</sup> Cf. *RI*, 46-47.

<sup>437</sup> Cf. *RI*, 47.

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.<sup>438</sup>

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*.<sup>439</sup> Para Sartre, cualquier experiencia de comunión o de comunidad es sospechosa –como, por ejemplo, la familia-, lo cual se debe, para Marcel, a su modo de ir hacia el mundo, de referirse a él; “el mundo de Sartre –dice Marcel- es el mundo visto desde un café”.<sup>440</sup> En otras palabras, es un mundo visto desde un espectador desinteresado, que no participa del mundo sino que se enfrenta a él desde fuera.<sup>441</sup> Así, la subjetividad parece entenderla Sartre 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.<sup>442</sup> 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

---

<sup>438</sup> “Si nous fixons ici nos yeux sur l’acte d’hospitalité, nous verrons immédiatement que recevoir n’est point du tout combler un vide avec une présence étrangère, mais faire participer l’autre à une certaine plénitude. Le terme ambigu de réceptivité s’applique donc à un clavier fort étendu qui s’étend du pâtir, du subir – aun don de soi; car l’hospitalité est un don de ce qui est sien, c’est-à-dire de soi-même” (RI, 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.

<sup>439</sup> “Telle est, dirai-je, la révélation, l’illumination négative [propia de la náusea, que revela la absurdidad]. J’attire votre attention sur ces deux mots, qui commandent tout la pensée de Sartre: et c’est parce que cette illumination est négative que sa philosophie sera en dernier ressort une philosophie du néant. Il serait à vrai dire essentiel de se demander si une illumination négative est réellement possible, et sur ce point je ferais quant à moi les plus expresses réserves. Qui dit illumination dit lumière en effet, mais l’absurdité, c’est l’opacité même, c’est le contraire d’un foyer. S’il y a ici une lumière, elle ne peut venir que du moi lui-même, en tant qu’il se dresse devant elle et contre elle. Mais ce moi-là est au sens étymologique du mot *eidôlon*, idole. Et nous apercevons déjà ici cette vérité à mon sens capitale que la pensée de Sartre est *eidôlo-centrique*. Pensée, non point sagesse. Du point de vue de Sartre, ce que les hommes appellent expériences ou sagesse est probablement avant tout une façon active de se mentir à soi-même, de se dissimuler cette fondamentale absurdité qu’est l’existence même. Il n’est pour s’en rendre compte que de se référer à ce que les hommes désignent communément sous le nom d’expérience” (MARCEL, Gabriel. “L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre”, p. 125).

<sup>440</sup> MARCEL, Gabriel. “L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre”, p. 129.

<sup>441</sup> Es interesante notar que Sartre, ya desde su artículo “La trascendencia del ego” (*La Transcendance de l’ego*, Vrin, Paris, 1992 [1936]), 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.

<sup>442</sup> 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 (Cf. *El ser y la nada*, Parte III, Capítulo 1, IV): “Je pose en principe que je ne risque pas d’être surpris; ma solitude est ici ma donnée, mon postulat. Il resterait à se demander si c’est là la situation humaine par excellence. Ce qu’on voit distinctement, c’est que, pour Sartre, la reconnaissance d’autrui comme tel n’est pas séparable du choc de ce qu’il appelle une liberté, et d’une liberté adverse qui la menace” (MARCEL, Gabriel. “L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre”, p. 147).



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.<sup>443</sup> 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 actúo junto a otros.<sup>444</sup> 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.<sup>445</sup> Y esta primacía del sujeto se comprende, en rigor, desde la comprensión de la libertad que tiene Sartre: la libertad se comprende como un absoluto<sup>446</sup> y, por tanto, como una posición de sí que

<sup>443</sup> Sartre desarrolla su reflexión en torno al *ser-para-otro* en la tercera parte de *El Ser y la Nada* (Buenos Aires: Losada, 1998, 10ma edición, 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” (p. 531).

<sup>444</sup> “Comment, en effet, va se spécifier la théorie de la connaissance d’autrui? Elle est tout entière orientée vers cette affirmation massive que la communication et en fin de compte vouée à l’échec, que si je me saisis comme engagé dans un nous-sujet, c’est par exemple dans la marche cadencée des soldats, ou encore dans le travail rythmé d’une équipe, ce rythme étant produit par moi, et se fondant en fondant en même temps avec le rythme de travail ou de marche de la communauté concrète dont je fais partie. Mais, en ce qui concerne le nous-sujet authentique, celui de l’amour ou de l’amitié, il faut avouer que la pensée de Sartre se révèle radicalement agnostique, voir nihiliste” (MARCEL, Gabriel. “L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre”, p. 149). El tratamiento del *nosotros* por Sartre se encuentra en *El Ser y la Nada*, tercera parte, capítulo III, punto III, pp. 511-532. En las antípodas de Marcel, Sartre afirma que “la experiencia del nosotros-sujeto no tiene ningún valor de revelación metafísica” (p. 529).

<sup>445</sup> “Il est manifest que tout cette dialectique, dont on ne contestera pas la force et l’agilité, repose entièrement sur la négation du nous-sujet, c’est-à-dire de la communion. Pour Sartre, ce mot est vide de sens et ceci à tous les stades et vous pensez bien que je ne parle pas seulement de la communion religieuse ou mystique. Pourquoi? Parce que dans cet univers la participation elle-même est impossible. C’est là le point essentiel, philosophiquement parlant. Il ne peut donc plus être question que d’appropriation, et cela dans un domaine où l’appropriation est justement impracticable” (MARCEL, Gabriel. “L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre”, p. 151-152). “I have suggested that the basic divergence in orientation between these two philosophers is best expressed by saying that Marcel’s philosophy is a philosophy of communion and Sartre’s a philosophy of alienation. Yet in a way this characterization of their relation is somewhat misleading. It seems to imply that the relation is one of simple opposition –and it is apparently such suggestions that have led Marcel to be slightly distrustful of comparisons of his thought with Sartre’s. The truth is somewhat more complex, for Marcel’s philosophy is in a fundamental way more comprehensive than Sartre’s. Sartre construes alienation as the essential human condition –however much he may deny that human beings have an essence– and thus excludes the very possibility of real communion. But Marcel’s orientation toward communion has not similarly prevented him from recognizing the metaphysical possibility –and the pervasive factual reality– of alienation. Although consistently holding to the conviction that human beings are *ost* truly themselves in communion, Marcel has not forgotten that ‘it may be of my essence to be able not to be what I am; in plain words, to be able to betray myself’ and that to which I am essentially united. He has recognized the temptations that may lead one to despair –to reject being, betray community, become alienated from one’s own incarnate existence, and employ one’s freedom for its own degradation. Both Marcel’s philosophical and his dramatic writings bear witness to such possibilities” (GLENN, John D., Jr. “Marcel and Sartre: The philosophy of communication and the philosophy of alienation”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 544-545).

<sup>446</sup> “Sartre n’a pas hésité à déclarer oralement qu’il est le seul à pouvoir parler aujourd’hui d’absolu, car la liberté à ses yeux est bien un absolu; je crois que c’est vraiment la plus extraordinaire aberration que nous trouvons chez lui” (MARCEL, Gabriel. “L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre”, p. 152).

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.<sup>447</sup> 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*.<sup>448</sup>

### 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, debemos ver en su filosofía una apuesta clara por lo humano que está acompañada por una denuncia del estado de hecho del mundo cultural e histórico, ante todo del siglo XX en el que vive. Marcel dedica dos obras a estas cuestiones, si bien no lleva adelante propiamente una filosofía político-social: *Los hombres contra lo humano*, y *Un cambio de esperanza: al encuentro del rearme moral*. Estas dos obras de madurez, escritas en la década del '50, 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

<sup>447</sup> “... [C]ette philosophie refuse la grâce sous toutes ses formes. Personne ne semble avoir jamais été moins capable que Sartre de comprendre ce que ce peut être pour une conscience que de recevoir, et corrélativement, d’ailleurs, ce que c’est que le don. Je n’en veux d’autre preuve que l’analyse si étrangement déformante à laquelle il soumet la générosité” (MARCEL, Gabriel. “L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre”, p. 159).

<sup>448</sup> “Cet existentialisme –vous me rendrez cette justice que je n’ai pas abusé de ce mot –qui, historiquement, se développa au départ en réaction contre le système de Hegel, nous le voyons maintenant déboucher, comme les tunnels hélicoïdaux de la ligne du Saint-Gothard, bien *au-dessous* du niveau initial. Il est trop clair, en effet, que du point de vue même de Hegel, la conception de l’être en soi se situe à un plan tout à fait inférieur de la dialectique. L’affirmation constante de Sartre, c’est d’ailleurs que l’homme est une passion inutile, ou encore qu’il aspire vainement à réaliser l’impossible synthèse que constituerait un être en soi, pour soi. L’entreprise humaine est une entreprise, inévitablement manquée, de divinisation de soi” (MARCEL, Gabriel. “L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre”, p. 162).

inalterable de la persona humana.<sup>449</sup> 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 espíritu de abstracción (*esprit d’abstraction*)”, factor esencial de la situación de inhumanidad.<sup>450</sup>

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”.<sup>451</sup> 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”.<sup>452</sup> 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

---

<sup>449</sup> “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, José Luis. *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*, p. 265). Para un estudio de la reflexión política de Marcel, cf.: MICHAUD, Thomas. “Gabriel Marcel’s Politics: Theory and Practice”, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), Verano 2006, pp. 435-455.

<sup>450</sup> *HCH*, p. 7. 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. Vid. *Supra*, I. 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* (Cf. *DH*, pp. 153-165).

<sup>451</sup> *HCH*, p. 9.

<sup>452</sup> *HCH*, p. 12.

espíritu, y el espíritu es amor”.<sup>453</sup> 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.<sup>454</sup> “Las masas son lo humano degradado, son un estado degradado de lo humano”.<sup>455</sup> 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 tecnocéntricos.

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 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 como el de la época 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.<sup>456</sup> 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 minimum 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,

---

<sup>453</sup> HCH, p. 12.

<sup>454</sup> Marcel señala aquí la importancia de la filosofía de Platón, en la cual no puede haber divorcio entre el amor y la inteligencia. “...[I]l faut le dire avec la plus grande force possible: là où l’amour d’une part, l’intelligence de l’autre, sont élevés à leur plus haute expression, ils ne peuvent pas ne pas se rencontrer; ne parlons ici d’identité, car il ne saurait y avoir d’identité qu’entre des abstractions: or l’intelligence et l’amour sont ce qu’il y a au monde de plus concret, et à un certain niveau tous les grands penseurs l’ont reconnu ou pressenti. Mais justement les masses n’existent et ne se développent (suivant des lois au fond purement mécaniques) que bien deçà du plan où l’intelligence et l’amour sont possibles” (HCH, p. 13). Cf.: DÉVAUX, André A. “Gabriel Marcel, o la conjunción de la razón y el amor”, en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 405-411

<sup>455</sup> HCH, p. 13.

<sup>456</sup> Cf. HCH, p. 20. Para un desarrollo de la noción y las consecuencias de las *técnicas de envilecimiento*, cf.: “Les techniques d’avilissement”, en HCH, pp. 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 vitalement, de lui-même” (HCH, p. 36).

el orden de la *gracia*.<sup>457</sup> Para Marcel es claro que “un hombre no puede ser o permanecer libre sino en la medida en que continúa ligado a lo trascendente”,<sup>458</sup> 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 aquélla 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.<sup>459</sup>

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 bien paralizadas, lo cual conlleva un divorcio con el prójimo, al cual no se mirará más que oblicuamente –como en el mundo de Sartre-, es decir, como una amenaza, como el que codicia mi empleo o me ofende por haber obtenido un puesto mejor. El resentimiento –este sentimiento sobre el que han reflexionado lúcidamente, según Marcel, 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.<sup>460</sup> De aquí la necesidad de una reforma interior, que se realiza al compás de una rehabilitación de los valores, es decir, del

---

<sup>457</sup> “Nous avons à proclamer que nous n'appartenons pas entièrement à ce monde des choses auquel on entend nous assimiler, dans lequel on s'évertue à nous incarcérer. Très concrètement, nous avons à proclamer que cette vie-ci, dont il est devenu techniquement possible de faire la grimaçante et hideuse parodie de tout ce que nous révérons, peut n'être en réalité qu'un secteur insignifiant d'un développement qui se poursuit au delà du visible. En un autre langage, cela veut dire que *les philosophes de l'immanence ont fait leur temps*, qu'elles ont aujourd'hui révélé leur foncière irréalité ou, ce qui est infiniment plus grave, leur complicité avec des idolâtries que nous sommes tenus de dénoncer impitoyablement : idolâtrie de la race, idolâtrie de la classe” (*HCH*, p. 23).

<sup>458</sup> *HCH*, p. 24.

<sup>459</sup> *HCH*, p. 24. No se trata, aclara Marcel, de pensar este recurso a lo trascendente desde un mero formalismo: “Le formalisme pris dans toute sa rigueur n'est plus guère recevable à partir du moment où on a pris conscience de ce que chaque être concret, avec la situation elle-même concrète à laquelle il a à faire face, a d'unique, d'incommensurable avec tout autre être et toute autre situation. Mais c'est justement à partir de cette crise de conscience que peut être lancé cet appel à la création auquel chacun de nous est tenu de répondre à sa manière, s'il ne veut pas devenir complice de ce que notre Simone Weil désignait sous le nom du « gros animal ». Il n'est guère dans le monde d'aujourd'hui de circonstances où nous n'ayons à nous demander si, par notre choix, par notre opinion concrète, nous ne nous rendons pas coupables de cette complicité-là” (*HCH*, p. 25).

<sup>460</sup> Cf. *HCH*, pp. 28-29.

sentimiento de trascendencia; “una cura de platonismo”, como dice Marcel.<sup>461</sup> 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”.<sup>462</sup> 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”.<sup>463</sup>

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*, la cual desconoce la persona. Sólo en ese registro de abstracción puede ser posible la guerra, la cual se sostiene sobre la pérdida de conciencia de la realidad individual y personal del “enemigo”.<sup>464</sup> 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”.<sup>465</sup> 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

---

<sup>461</sup> “Il serait sans doute pour le moment plus utile de définir les caractères généraux de la réforme intérieure, j’entends par là spirituelle, qui peut seule préparer l’avènement d’un tel régime. Cette réforme à laquelle chacun de nous est tenu de travailler, si humble que soit la sphère où s’exerce son rayonnement, consiste avant tout dans une restauration des valeurs: nous avons à rapprendre la distinction du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l’injuste –comme un paralytique qui a recouvré l’usage de ses membres doit rapprendre à marcher. Il s’agit ici et là d’une rééducation qui, au moment où elle est entreprise, se présente comme irréalisable et presque impossible à concevoir. Mais ce qu’il faut proscrire sans pitié, c’est l’illusion d’après laquelle le mot liberté peut conserver une signification quelconque là où le sens des valeurs a lui-même disparu ; et il faut entendre par là le sentiment de leur transcendance. On pourrait dire sans paradoxe qu’à l’heure présente c’est d’un cure de platonisme que les hommes ont le plus grand besoin” (*HCH*, p. 32). 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 (Cf. “La crise des valeurs dans le monde actuel”, en: *HCH*, pp. 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 (Cf. *HCH*, pp. 130-131).

<sup>462</sup> *HCH*, p. 53.

<sup>463</sup> *HCH*, p. 72. 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. Cf. “Technique et péché”, en *HCH*, pp. 59-76; “Le sacré à l’âge technique”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2009-2010, pp. 5-22.

<sup>464</sup> Cf. *HCH*, p. 117.

<sup>465</sup> *HCH*, p. 119. Volveremos sobre el significado de la fraternidad más adelante, Vid. *Infra*, VI, 3.

contrario absoluto de toda técnica”.<sup>466</sup> Sin embargo, aclara Marcel, esta afirmación no debe desesperarnos, encerrándonos en una especie de quietismo, tal como parece señalar Sartre, aún cautivo –en la opinión de Marcel- al racionalismo, para 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*)”.<sup>467</sup> 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”.<sup>468</sup> En orden a 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.<sup>469</sup> 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.<sup>470</sup>

La persona, pues, pierde consistencia ontológica desde que se la aborda desde la funcionalidad y desde el egocentrismo. La persona es tal por su esencial referencia a la comunidad de la que participa, atendiendo al otro que es mi 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

<sup>466</sup> HCH, p. 141.

<sup>467</sup> HCH, p. 141.

<sup>468</sup> HCH, pp. 141-142.

<sup>469</sup> Marcel dedica un apartado a la “Degradación de la idea de servicio y la despersonalización de las relaciones humanas” (en; HCH, pp. 144-157). En torno a la conexión entre servicio y fraternidad, afirma: “C’est à la lumière de la fraternité que la notion de service peut développer encore aujourd’hui toute sa richesse concrète” (HCH, p. 154).

<sup>470</sup> HCH, p. 54. Un poco más adelante, Marcel afirma: “C’est justement au nom d’une conception introversive de l’égalité qu’on prétend aujourd’hui s’insurger contre l’idée de service. Par là on tourne le dos à la fraternité véritable, c’est-à-dire à toute possibilité d’humaniser nos rapports avec nos semblables” (HCH, pp. 155-156). 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, Zdenek. “Rencontre avec Gabriel Marcel”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2004, p. 39).

el conato 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”,<sup>471</sup> 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”.<sup>472</sup> En última instancia, la fuerza argumentativa de Marcel descansa sobre el postulado de que “sólo la trascendencia auténtica puede dejar subsistir la libertad humana”.<sup>473</sup> 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 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.<sup>474</sup>

---

<sup>471</sup> HCH, p. 176.

<sup>472</sup> HCH, p. 177.

<sup>473</sup> HCH, p. 183.

<sup>474</sup> “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, p. 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 explícita, 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 la pregunta: ¿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, experiencia 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*.<sup>475</sup> 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)”.<sup>476</sup> Debemos recordar que el problema de la muerte ha sido siempre una pregunta central en la reflexión del filósofo francés –“el problema de la inmortalidad del

<sup>475</sup> 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* (Cf. *DH*, pp. 79-88).

<sup>476</sup> *EA*, p. 16.

alma, gozne de la metafísica”-, por lo cual la fidelidad se ofrecería como una experiencia que parece iluminar la condición mortal del hombre. En efecto, la muerte aparecería como la victoria definitiva de un tiempo que pasa sin más, del tiempo objetivo del cosmos. 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 de vencer este avance imperioso del tiempo y, por tanto, según Marcel, de vencer la muerte misma.<sup>477</sup> Frente a Proust, Marcel apuesta a trascender el tiempo desde un acto efectivo del hombre, y no desde un mero estado privilegiado de ánimo.<sup>478</sup> 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.<sup>479</sup> Esta necesidad del dato absoluto lo siente Marcel 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”.<sup>480</sup> 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). 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 una de las experiencias concretas del hombre más idóneas para acceder al misterio del Ser, por un lado, 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 la posibilidad del hombre

---

<sup>477</sup> Veremos más adelante cómo la experiencia de la fidelidad tiene como última de sus pruebas a la muerte, pero es necesario señalar desde un principio estas coordenadas de la reflexión de Marcel. Vid. *Infra*, IV, 4.

<sup>478</sup> Cf. *EA*, p.16. Recordemos las diferencias de Marcel con Proust respecto a la comprensión del tiempo: Vid. *Supra*, II.

<sup>479</sup> Cf. *EA*, p. 16.

<sup>480</sup> *EA*, p. 55. Comentando esta frase, Marcel afirma: “Ici apparaît une solidarité entre la philosophie de l’être et la philosophie de la liberté, que le métaphysicien ne saurait à mon sens affirmer trop vigoureusement” (*RI*, p. 255).

de rechazarla completamente.<sup>481</sup> 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*”.<sup>482</sup> 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 de no tener otros deseos que se interpongan en ese momento; pero es muy posible que al día siguiente, en el momento de cumplir el compromiso, no sienta ya ese deseo y que haya otra cosa que me distrae o me tienta que no había aparecido en el momento de la promesa. 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

---

<sup>481</sup> “Relu mes remarques sur la valeur de la vie et le problème ontologique et sur l’être comme lieu de la fidélité. Là est le centre de tout mon développement métaphysique récent. La donnée fondamentale est ici le fait que je puis prendre position en face de la vie considérée globalement, que je puis la refuser, que je puis désespérer” (*EA*, p. 137).

<sup>482</sup> *EA*, p. 56.

sí se ejercerá tanto más fácilmente cuanto que el que la posee pueda hacer abstracción de un devenir menos sinuoso, menos inarmonizado interiormente.<sup>483</sup>

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.<sup>484</sup> 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),<sup>485</sup> así como también será más cuidadoso al comprometerme si tengo consciencia de mi 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.<sup>486</sup>

Lo que está en telón 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 precediera al de la fidelidad en tanto que sólo puedo ser fiel a mi propio compromiso, por lo cual 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 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 último es que puede plantearse la fidelidad

<sup>483</sup> EA, pp. 57-58.

<sup>484</sup> “Sólo el ser humano es capaz de comprometerse porque es el único que no se confunde con su situación, el único que está en cierto modo por encima de su futuro y responde de él. La persona decide sobre su vida, se compromete” (CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca. *Las coordenadas de la estructuración del yo: Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico (Universidad de Navarra), nro. 12, 1998, p. 64).

<sup>485</sup> Vid Supra, II, 3.

<sup>486</sup> Cf. EA, p. 58. Marcel señala las consecuencias de este planteo en la vida personal y social: “On voit aussitôt les conséquences de tous ordres qu’engendreraient une telle attitude: elle tendrait évidemment à rendre la vie sociale impossible, puisque personne ne pourrait plus se reposer sur personne ; il est probable qu’un anarchisme cohérent, et tel qu’il n’a en fait jamais été pratiqué par personne, devrait aller jusque-là” (RI, pp. 239-240).

prometida a un ser, del cual no sólo cambiará mi percepción o conocimiento, sino también los sentimientos que me inspira (podría pasar de la simpatía a la antipatía u hostilidad, por ejemplo).<sup>487</sup> 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 una cierta identidad, pero agrega Marcel que dicha identidad no puede ser abstracta, sino que se trata de una identidad que es la de cierto querer. “Cuanto más abstracto sea este querer, tanto más cautivo quedaré de una forma, levantando así un muro entre la vida y yo”.<sup>488</sup> 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.<sup>489</sup> Al contrario, sigue Marcel, la fidelidad se realiza allí donde en la raíz del compromiso haya una cierta *aprehensión fundamental*, la cual 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”.<sup>490</sup>

La cuestión de la propia identidad y de las posibilidades del compromiso siguen siendo, pues, problemáticas. Marcel se pregunta si acaso no podemos pensar como solución el decir que al jurar fidelidad no me comprometo a sentir o desear lo mismo que al proclamarlo, sino a hacerle honor a mi propia palabra, y al contraerlo creo la razón o motivo que me permitirá cumplirlo. El problema es que, por un lado, 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, 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.<sup>491</sup> Como ya veníamos afirmando, esta obligación no puede sustentarse en mi estado de ánimo: la compasión que puedo sentir por un convalesciente, y que me lleva a prometerle una visita, seguramente la deje de

---

<sup>487</sup> Cf. EA, pp. 58-59.

<sup>488</sup> EA, p. 60.

<sup>489</sup> 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. Iremos atendiendo a esta crítica en lo que sigue.

<sup>490</sup> EA, p. 60.

<sup>491</sup> Cf. EA, p. 60-62.

sentir al día siguiente.<sup>492</sup> ¿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”.<sup>493</sup> 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 las causas que escapa, 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.<sup>494</sup>

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 exiliarlo al imperio exterior 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”.<sup>495</sup> 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.<sup>496</sup>

---

<sup>492</sup> “Proust a raison: nous ne sommes pas pour nous-mêmes disponibles; il y a une part de notre être à laquelle des circonstances étrangères et peut-être imparfaitement pensables nous donnent soudain accès; une clef nous est un instant livrée; quelques minutes plus tard la porte est refermée, la clef a disparu. Je dois accepter avec une tristesse humiliée qu’il soit ainsi” (*EA*, p. 67).

<sup>493</sup> *EA*, p. 68.

<sup>494</sup> *EA*, p. 68.

<sup>495</sup> *EA*, p. 69.

<sup>496</sup> Vid. *Supra*, I, 4.

El problema, sin embargo, no parece disiparse. Marcel señala que esta idea de una cierta soberanía sobre los estados anímicos y sobre las vicisitudes de la vida la encontramos en la sabiduría antigua, pero que, empero, hoy día parece estar puesta en juego, sobre todo por la *ética de la sinceridad pura* en boga,<sup>497</sup> y que pone en cuestión esta cierta abstracción de sí respecto del presente vivido –como si se tratara de afirmar arbitrariamente una “eternidad de derecho” a este presente en el que me comprometo. 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”.<sup>498</sup> 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 que no sea una traición?”.<sup>499</sup> Parece, entonces, imposible ser a la vez sincero y fiel.

Una posibilidad de solución del dilema sería afirmar la identidad supratemporal 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.<sup>500</sup> 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

---

<sup>497</sup> 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* (Cf. *RI*, p. 240), mientras que, por el contrario, “la personnalité transcende infiniment ce qu'on peut appeler ses états pelliculaires et instantanés” (*RI*, pp. 241-242).

<sup>498</sup> *EA*, p. 70.

<sup>499</sup> *EA*, p. 72.

<sup>500</sup> Aún 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 autoconsciencia 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” (*Filosofía de la fidelidad*, p. 132).

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 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.<sup>501</sup>

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, partirá el filósofo 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*)”.<sup>502</sup> A esta toma es a la que la propia libertad 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 constrictión acaso culpable y mentirosa a la que el alma se somete”.<sup>503</sup> Falsea tanto la experiencia humana una filosofía que me niegue la posibilidad de alcanzar otra cosa fuera de lo que llama “mis estados de conciencia”, como una filosofía que afirme que la fidelidad no es más que una modalidad del orgullo y del apego a sí. Hay entre ambas posturas una profunda correlación, subraya Marcel. 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.<sup>504</sup> 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

<sup>501</sup> Cf. *EA*, pp. 72-75. Respecto a la fidelidad a sí mismo, cf. también: Cf. *HV*, pp. 178-182.

<sup>502</sup> *EA*, p. 76. “Ce que j’entrevois, c’est qu’à la limite il existerait un engagement absolu qui serait contracté par la totalité de moi-même, ou tout au moins par une réalité de moi-même qui ne pourrait être reniée sans un reniement total –et qui s’adresserait d’autre part à la totalité de l’être et serait pris en présence de cette totalité même. C’est la foi. Il est évident que le reniement demeure ici possible, mais il ne peut être justifié par un changement dans le sujet ou dans l’objet; il ne peut être expliqué que par un *chute*” (*EA*, p. 63). También: “Je note en passant que la fidélité absolue ne peut que nous être donnée dans certains témoins qui sont avant tout les martyrs. Donnée à quelque chose qui est encore de l’ordre de la foi. Au lieu que l’expérience de la trahison es partout –est d’abord en nous” (*EA*, pp. 160-161).

<sup>503</sup> *EA*, p. 76.

<sup>504</sup> Cf. *EA*, pp. 76-79.



el fondo de sus pupilas”.<sup>505</sup> 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.<sup>506</sup> Comprometerse es reconocer la insuficiencia de basar el acto mismo de la promesa en uno mismo, y es atender a la alteridad desde la cual se suscita la fidelidad.<sup>507</sup>

#### 4.2. LA FIDELIDAD COMO DISPONIBILIDAD

Pensar la fidelidad desde las coordenadas de una voluntad que se quiere a sí misma y se pone a sí misma 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 contrapondrá las nociones de *pertenencia* y de *disponibilidad*,<sup>508</sup> para explicitar, así, la

---

<sup>505</sup> EA, p. 79. “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, p. 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.

<sup>506</sup> “Marcel’s basic point about the experience of fidelity is that a complete and precise conceptual analysis of the meaning of the experience of fidelity is not possible. If we try to describe conceptually the meaning of fidelity, we fail because we keep running into the problem of trying to state what conditions would be necessary for an act to be an act of fidelity, but the problem is that fidelity appears to have an unconditional, experiential element to it, an element that is impossible to describe completely in conceptual terms. When we try to state necessary conditions for fidelity, the task becomes impossible because we can readily imagine a new case of fidelity that does not satisfy the necessary conditions—that is, we recognize the inadequacy of the description and the conditions in the face of the actual experience” (SWEETMAN, Brendan. *The vision of Gabriel Marcel: Epistemology, Human Persona, the Transcendent*. Amsterdam: Editions Rodopi, 2010, p. 59).

<sup>507</sup> “Il n’y a donc en réalité aucune raison valable de penser que la fidélité à soi-même soit plus intelligible que la fidélité à autrui et présente par rapport à elle une véritable priorité. C’est bien plutôt l’inverse qui est vrai: je suis sans doute moins immédiatement présent à moi-même que ne l’est celui auquel j’ai donné ma foi” (HV, p. 182).

<sup>508</sup> En este párrafo, seguiremos el ensayo de Marcel titulado “Appartenance et disponibilité”, en: *RI*, pp. 62-91. “The concept of availability played no previous role in the history of philosophy. Until Marcel designed it as a special quality, a peculiar human virtue, nothing like availability had ever been included

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 las más diversas características.<sup>509</sup>

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 declaro a otra persona *te pertenezco*. En este caso –que no puede ser en rigor 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.<sup>510</sup>

---

among the various human virtues in the whole history of ethics. To this extent it constitutes a genuine discovery by Marcel, who was the first to recognize the fundamental significance of the concept and to elaborate on it” (BOLLNOW, Otto Friedrich. “Marcel’s Concept of Availability”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.). The Library of Living Philosophers, vol. XVIII. Carbondale: Southern Illinois University, 1984, p. 182).

<sup>509</sup> La experiencia del compromiso y de la fidelidad no puede comprenderse fuera del orden de la intersubjetividad, por lo cual los análisis realizados en el capítulo anterior estarán muy presentes a lo largo del presente capítulo.

<sup>510</sup> Cf. *RI*, pp. 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 en tanto que 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. 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.<sup>511</sup>

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.<sup>512</sup> 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 pertenezco”, 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 trataría aquí de

---

<sup>511</sup> Cf. *RI*, pp. 66-67.

<sup>512</sup> 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*, p. 66). El suicidio implica una vivencia del tiempo como una sucesión de momentos insignificantes (lo que llamaba Marcel *tiempo cerrado*). Sobre la cuestión del tiempo en Marcel, vid. *supra*, II.

un caso límite que se situaría en la frontera de lo humano, es decir, un ser desprovisto de toda conciencia.<sup>513</sup> 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”.<sup>514</sup> Sin embargo, esta afirmación puramente polémica del anarquista sólo tiene valor de desafío y no es apta para orientar una vida y una conducta, 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. Hay, para Marcel, en el centro del anarquismo 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 la invariación o a las fluctuaciones de este *parecer*. La identidad de sí aquí afirmada, pues, no descansa ni sobre sí (concebido como conjunto de disposiciones), ni sobre el objeto de mi 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

---

<sup>513</sup> Marcel señala que aquí podría comprenderse la unión de la conciencia psicológica con la conciencia moral (Cf. *RI*, p. 69).

<sup>514</sup> *RI*, p. 69.

general; y que, en el otro extremo, tiende igualmente a suprimirse y a transmutarse en una fórmula del tipo contrario: pertenezco a tal valor”.<sup>515</sup>

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 están 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”.<sup>516</sup> 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

---

<sup>515</sup> *RI*, p. 72.

<sup>516</sup> *RI*, p. 74. Marcel señala que hay que distinguir entre el egoísmo y el amor a sí mismo: Cf. *JM*, p. 197. Volvemos a encontrar aquí la diferencia radical entre Marcel y Sartre respecto a la concepción de la subjetividad. Vid. *Supra*, III, 4. “Il convient donc de reconnaître que, contrairement à ce qu’on eût pu penser, ma présence à moi-même n’est pas une donnée qui aille de soi; elle est au contraire sujette à éclipse, il faut toujours la reconquérir. Demanderait-on ce qu’est cette présence, ce qu’est ce moi auquel il est si difficile de demeurer fidèle? Il faudra répondre que c’est la parcelle de création qui est en moi, le don qui m’a été accordé de toute éternité de participer au drame universel, de travailler par exemple à humaniser la Terre, ou au contraire de la rendre plus inhabitable. Mais en fin de compte de telles précisions sont fallacieuses ; quiconque a aimé sait bien que ce qu’il a aimé dans l’autre ne se laisse pas réduire à des qualités désignables – et précisément, ce mystère qui est moi-même, c’est ce qui en moi n’est révélé qu’à l’amour” (*HV*, p. 182).

individuo atómico y autosuficiente, que falsearía el carácter creativo del sujeto generoso y caritativo.<sup>517</sup>

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 ejerce sobre nosotros el objeto admirado, 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”.<sup>518</sup> 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”.<sup>519</sup> 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”.<sup>520</sup> Ante la revelación que despierta la admiración, quedamos desarmados de toda posibilidad de 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

---

<sup>517</sup> Cf. *RI*, p. 75. 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.

<sup>518</sup> *RI*, p. 76.

<sup>519</sup> *RI*, p. 77.

<sup>520</sup> *RI*, p. 78.

un sistema de pretensiones que no quiere que este absoluto que se me revela “me haga sombra”.<sup>521</sup>

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.<sup>522</sup>

La disponibilidad –que se manifiesta también en la experiencia de la admiración, como hemos señalado- 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 hay aquí en rigor una incapacidad por sentir lo que siente el otro: puede suceder que me

---

<sup>521</sup> “Combien l’expression *prendre ombrage* est ici riche de sens! Elle marque merveilleusement que cette lumière nouvelle risque de m’obscurcir à mes propres yeux ou aux yeux des autres, dont la considération intervient si directement dans le jugement que je tends à porter sur moi. Il y aurait lieu ici de procéder à une réflexion sur les conditions qui permettent, ou qui risquent au contraire d’éclipser –une révélation quelle qu’elle soit” (*RI*, p. 78-79).

<sup>522</sup> *RI*, p. 79.

encuentre, por diversos motivos, en un estado de opacidad, de impermeabilidad,<sup>523</sup> que me lleva a estar demasiado preocupado en mí mismo y no deja que nos abramos a un otro. Pero puede suceder también que nos zambullamos en la vida del otro y disipar, al menos por unos instantes, la propia obsesión de la que parecía imposible arrancarnos. “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”.<sup>524</sup> 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.<sup>525</sup> 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*)”.<sup>526</sup> 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.<sup>527</sup> Por ello, Marcel afirma que la respuesta “*es libre desde el momento en que es liberadora (libératrice)*”,<sup>528</sup> 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, en una palabra.<sup>529</sup>

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 como existentes tratarnos como un conjunto de

---

<sup>523</sup> 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 (Vid. Supra). Cf.: GRASSI, Martín. "Existencia y encarnación en Gabriel Marcel". En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVI (2011), pp. 211-228. Y también: GRASSI, Martín. "El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel". En: *Revista de Humanidades* (Chile: Universidad Andrés Bello), Vol. 19-20, 2009 (junio-diciembre), pp. 9-28.

<sup>524</sup> *RI*, p. 82.

<sup>525</sup> 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.

<sup>526</sup> *RI*, p. 82.

<sup>527</sup> Recordemos que el título original del volumen en que se encuentra este ensayo es *Du refus à l’invocation*.

<sup>528</sup> *RI*, p. 83.

<sup>529</sup> Hemos visto ya las reflexiones en torno a la temporalidad en Marcel (Vid. Supra, II). El peso de lo irrevocable corresponde aquí a la vivencia del tiempo como *tiempo cerrado*.



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*.<sup>530</sup> 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”.<sup>531</sup> 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”.<sup>532</sup> 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 ser: “*puesto que nuestra libertad es nosotros mismos, ella puede parecernos inaccesible a determinadas horas*”,<sup>533</sup> 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 la estrecha y paradójica conexión entre el acto de ser, por una parte, y la permanente posibilidad, por otra parte, de estar separado de lo que nos constituye como

---

<sup>530</sup> Cf. *RI*, pp. 85-86.

<sup>531</sup> *RI*, p. 86. “La structure de notre monde (il faudrait d’ailleurs s’interroger sur le sens du mot monde) est telle que le désespoir y est possible, et c’est par là que se découvre la signification cruciale de la mort. Celle-ci se présente d’emblée comme une invitation permanente au désespoir et, dirais-je, à la trahison sous toutes ses formes. Ceci du moins tant qu’elle est considérée dans la perspective de *ma* vie et de l’affirmation par laquelle je me déclare identique à ma vie. Collaboration –dans le sens de la trahison- de cette représentation obsédante de la mort et du sentiment que ma vie n’est pas saisissable hors de l’instant vécu, que par conséquent tout lien, tout engagement, tout voue repose sur un mensonge, sur l’arbitraire éternisation d’un pur éphémère. Mais par là tout fidélité étant refusée ou déracinée, la trahison elle-même semble changer de nature: c’est elle qui prétend être la fidélité véritable et qui traite ce que nous désignons sous ce nom –de trahison, trahison à l’égard de l’instant, du moi réel éprouvé dans l’instant. Mais ici nous sommes dans l’impensable: poser le principe de la fidélité à l’instant, c’est transcender l’instant. Ceci n’est cependant qu’une réfutation dialectique que je crois dépourvue d’efficacité réelle. Au reste une réfutation effective *doit* être ici impossible: le désespoir est irréfutable. Il n’y a place ici que pour une option radicale, par delà toute dialectique” (*EA*, p. 159-160).

<sup>532</sup> *RI*, p. 87. El tema de la esperanza es uno de los principales en la obra de Marcel. No lo trataremos detenidamente en este trabajo, pero volveremos sobre él en el capítulo siguiente. Lo importante aquí es señalar la conexión entre indisponibilidad e inesperanza o desesperación.

<sup>533</sup> *RI*, p. 88.

seres.<sup>534</sup> 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 en tanto que nuestro compromiso es una *respuesta* a un determinado *llamado*.<sup>535</sup> 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*)”.<sup>536</sup> Ni la existencia ni su carácter libre pueden comprenderse verdaderamente sin su contrapunto de trascendencia. El problema en la actualidad, señala Marcel, es que la noción de servicio se interpreta como un humillarse ante..., es decir, como servilismo.<sup>537</sup> 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 allí donde interviene la cualidad humana: de allí que la obediencia puede y debe ser exigida, mientras que la fidelidad solo puede ser merecida.<sup>538</sup>

<sup>534</sup> Profundizaremos esta realización de sí en tanto que participa del ser libremente más adelante (Vid. *Infra*, VI, 1).

<sup>535</sup> “[I]l n’y a pas d’engagement purement gratuit, c’est-à-dire qui n’implique une certaine *prise* de *l’être* sur nous. Tout engagement est une réponse. Un engagement gratuit serait non seulement téméraire, mais à porter au compte de l’orgueil” (*EA*, pp. 63-64).

<sup>536</sup> *HV*, pp. 171-172. “Il est manifeste, en effet, que tout vie est un service, ce qui ne signifie pas, bien entendu, qu’elle ait à se dépendre pour un individu désignable, mais seulement qu’il est de son essence d’être *consacrée* à (à Dieu, ou bien à un valeur supérieure telle que la connaissance, ou l’art, etc., ou bien à une fin social délibérément choisie). Servir, en ce deuxième sens, c’est se mettre au service de... Et ici l’accent doit être mis sur le petit mot *se*, sur le pronom réfléchi” (*HV*, p. 171).

<sup>537</sup> Cf. *HV*, p. 172.

<sup>538</sup> Cf. *HV*, pp. 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 el de la fidelidad.<sup>539</sup> 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.<sup>540</sup> En todo caso, se ha tendido a confundir *constancia* con fidelidad.<sup>541</sup> “La constancia (*constance*) puede ser considerada como la armazón racional (*armature rationnelle*) de la fidelidad”,<sup>542</sup> 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”,<sup>543</sup> sino que implica otro elemento más difícil de comprender, que es la *presencia*.<sup>544</sup>

---

<sup>539</sup> Cf. *RI*, p. 228.

<sup>540</sup> Cf. *RI*, pp. 228-229. En este texto, Marcel 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: “Tout ceci [que respecta a la dimensión ontológica de la fidelidad] cependant ne pouvait prendre un sens qu’à condition de procéder à un examen soigneux de la fidélité, et cet examen devait faire apparaître la nécessité de regarder toujours la fidélité authentique comme créatrice par opposition à tous ceux qui voient dans la fidélité quelque chose comme une inertie de l’âme. Cette confusion a été accréditée par une littérature dont le principal représentant aura été chez nous André Gide. Pour l’auteur des *Nourritures terrestres*, la valeur est liée à l’attente perpétuelle du nouveau et au refus de se laisser jamais alourdir par un passé d’où la vie s’est retirée” (*DH*, p. 93).

<sup>541</sup> Paul Ricouer, influido por las reflexiones de Marcel, ha hecho especial hincapié en la distinción entre fidelidad y constancia: Cf. *Caminos del reconocimiento: Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp.167-168.

<sup>542</sup> *RI*, p. 229.

<sup>543</sup> *RI*, p. 229.

<sup>544</sup> “Ainsi est affirmé [comentando un pasaje de *PA*] avec la plus grande netteté possible la liaison entre fidélité et présence. Nous rencontrons ici pour la première fois dans ces leçons ce terme de présence qui revient si souvent dans mes écrits, mais dont il faut bien reconnaître qu’il est sans doute impossible de donner une définition rigoureuse. La présence ne peut être –je ne dirais pas saisie, car ce serait contradictoire – mais évoquée qu’à la faveur d’expériences directes et irrécusables, mais qui ne relèvent pas de l’équipement notionnel dont nous disposons pour atteindre les objets” (*DH*, p. 94).

Lejos de Marcel –como él mismo reconoce- oponer constancia y presencia, como si la constancia atentara contra la presencia, pero “la constancia considerada en relación a la presencia ofrece un carácter en cierta manera formal”.<sup>545</sup> Yo soy constante para mí, respecto de mí mismo, de mi propósito, en lugar de estar presente para el otro.<sup>546</sup> 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 no depende de su voluntad ser fiel, “porque no es del *hacer (faire)*, sino del *ser (être)* de lo que se trata”.<sup>547</sup> 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.

Parece normal, desde un punto de vista racional, 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 inadmisibile aquí: “en realidad la fidelidad no lo es, no puede ser apreciada como tal por aquel a quien le es dedicada, más que si presenta un elemento de espontaneidad esencial (*spontanéité essentielle*), que en sí es radicalmente independiente de la voluntad”.<sup>548</sup> 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.<sup>549</sup> En todos los ámbitos donde aparece el juramento, y el compromiso, la fidelidad puede degenerar en una constancia que termina por romper lo que estaba

---

<sup>545</sup> *RI*, p. 230.

<sup>546</sup> “Bien entendu, par présence, je n’entends pas ici le fait de se manifester extérieurement, mais celui moins objectivement définissable de me donner à sentir qu’il est *avec moi*” (*RI*, p. 230).

<sup>547</sup> *RI*, p. 231.

<sup>548</sup> *RI*, p. 232.

<sup>549</sup> Cf. *RI*, pp. 233-235. Marcel ha dedicado algunas páginas a la cuestión de la fidelidad respecto a un partido político, seguramente impulsado por entender un fenómeno muy común del siglo XX como es el del totalitarismo y la ideología.

destinado a reunir. Sólo si la constancia se encuentra vivificada por la presencia, puede la fidelidad realizarse como tal.<sup>550</sup>

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 se falseará mañana, cuya situación 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*)”.<sup>551</sup> 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”.<sup>552</sup> 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 siempre 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

---

<sup>550</sup> “La Presencia, una vez surgida no es fácil conservarla. Más bien eso supone esfuerzo, sacrificio. La Presencia exige la Constancia pensando en el bien del Otro, y por esa razón el sacrificio es llevadero, no degenera en rencor. La Constancia se une a la Presencia en la Fidelidad por obra del desinterés, que viene a ser el termómetro de la auténtica donación” (CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca. *Las coordenadas de la estructuración del yo: Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*, p. 24).

<sup>551</sup> *RI*, p. 242.

<sup>552</sup> *RI*, pp. 242-243. “Ce qu’il faut d’ailleurs mettre en lumière, c’est le fait que l’amour, au sens le plus plein et le plus concret du mot, l’amour d’un être pour un autre être, semble prendre son point d’appui sur l’inconditionnel: je continuerai à t’aimer quoi qu’il arrive. Nous sommes donc ici aux antipodes de l’engagement à terme qui semble toujours se référer à l’immutabilité au moins relative pour un temps donné de conditions spécifiables, sinon en droit du moins en fait. On pourrait dire encore que l’amour, bien loin d’impliquer seulement l’acceptation du risque, l’exige d’une certaine manière, c’est comme s’il appelait une mise à l’épreuve d’où il est sûr de sortir vainqueur” (*DH*, p. 103).

experiencia de una seguridad inicial que sea la base de mi fidelidad. “Teóricamente, para comprometerme debo primeramente conocerme; mas de hecho, no me conoceré realmente más que si primero me he comprometido”.<sup>553</sup> 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”.<sup>554</sup> 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*).<sup>555</sup>

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.<sup>556</sup> No se trata en la fidelidad de un repliegue sobre sí que termina por afirmar un conformismo inerte: “es el reconocimiento activo de un cierto permanente (*permanente*), no formal al

---

<sup>553</sup> *RI*, p. 243.

<sup>554</sup> *RI*, p. 244. “Cette possibilité de subversion ou même de destruction par la réflexion est enveloppée dans l’essence même de l’acte libre; c’est dans la mesure où nous sommes libres que nous sommes exposés à nous trahir et à voir dans la trahison le salut ; et c’est ce qu’il y a de vraiment tragique dans notre condition. Cette situation avec tout ce qu’elle comporte n’est sans doute pas moins fondamentale que celle qui consiste pour moi tout ensemble à être et à n’être pas – mon corps” (*RI*, p. 245).

<sup>555</sup> *RI*, p. 245.

<sup>556</sup> “[C]ette crispation, cette contraction, ce repli sur soi qui sont inséparables de l’orgueil, qui même le symbolisent – ne sauraient être confondus avec le retrait humble qui convient au recueillement et par où je reprends contact avec mes bases ontologiques” (*PA*, p. 76).

modo de la ley, sino ontológico”.<sup>557</sup> 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.<sup>558</sup> 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, significación que es difícilmente precisable conceptualmente y que se encuentra en el centro mismo de lo misterioso o metaproblemático.<sup>559</sup> Este “arraigo en el ser”, este 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”.<sup>560</sup> De allí que la sombra de la traición sea esencial a la experiencia de la fidelidad.<sup>561</sup>

Dado este carácter ontológico de la fidelidad, no puede identificarse la fidelidad con la fidelidad a un cierto principio, puesto que hay aquí una cierta 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.<sup>562</sup> En efecto, un principio debe su realidad al acto por el cual lo sanciono

---

<sup>557</sup> PA, p. 77. “La fidélité comme reconnaissance d'un permanent. On est ici au delà de l'opposition de l'intelligence et du sentiment. Reconnaissance d'Ulysse par Eumée, du Christ par les pèlerins d'Emmaüs, etc., etc. Idée d'une permanence ontologique –permanence de ce qui dure et qui implique l'histoire, par opposition à la permanence d'une essence ou d'un arrangement formel. Le témoignage comme origine. L'Eglise comme témoignage perpétué, comme fidélité” (EA, p. 138).

<sup>558</sup> 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 (Cf. PA, p. 76). “Yo no puedo comunicarme conmigo mismo más que en la medida en que me comunico con otro. Si estoy separado de otro lo estoy de mí; si voy a su encuentro, si lo reconquisto, al mismo tiempo me vuelvo a encontrar y me reconquisto. Cerrado en mí mismo, replegado, me veo privado de intercambio; abierto, entro en relación. Así, cuando otro se convierte en ‘tú’ para mí, me es imposible replegarme sobre mí mismo; entonces me despliego; al dejar de contraerme, dejo de deformarme. Toda relación amorosa se convierte en un estímulo fecundo para llegar al conocimiento de sí” (DAVY, M.-M., *Un filósofo itinerante*, p. 256).

<sup>559</sup> Cf. PA, p. 76. “Il est important d'observer qu'il paraît difficile de sauver la fidélité dans une métaphysique bergsonienne parce qu'elle risque toujours d'y être interprétée comme une routine, comme une observance au sens péjoratif du mot, comme une sauvegarde arbitrairement maintenue contre la puissance de renouvellement qui est l'esprit lui-même” (PA, p. 77).

<sup>560</sup> PA, p. 77.

<sup>561</sup> “Il est de l'essence de l'être auquel va ma fidélité de pouvoir être non seulement trahi, mais affecté en quelque manière par ma trahison. La fidélité comme témoignage perpétué; mais il est de l'essence du témoignage de pouvoir être effacé, oblitéré. Se demander comment cette oblitération peut se produire. Idée que le témoignage est périmé, qu'il ne correspond plus à la réalité” (EA, p. 138-139).

<sup>562</sup> 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” (*Filosofía de la fidelidad*, p. 33). Y la fidelidad es, para Royce, “la devoción voluntaria, práctica y completa de una persona a una causa” (p. 34). Pero esta devoción personal

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”.<sup>563</sup> 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 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”.<sup>564</sup> 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, incircunscrita, 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”.<sup>565</sup> En un pasaje central, Marcel escribe:

---

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” (p. 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” (pp. 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 ideálico: “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*, pp. 96-97). Recordemos que Marcel ha dedicado un trabajo a la filosofía de Royce: *La métaphysique de Royce*.

<sup>563</sup> *PA*, p. 78.

<sup>564</sup> *PA*, p. 78.

<sup>565</sup> *PA*, p.78. “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 cœur et à l’intelligence, présence à l’être même” (*PA*, pp. 78-79). “Idée d’une fidélité créatrice, d’une fidélité qui ne sauvegarde qu’en créant. Se demander si sa puissance créatrice n’est pas proportionnée à sa valeur ontologique” (*EA*, p. 139).



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.<sup>566</sup>

La presencia, afirma Marcel, es un cierto influjo, una realidad a la que nosotros debemos permanecer abiertos –aunque sepamos también 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”.<sup>567</sup> 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.<sup>568</sup> De allí también la articulación misteriosa entre *libertad* y *don*,<sup>569</sup> 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.<sup>570</sup> Y la afirmación de un *incondicional* presente en 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.<sup>571</sup> En la

<sup>566</sup> PA, p. 79.

<sup>567</sup> PA, p. 80-81.

<sup>568</sup> Marcel señala que la palabra *permeabilidad* traduce concretamente lo que quiere significar con la noción de *participación* (Cf. RI, p. 257).

<sup>569</sup> Cf. MARCEL, Gabriel. “Don et liberté”, en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2007, pp. 25-43.

<sup>570</sup> 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: “... je peux être dans un état qui me mette dans l'impossibilité de penser pour autrui. Je vise surtout une sorte de hérissément intérieur que je connais bien. Il a pour résultat de supprimer toute communion, toute intimité avec moi-même – et c'est là où je suis ouvert à moi-même qu'il m'est donné, non par surcroît mais *ipso facto*, d'être ouvert à autrui, disponible pour autrui. On voit ici l'articulation de mes réflexions sur la certitude et de mes réflexions sur la présence” (PI, pp. 162-163). “Il y a en moi de l'intersubjectif – c'est-à-dire des possibilités d'intimité avec moi-même, mais aussi une déficience possible par rapport à cette intimité qui peut tomber à peu près à zéro. Je peux me refermer sur moi, au point de ne plus du tout communiquer avec moi-même, et à fortiori avec les autres” (PI, p. 165).

<sup>571</sup> “On aboutirait ainsi à des formules telles que celles-ci: vivre dans la lumière de la fidélité, c'est progresser dans une direction qui est celle même de l'Être. Mais ici est bien évident qu'il n'y aurait aucun sens à imaginer un *terme* qui serait l'être et duquel nous nous rapprocherions. Au contraire, nous pouvons

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.<sup>572</sup>

#### 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”.<sup>573</sup> La muerte, en efecto, ha ocupado en la filosofía de Marcel un

---

certainement concevoir qu’il puisse y avoir comme une hiérarchie entre les modes d’être, qu’il soit donc possible d’être plus ou moins pleinement. On peut alors comprendre que l’être fidèle soit de ce fait comme en route vers un plus être – par opposition à celui qui au contraire se dissémine en sentiments inconsistants ou en actions incohérentes” (*DH*, p. 93).

<sup>572</sup> *HV*, pp. 184-185.

<sup>573</sup> *RI*, p. 228.

lugar central,<sup>574</sup> puesto que toda su reflexión nunca se ha despegado del “carácter trágico” de la existencia humana, carácter que se revela 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 por parte de Marcel 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 en Marcel su preocupación por la muerte y la inmortalidad.

La pregunta por la muerte, para Marcel, 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.<sup>575</sup> 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.<sup>576</sup> En última instancia, la muerte inaugura una última objeción a la presencia entendida como tal, pues la fidelidad

---

<sup>574</sup> Entre la extensa bibliografía al respecto de la muerte en la filosofía de Marcel, pueden citarse los siguientes trabajos: ANDERSON, Thomas. “Gabriel Marcel on Personal Immortality”, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), pp. 393-406, Verano 2006. BELAY, Marcel. “El más allá en el teatro de Gabriel Marcel”, en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), pp. 521-533, 2005. HANLEY, Katherine Rose. “Réflexions sur la présence comme signe d’immortalité, d’après la pensée de Gabriel Marcel”, en: *Revue Philosophique de Louvain*, 74, pp. 211-234, Mayo 1976. LONGORIA, María Teresa Padilla. “Para una filosofía de la muerte en Gabriel Marcel”, en: *Revista de Filosofía (México)*, 19, Septiembre-Diciembre 1986, pp. 377-401. MARY, Anne. “La mort, tremplin d’une espérance absolue”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2005, pp. 13-24. TILLIETTE, Xavier. “Gabriel Marcel: Mort et survie”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2005, pp. 25-30. WALL, Barbara E. *Love and Death in the Philosophy of Gabriel Marcel*. Washington DC: University Press of America, 1977.

<sup>575</sup> “Nous sommes là à l’entrée d’un chemin au bout duquel la mort apparaît comme *épreuve de la présence*” (PA, p. 79). Al respecto, puede consultarse: HANLEY, Katherine Rose. “Réflexions sur la présence comme signe d’immortalité, d’après la pensée de Gabriel Marcel”, en: *Revue Philosophique de Louvain*, 74 (Mayo 1976), pp. 211-234. 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, delucidar 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.

<sup>576</sup> “*L’Iconoclaste est précisément la tragédie de la fidélité*” (RI, p. 223).

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.<sup>577</sup> 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.<sup>578</sup>

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 del otro. 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: aún 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.<sup>579</sup> El valor de la intimidad que traduce el *conmigo* será

---

<sup>577</sup> “J’évoque en ce moment Émile M... qui a été tué en mai 1940. On me dira: «lui ne peut pas vous être présent, vous gardez seulement un petit film réduit à sa plus simple expression; ce film, ou ce disque, vous pouvez le faire tourner –et c’est tout; pourtant il n’y a aucun sens à dire que ce film ou ce disque, c’est lui». Cependant, une protestation jaillit du fond de moi-même contre cette réduction. Protestation issue de l’amour, protestation qui porte sur l’ipséité liée à la critique de l’idée de simulacre. Je dirai: rien de ce qui a été humain peut tomber à l’état de simple simulacre - ou, ce qui revient au même, ne peut disparaître en déléguant simplement après soi une imitation dévitalisée de soi-même. S’interroger sur la nature de cette affirmation c’est un défi. Ce n’est aucunement une constatation, c’en est même le contraire, comme l’espérance; le propre de la constatation est de pouvoir être homologuée, ce qui ici est impensable. Mais ceci n’éclaire pas l’essentiel, et on ne peut tout de même pas se contenter de dire que la présence est mystère. Qu’est-ce que je veux dire lorsque je déclare: «Ce n’est pas seulement l’image d’Émile M... que je porte en moi, c’est lui-même?» L’image n’est qu’un moyen par lequel une réalité continue à se communiquer à moi, acte de transcendance qui est à la racine de l’invocation et du culte. Mais il faudrait arriver à éclairer ceci en partant de la présence à soi-même. Il me semble que l’expérience du ressassement est utilisable *a contrario*. Je ne redeviens présent à moi-même que dans l’expérience d’un certain renouvellement et à la faveur d’un sommeil préalable. Toutefois, la question subsiste: de quel droit dire que c’est moi qui suis présent à moi-même? Conscience d’une liberté. Mais rien ne dit que cette liberté ne soit pas au fond une grâce. Il y a là quelque chose qui ne m’est que donné, ou *concéde*, et dont les conditions ne sont ni dénombrables, ni susceptibles d’être reproduites à volonté” (*PI*, p. 155-156).

<sup>578</sup> *PA*, p. 81.

<sup>579</sup> “*Avec moi*: notons ici la valeur métaphysique de ce mot avec, qui a été si rarement reconnue par les philosophes et qui ne correspond ni à une relation d’inhérence ou d’immanence, ni à une relation

tanto más irrecusable cuanto más “se sitúe en un mundo de disponibilidad espiritual total, es decir, de pura caridad”,<sup>580</sup> 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.<sup>581</sup>

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”,<sup>582</sup> 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 el lazo no esté verdaderamente roto, pues sigo indisolublemente ligado a quien ahora me falta, contradicción que justamente hace a esta situación

---

d'extériorité. Il sera de l'essence –je suis obligé d'adopter ici le mot latin – d'une *coesse* authentique, c'est-à-dire, d'une intimité réelle de se prêter à la décomposition que lui fait subir la réflexion critique ; mais nous savons déjà qu'il est une autre réflexion portant sur cette réflexion même, et qui se réfère à une intuition sous-jacente aveuglée mais efficace et dont elle subit le magnétisme secret” (PA, p. 82).

<sup>580</sup> PA, p. 82. 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*.

<sup>581</sup> “Je dirai en terminant que l'existencialisme 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 mot 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 vœu 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 situe lui aussi dans la zone infra-existentielle de la réflexion philosophique” (MARCEL, Gabriel. “L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre”, pp. 167-168).

<sup>582</sup> MARCEL, Gabriel. “Muerte e inmortalidad”, en: *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 308. En este texto Marcel critica la noción de *Sein zum Tode* de Heidegger, puesto que, a sus ojos, termina preso de un “solipsismo existencial” (p. 305). Marcel recuerda repetidas veces (por ejemplo, *HV*, p. 205) el debate que mantuvo con Leon Brunschvicg, para quien el problema principal era el de la muerte propia.

intolerable. Hay un escándalo que puede proyectar sobre la realidad la sombra del absurdo, y que solo una libertad positiva, que se confunde con el amor, puede contrarrestar.<sup>583</sup> 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*).<sup>584</sup> 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.<sup>585</sup> 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 y una negación expresa de la muerte, ya que “consentir la muerte de un ser es, de alguna manera, entregarlo a la muerte”,<sup>586</sup> 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

---

<sup>583</sup> Cf. “Muerte e inmortalidad”, p. 308. 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).

<sup>584</sup> Cf. “Muerte e inmortalidad”, p. 309.

<sup>585</sup> Cf. *PI*, p. 204.

<sup>586</sup> *HV*, p. 205.

los suyos”.<sup>587</sup> 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.<sup>588</sup> Hay una cierta *memoria* que debemos respetar, sin que esta memoria se anquilese 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”,<sup>589</sup> 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.<sup>590</sup> 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”.<sup>591</sup>

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*)”,<sup>592</sup> 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*”. Lo

---

<sup>587</sup> HV, p. 207.

<sup>588</sup> Cf. PI, pp. 202-203.

<sup>589</sup> HV, p. 209.

<sup>590</sup> “Il y a tout à perdre à s’imaginer que cet indéfectible est lui-même image ou souvenir; il est une présence maintenue. L’être que j’aime est toujours là. Il est là comme moi-même et au même titre; je ne suis qu’en liaison maintenue avec lui; et si cette liaison se rompait, je ne serais plus” (PI, p. 205).

<sup>591</sup> HV, p. 210.

<sup>592</sup> HV, p. 210. 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 (Cf. PI, pp. 205-206).

indefectible no es, tampoco, la permanencia 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 formulables universalmente mediante las cuales se descubre y se manifiesta una esencia.<sup>593</sup> 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”,<sup>594</sup> y la piedad se refiere a esta especie de contradicción –ligada a nuestra condición itinerante- que encierra un indefectible que se manifiesta intermitentemente.<sup>595</sup> La fidelidad creadora está llamada a mantener vivo este indefectible que es la presencia siempre renovada y renovadora del otro, aún cuando el otro se encuentre más allá del umbral de la vida.<sup>596</sup>

Muerte e intersubjetividad, pues, no pueden dissociarse. 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 alguno, ni tampoco, propiamente, un salto a la esperanza.<sup>597</sup> En la era de la técnica, si el proceso de agostación de las relaciones interpersonales se profundizase, la muerte se convertiría en un hecho bruto análogo a la destrucción de un aparato.<sup>598</sup> La negación de la presencia en favor de la objetividad termina negando de plano, a un mismo tiempo, la posibilidad de un encuentro intersubjetivo, así como 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,<sup>599</sup> 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

---

<sup>593</sup> “Ici il n’y a rien de tel; il ne peut rien y avoir de tel là où c’est un rapport d’être à être qui est en question. Et c’est pour cela qu’il ne peut y avoir de technique de l’amour ou de la charité” (*PI*, pp. 206).

<sup>594</sup> *HV*, p. 210.

<sup>595</sup> Cf. *PI*, p. 207.

<sup>596</sup> “Faut-il comprendre que la fidélité *crée* l’indefectible? Ici on ne saurait récuser trop formellement les interprétations idéalistes. Le rôle de la fidélité consiste non à créer quoi que ce soit, mais à dissiper sans relâche les nuées qui menacent de recouvrir – quoi? – une image? Sûrement non: une *présence* que des images manifestent ou concrétisent de façon très variable” (*PI*, pp. 206-207).

<sup>597</sup> “Ce qui est essentiel et qui se retrouve dans tout le théâtre marcellien, c’est la présence de la mort – présence plus ou moins prégnante selon les drames. On voit ici le lien avec la philosophie : la mort est envisagée comme épreuve absolue, mais aussi comme fidélité absolue. La mort est le tremplin d’une espérance absolue” (MARY, Anne. “La mort, tremplin d’une espérance absolue”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2005, p. 18).

<sup>598</sup> Cf. *MEII*, p. 152.

<sup>599</sup> Cf. *EA*, p. 11.



decisiva”.<sup>600</sup> 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 discursivo, como si quisiéramos demostrar la inmortalidad del alma.<sup>601</sup> 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 *cualidad 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).<sup>602</sup>

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”, 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 *noúmeno* 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.<sup>603</sup>

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

---

<sup>600</sup> *MEII*, pp. 151-152.

<sup>601</sup> Cf. *PI*, p. 207

<sup>602</sup> *MEII*, p. 154.

<sup>603</sup> *MEII*, p. 155.

esencia.<sup>604</sup> El acto mismo por el cual intento interrumpir la vida, el homicidio, implica tratar como sujeto de destrucción lo que es indestructible, por lo cual es un acto a la vez sacrílego y profundamente absurdo.<sup>605</sup> 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.<sup>606</sup> 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)<sup>607</sup> 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.<sup>608</sup> 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.<sup>609</sup>

---

<sup>604</sup> Cf. *MEII*, p. 164-166. Volveremos sobre la cuestión de la esperanza más adelante. Vid. *Infra*, V, 5.

<sup>605</sup> Puede notarse aquí una cercanía de esta reflexión con la de Emmanuel Levinas (Cf. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, pp. 245-246).

<sup>606</sup> Como afirma José Luis Cañas Fernández, la fidelidad pertenece al orden del testimonio y no al de la objetivación (“La hermenéutica marceliana sobre el tema de la fidelidad”, en: *Diálogo Filosófico*, 16 (2), Mayo-Agosto 2000, pp. 259-274).

<sup>607</sup> Vid. *Infra*, V.

<sup>608</sup> “Mais le problème de la mort coïncide avec le problème du temps saisi au plus aigu, au plus paradoxale de lui-même. J’espère réussir à faire voir comment la fidélité, appréhendée dans son essence métaphysique, peut nous apparaître comme le seul moyen dont nous disposons pour triompher efficacement du temps – mais aussi que cette fidélité efficace peut et doit être une fidélité créatrice” (*RI*, p. 228).

<sup>609</sup> “Para penetrar en el conocimiento de la ontología humana, Marcel considera la Fidelidad como el dato más importante, porque en cierto modo incluye los demás. La Fidelidad es el reconocimiento, no teórico ni verbal sino efectivo, de un cierto permanente ontológico, de algo que dura y con referencia al cual duramos nosotros; de un permanente que implica o exige una historia, por oposición a lo permanente formal de una ley. Es la perpetuación de un testimonio que en cada momento podría ser olvidado y negado. Afirmar esto, es decir que el Ser del hombre, regido por la libertad, es un nivel diferente y superior al Ser Cosmológico, o ser como fundamento, del que hablaba Heidegger” (CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca. *Las coordenadas de la estructuración del yo: Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*, p. 110).

## 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, señala Marcel 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,<sup>610</sup> 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.<sup>611</sup>

---

<sup>610</sup> “Il y a liaison immanente entre la réalité de Dieu et la réalisation de Dieu dans le saint; mais la réalité de Dieu ne peut apparaître au saint que comme ce dont il participe – et il n’y aurait aucune vérité d’une affirmation qui prétendrait transcender cette position de la participation. – Remarquons d’autre part que cette réalisation de Dieu dans le saint n’est pas un immédiat historique, susceptible d’être seulement *donné* aux consciences ultérieures; elle ne peut être que repensée et reconstruite” (*JM*, p. 5).

<sup>611</sup> *JM*, p. 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 dialéctica: 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 la antinomia que apunta con rigor Marcel. 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.<sup>612</sup> 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.<sup>613</sup>

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”.<sup>614</sup> 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, así 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

---

<sup>612</sup> Cf. *JM*, p. 32.

<sup>613</sup> “Peut-être convient-il de rappeler que l’existence c’est bien le rapport immédiat, mais le rapport immédiat se niant comme tel (se posant comme la suppression du rapport). Poser l’existence de Dieu, c’est bien en réalité poser un rapport de Dieu à la conscience immédiate, mais c’est explicitement nier ce rapport” (*JM*, p. 33).

<sup>614</sup> *JM*, p. 33.

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”.<sup>615</sup> 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)<sup>616</sup>. 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 como existente es indirectamente (pero absolutamente) negarlo como esencia”.<sup>617</sup> 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”,<sup>618</sup> en otras palabras, “la negación de Dios como existente entraña la afirmación de Dios como trascendente”.<sup>619</sup> 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”.<sup>620</sup> 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.

---

<sup>615</sup> JM, p. 34.

<sup>616</sup> “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” (“Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios, del R. P. Lami [1701]”, en: Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Tratados fundamentales*. Buenos Aires: Losada, 2004 (1939), pp. 45-47).

<sup>617</sup> JM, p. 34.

<sup>618</sup> JM, p. 35.

<sup>619</sup> JM, pp. 35-36.

<sup>620</sup> JM, p. 35.

## 5.2. PENSAR A DIOS DESDE LA FE.

Marcel, pues, 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.<sup>621</sup> 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*)”.<sup>622</sup> 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”.<sup>623</sup> 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.<sup>624</sup> “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

<sup>621</sup> “Nous verrons d’ailleurs plus loin si en un sens plus profond le créationnisme ne peut pas et ne doit pas reparaître (l’idée de paternité divine précédant et justifiant l’idée de création)” (*JM*, p. 36).

<sup>622</sup> *JM*, p. 36. Más adelante Marcel advierte sobre lo absurdo de una prueba de la existencia de Dios: “Pourquoi est-il absurde d’imaginer qu’un individu donné puisse démontrer l’existence de Dieu (alors qu’il n’y a rien dans la nature qui ne puisse être conçue comme pouvant être décelé par quelqu’un en particulier)? – Ce dont l’existence pourrait être démontrée ne serait pas, ne pourrait pas être Dieu. L’impossibilité d’une preuve objective de l’existence de Dieu, l’absurdité d’une telle façon de poser le problème religieux: voilà ce qui est *indubitable*. Montrer notamment qu’établir que quelque chose existe, c’est l’identifier, le repérer – à moins que ce ne soit découvrir un rapport purement idéal...” (*JM*, p. 223).

<sup>623</sup> *JM*, p. 37.

<sup>624</sup> Marcel, siguiendo la línea abierta por Maine de Biran (Cf. “Muerte e inmortalidad”, en: *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 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” (Vid. *Supra*, I. 4). De allí que pensar una articulación entre el *cogito* y Dios sólo pueda hacerse desde la perspectiva de una libertad: “Une réflexion encore tout extérieure, et qui se borne à rapprocher les terms sur lesquels elle porte, montre, je crois, déjà une première liaison entre le *cogito* et l’affirmation de Dieu. Nous avons vu en effet que celle-ci ne peut se définir que comme l’affirmation d’une liberté absolue; or une liberté ne peut être affirmé que par une liberté; tant que la pensée ne s’est pas élevée elle-même au *cogito*, tant qu’elle ne s’est pas encore pensée comme liberté (comme acte libre se pensant lui-même) il ne peut pas y avoir de liberté réelle pour elle, donc pas de liberté divine” (*JM*, p. 38).

como carácter el negarse en provecho de su objeto)”.<sup>625</sup> 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”.<sup>626</sup> 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.<sup>627</sup>

La cuestión en torno a Dios, pues, 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 una afirmación que no puede ni debe dissociarse de aquello mismo sobre lo cual versa: sin embargo, de negarse en provecho de lo que afirma –que es, entonces, tratado como objeto-, la fe se suprime, 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, niego tanto el subjetivismo como el realismo”.<sup>628</sup> Tanto la actitud

---

<sup>625</sup> JM, p. 37. 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.

<sup>626</sup> JM, p. 38. 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. Vid. *Supra*, I. 3.

<sup>627</sup> JM, p. 39. 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” (pp. 259-295); “Réflexions sur la foi” (pp. 296-318); “La piété selon Peter Wust” ( pp. 319-357). 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).

<sup>628</sup> JM, p. 39. 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.

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.<sup>629</sup>

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.<sup>630</sup> Se trata, entonces, del problema de la justificación metafísica de la fe.<sup>631</sup> 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). La pregunta reside, por consiguiente, 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

<sup>629</sup> JM, p. 40.

<sup>630</sup> 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 (Cf. “Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l’existence?”, en: *Revue de Métaphysique et de morale*, 1957, pp 72-87). Cf. también: MCLACHLAN, James M. “The Mystery of Evil and Freedom: Gabriel Marcel’s Reading of Schellings *Of Human Freedom*”, en: *Philosophy and Theology: Marquette University Quarterly*, 12 (2), 2000, pp. 377-396. Sería interesante abordar en un trabajo posterior la influencia de Schelling sobre Marcel; retomando una indicación de Emmanuel Levinas, Franco Riva escribe: “... 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” (“Ética como Sociabilidad: Buber, Marcel y Levinas”, en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, p. 652)

<sup>631</sup> 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 (Cf. “Remarques sur l’irréligion contemporaine”, en: *EA*, pp. 259-295).



esencia). Aún más, debemos preguntarnos “cómo esta dependencia, aun sin ser lógica en sentido estricto, u objetiva, puede *valer* a pesar de todo”,<sup>632</sup> sin entender aquí *valor* en su acepción corriente en el orden teórico o ético. Podemos notar aquí que Marcel intenta pensar la fe en su ámbito propio, y el valor de la fe como un valor 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 añadida 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, señala Marcel, lo que denomina un *formalismo de lo individual*: “La fe no es posible sino a condición de que del *cogito* surja (*jailisse*) lo individual”.<sup>633</sup>

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”.<sup>634</sup> 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”.<sup>635</sup> 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)”.<sup>636</sup>

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

---

<sup>632</sup> JM, p. 40.

<sup>633</sup> JM, p. 40.

<sup>634</sup> JM, p. 41.

<sup>635</sup> JM, p. 41.

<sup>636</sup> JM, pp. 41-42.

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.<sup>637</sup> 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.<sup>638</sup> 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”.<sup>639</sup> 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

---

<sup>637</sup> Cf. *JM*, p. 41.

<sup>638</sup> Cf. *JM*, pp. 42-43.

<sup>639</sup> *JM*, pp. 44-45. Marcel afirma más adelante, en consonancia con este texto, que no puede tratarse a Dios como si fuera una hipótesis: “On lit ceci dans la *Fille Sauvage* de Fr. De Curel: « Voilà que vous parlez comme si vous admettiez l’existence de Dieu. – Je parle avec respect de la plus v en erable des hypothèses. » Et un plus peu loin: « Dieu et l’immortalité de l’âme, en même temps que les conceptions les plus grandioses de l’esprit humain, ne sont que d’illustres hypothèses ». C’est contre une telle façon de penser que tout mon travail est dirig e. Dieu, c’est ce qui ne peut absolument pas être pens e comme hypothèse. Une hypothèse, c’est en effet une certain façon de se représenter la manière dont les choses se passent dans un cas où, pour une raison ou une autre, l’observation est impossible; c’est un mode de figuration. Mais ceci ne peut porter sur un être. Aimer Dieu, prier Dieu... tout cela présenterait-il un sens si vraiment Dieu pouvait être trait e comme une hypothèse? Dira-t-on que l’hypothèse consiste à admettre que ces actions portent sur un objet réel? Mais je répondrai que ce mot m eme est ambigu, réelle signifie ici si peu véritable que toute vérification effectu e aboutirait   la suppression m eme du divin comme tel” (*JM*, pp. 224-225).  ngel 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” (*Cuatro lecciones sobre metafísica: Itinerario de la realidad en el “Diario Metafísico” de Gabriel Marcel*, p. 17).

*inverificable*. También se concibe mediante todo esto, señala Marcel, 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”.<sup>640</sup> 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.<sup>641</sup> 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

---

<sup>640</sup> *JM*, p. 45. De aquí que pueda pensarse también la relación entre ciencia y religión: “alors que celle-là s’en tient au moi abstrait, au cogito, qu’elle repose par conséquent sur l’acte d’une liberté qui n’est pas encore pour soi, la religion au contraire s’appuie sur l’esprit lui-même, c’est-à-dire sur la pensée individualisée qui a posé entre elle-même (comme abstraite) et son expérience intégrale une relation intime par l’acte de foi. Par la foi j’affirme un fondement transcendant de l’union du monde et de ma pensée, je me refuse à me penser comme pur abstrait, comme forme intelligible planant au-dessus d’un monde qui est ce qu’il peut être et où la nécessité ne serait que l’envers de la contingence. L’ordre de la science est ainsi relatif à la foi dans la mesure où le *je pense* est subordonné au *je crois*, où la pensée abstraite (le sujet pensant) est subordonnée à l’esprit” (*JM*, pp. 45-46).

<sup>641</sup> 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 (Cf. *JM*, pp. 46-47). Ya en sus primeros escritos, Marcel había confrontado esta distinción de Bradley: Cf. “Réflexions sur l’idée du Savoir absolu et sur la Participation de la Pensée à l’Être, hiver 1910-1911 (Manuscrit XII)”, en: *Fragments philosophiques (1909-1914)*. Louvain-Paris: Nauwlaerts-Vrin, 1961, pp. 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*, p. 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 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 Ricouer, 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 (pueden consultarse una selección de artículos de Ricouer en el volumen *Fe y filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros: Universidad Católica Argentina, 2008).

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)*".<sup>642</sup>

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, Marcel 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".<sup>643</sup> 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*)".<sup>644</sup> Y la gracia, gracias a 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.<sup>645</sup>

<sup>642</sup> JM, p. 46. 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, p. 206).

<sup>643</sup> JM, p. 50. El texto prosigue: "... à la rigueur, la réflexion sur la religion poussée au dernier terme de son exercice se nie elle-même. Cette réflexion ne parvient à supprimer entièrement le dualisme de la matière et de la forme qu'en se supprimant elle-même, en se convertissant en croyance. La réflexion est en effet inséparable d'un formalisme quelconque; le formalisme auquel nous sommes parvenus, si transcendant soit-il, reste un formalisme. Ce n'est qu'en tant que la réflexion parvient à saisir la solidarité intime qui existe entre elle et un formalisme en général qu'elle peut parvenir à voir la relativité de cette attitude, et à se penser elle-même comme supprimée, à passer dans la foi. La foi apparaît en ce sens comme la réflexion qui s'est réfléchié elle-même et par suit s'est niée. Le mode de pensée qui est propre à la philosophie est le seul qui possède en soi un principe de réflexion et de négation assez actif, assez conscient pour être à même de se supprimer lui-même. La pluralité des religions n'apparaît comme existante qu'à la pensée réfléchissante, qui ne s'est pas encore élevée à la foi, pour qui la foi reste un objet extérieure. Au point de vue de la foi il n'y a, il ne puet y avoir qu'une religion" (JM, p. 50).

<sup>644</sup> JM, p. 51.

<sup>645</sup> JM, p. 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, 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*)”.<sup>646</sup> 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.<sup>647</sup> “Por consiguiente, no podemos pensar realmente la gracia, o, mejor dicho: no la pensamos más que como impensable”.<sup>648</sup> 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”.<sup>649</sup> El acto de fe no solo le niega al pensamiento reflexionar sobre la realidad divina, sino que también le cierra el paso a la reflexión cuando quiera asir el acto libre. 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 pueda asimilarse a la relación que el amor logra constituir entre dos amantes. Así, fe y amor son indisociables.<sup>650</sup>

---

<sup>646</sup> *JM*, p. 55.

<sup>647</sup> Cf. *JM*, pp. 56-57. Cf. Vid. *Supra*, II.

<sup>648</sup> *JM*, p. 57.

<sup>649</sup> *JM*, p. 57.

<sup>650</sup> “Je crois qu’en réalité l’amour et la foi ne peuvent et ne doivent pas être dissociés. Lorsque la foi cesse d’être amour, elle se fige en une croyance objective à une puissance plus ou moins physiquement conçue; et d’autre part, l’amour qui n’est pas la foi (et qui ne pose pas la transcendance du Dieu aimé) n’est qu’une sorte de jeu abstrait. De même qu’à la fois correspond la réalité divine (qui ne peut être pensée autrement qu’en fonction d’elle), de même à l’amour correspond la perfection divine. Et l’unité de la réalité et de la perfection en Dieu, bien loin de devoir être entendue au sens des vieux intellectualistes (*ens realissimum*) ne peut se comprendre qu’en fonction de l’unité de la foi et de l’amour sur laquelle je viens d’insister. Je cesse de croire en Dieu à partir du moment où je cesse de l’aimer; un Dieu imparfait ne peut être réel” (*JM*, p. 58). Volveremos luego sobre la cuestión del amor y sus implicancias (Vid. *Infra*, VI, 4).

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).<sup>651</sup>

La teodicea, pues, como discurso justificatorio 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.<sup>652</sup> 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”.<sup>653</sup> Si Dios está más allá de la esencia, como ya hemos visto, está más allá de toda predicación y de todo juicio, por lo cual una teodicea resulta imposible, y no sólo imposible, sino contraproducente.<sup>654</sup> Marcel toma lo que señala uno de sus profesores de la Sorbona, con quien ha tenido varios diálogos, León Brunschvicg: la teodicea implica abandonar la realidad divina accesible a la fe para reducirla a los criterios y exigencias del pensamiento, por lo cual la teodicea es 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 un Dios lógico como fundamento de la moral, por lo cual en un cierto sentido es válido decir que Dios está “más allá del bien

<sup>651</sup> JM, p. 65.

<sup>652</sup> Como el mismo Marcel lo sintetiza: “Nous savons déjà ce qu'il faut penser de ce mode d'interprétation. Nous savons que la foi apparaît à la pensée comme ce qu'elle ne transcende qu'illusoirement, que provisoirement; la foi ne peut apparaître comme un jeu d'apparences subjectives que tant qu'elle n'est pas vraiment pensée; ceci veut dire que la pensée elle-même, au nom de la foi idéalement conçue, doit voir là l'écart qui sépare la croyance encore tout intellectualiste de la sainteté (de la croyance absolue); que la pensée doit reconnaître l'impossibilité absolue de maintenir la validité du dualisme de l'apparence et de la réalité qui n'est possible qu'aux stades inférieurs de la spéculation” (JM, p. 59).

<sup>653</sup> JM, p. 64. 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, sobre todo atendiendo a que una de sus obras capitales lleva por título la expresión que en este texto utiliza Marcel: “au delà de l'essence” (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978).

<sup>654</sup> Más adelante, Marcel afirmará que a Dios no lo podemos pensar desde el orden del *tener*, sino del *Ser*, por lo cual no tiene sentido atribuirle predicados o atributos, como aquello que Él poseería: “En ce sens toute doctrine des attributs tendrait inévitablement à nous égarer; le *ego sum qui sum* de l'Écriture serait vraiment, ontologiquement parlant, la formule la plus adéquate” (EA, p. 213).

y del mal”.<sup>655</sup> 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.<sup>656</sup> Dios es absolutamente trascendente, por lo cual no puede hacerse de él un elemento más de la explicación de un mundo. 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.<sup>657</sup>

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.<sup>658</sup> Y este intervalo supone la

---

<sup>655</sup> Cf. *JM*, pp. 65-66. 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, nota 1). 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*, p. 264). De este segundo punto, habría que remarcar la diferencia ya señalada entre *lealtad* y *fidelidad* (Vid. Supra, IV): 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*.

<sup>656</sup> 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” (*The vision of Gabriel Marcel: Epistemology, Human person, the Transcendent*. New York: Rodopi, 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 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.

<sup>657</sup> El pensamiento de Marion respecto a estos temas se encuentran en: *Dios sin el ser*. Vilaboa (Pontevedra): Ellago Ediciones, 2010; *El ídolo y la distancia: Cinco estudios*. Salamanca: Sígueme, 1999; *Prolegómenos a la caridad*. Madrid: Caparrós, 1993; *El fenómeno erótico: Seis meditaciones*. Buenos Aires: Ed. Literales, El cuenco de plata, 2006.

<sup>658</sup> Sobre esta dialéctica entre el acto de fe y el acto que piensa el acto de fe (o reflexión sobre la fe), cf.: *JM*, pp. 67-75.

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*,<sup>659</sup> aun cuando sepamos las reservas que el filósofo francés tiene respecto a este término.<sup>660</sup> 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.<sup>661</sup> 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”.<sup>662</sup>

El problema subsiste en tanto que, si la fe suprime a la reflexión, la fe ya deja de ser pensamiento, en tanto que 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 el pensamiento intuitivo mismo debe prolongarse en reflexión si es que

---

<sup>659</sup> “Je consens à ici d’intuition si l’on y tient. Par là en même temps s’éclaire l’acte de foi; et la négation de l’acte de foi se définit comme étant elle-même un acte libre – mais l’acte funeste, l’acte inverse de la foi (liberté qui s’affirme, liberté qui s’actualise), l’acte par lequel la liberté se nie – la chute (la liberté se niant librement, c’est-à-dire ne s’affirmant plus que pour un autre –posant cet autre *qui n’est rien*)” (*JM*, p. 70).

<sup>660</sup> Vid. *Supra*, Cap. I, 3.

<sup>661</sup> “Seulement –et c’est cela qui est essentiel – ce monisme même est par définition instable; car tout réflexion est (au moins en puissance) réflexion sur soi; la réflexion est à la fois chaque moment particulier et la puissance de transcender ce moment, quel qu’il soit. Mais cette puissance de transcendance n’est elle-même qu’à condition d’être pour soi et de poser par suite chaque moment particulier comme transitoire, comme se supprimant lui-même. J’appelle cette puissance de transcendance liberté. En tant que la réflexion se saisit comme libre, elle est libre; seulement cet acte libre (cette appréhension de soi comme liberté), en tant qu’il est traité comme moment particulier, fait ressurgir un moment ultérieur qui l’annihile, et par là en vertu de sa nature ambiguë la réflexion se nie comme liberté. Seulement dans la mesure où à tout acte, à tout démarche de la réflexion est liée la conscience de soi comme transcendante (ce qui j’appelé l’intuition), cette négation de la liberté se convertit elle-même en acte libre (en tant que le moment se nie comme moment au profit de la puissance qui le supporte). Le monisme de la réflexion pur, s’il ne se convertit pas en une chaîne sans fin de moments qui se suppriment les uns les autres, se transforme en l’acte unique par lequel la liberté se pose” (*JM*, pp. 71-72).

<sup>662</sup> *JM*, p. 72.



quiere ser fecundo, y entonces, es fértil en tanto que se niega a sí mismo. Si se abandonara a sí mismo, entonces se agotaría en su afirmación pura de forma 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. Así, la discusión de las relaciones entre fe y reflexión que versa sobre la fe es estéril, puesto que la dialéctica reflexiva se suprime a sí misma, con lo cual importa negar prácticamente que entre una y otra haya diferencia alguna. “La creencia verdadera se presenta con caracteres de imperativo”.<sup>663</sup> 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”.<sup>664</sup> 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”.<sup>665</sup>

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”,<sup>666</sup> encuentra cada vez más claro que no puede haber una disociación entre lo que es dado y lo que se interpreta en el seno de la experiencia religiosa. 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

---

<sup>663</sup> *JM*, p. 73.

<sup>664</sup> *JM*, p. 73.

<sup>665</sup> *JM*, p. 73. 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*, p. 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.

<sup>666</sup> Marcel dedica varias páginas de su *Journal* a estas dos cuestiones: Cf. *JM*, pp. 73-86.

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 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.<sup>667</sup>

Pese a las dificultades que presenta tanto la noción de *historia religiosa* como de *milagro*, que Marcel mismo señala al final del texto citado, es importante subrayar que en el orden de la fe acudimos al *acontecimiento*, 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 en la palabra, hablando analógicamente). En rigor, el problema se plantea porque la noción de “historia” parece modificarse esencialmente cuando le añadimos el adjetivo “religiosa”: en efecto, la historiografía supone en su base la reflexión y la interpretación, mientras que el orden de la experiencia religiosa parece desestimar este mismo trabajo hermenéutico.<sup>668</sup> No queremos detenernos, de todos modos, 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 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.<sup>669</sup> Como dice Marcel, donde hay revelación no hay interpretación, es decir, estamos en el orden de lo inmediato y lo absoluto. Y esta inmediación la encontramos fundamentalmente en la fe, pero podemos analogarla al orden estético y aún perceptivo (de allí que haga alusión al problema del mundo):<sup>670</sup> se trata de la inmediación 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- deba escapar a la noción de historia, y pensarse desde la idea de un *presente*

---

<sup>667</sup> JM, p. 79.

<sup>668</sup> Cf. JM, pp. 80-82.

<sup>669</sup> Cf. *Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Síntesis, 2008.

<sup>670</sup> Vid. Supra, I, 2.

*absoluto*, si quiere presentar un contenido filosófico. En otras palabras, en el terreno de la fe se accede a la noción misma de *eternidad*,<sup>671</sup> 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.<sup>672</sup> 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”.<sup>673</sup>

La fe, entonces, supone un acto originario por el cual me comunico y participo en la vida divina. Para Marcel, esta intermediación 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, lo cual 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 la religión se presenta como un fenómeno y una experiencia originaria e irreductible, con su propio nivel de inteligibilidad. “La religión no es sino para quien se da a ella”,<sup>674</sup> afirma el filósofo francés: no es posible saltar de los juicios respecto a las religiones a la fe, sino que la fe supone la afirmación de una única religión. La fe, pues, supone 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

<sup>671</sup> “Le présent est le lieu de la pensée religieuse – c’est ce qu’on a appelé l’éternité” (*JM*, p. 82).

<sup>672</sup> “L’histoire ne porte que sur le devenir, elle ne connaît pas de fixité; elle ne saurait trouver nulle part d’arrêt ou de stabilité, il n’y a pour elle que des préparations ou de consommations (renfermant elles-mêmes le principe de développements nouveaux, de préparations nouvelles). Et en ce sens l’histoire ne peut jamais nous rendre présent le passé; dans la série de présents tout idéaux qui se réalise dans la représentation du devenir historique, le présent véritable ne saurait se rencontrer nulle part. S’il y a une réalité du présent, cette réalité ne peut être que transcendante par rapport au devenir historique. Il me paraît certain (quoique ceci ne me soit encore clair que *in abstracto* pour ainsi dire) que le miracle doit être regardé comme transcendant à l’histoire exactement au sens où le présent est transcendant au devenir. Le miracle ne peut être repensé comme miracle que par le culte – de même que le présent ne peut être véritablement repensé comme présent que par un acte transhistorique (qui est au fond peut-être lui-même de l’ordre de la foi). Si maintenant on prétend concevoir le miracle comme miracle sans sortir des cadres de l’histoire, on tombe nécessairement dans la contradiction (et en ce sens la critique rationaliste doit absolument être regardée comme fondée: elle permet d’exclure une certaine façon de concevoir les rapports du miracle et de l’histoire). On pourrait dire de même, je pense, que si l’on se place au point de vue de la durée homogène, le présent ne peut être pensé comme tel...” (*JM*, p. 82).

<sup>673</sup> *JM*, p. 83.

<sup>674</sup> *JM*, p. 84.

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”.<sup>675</sup> Ahora bien, aclara Marcel, no podemos por esto decir que se trata aquí de 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.<sup>676</sup> 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 irremediablemente 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.<sup>677</sup>

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.<sup>678</sup> Esta afirmación es central y se mantendrá como uno de los núcleos metafísicos de la filosofía marceliana, y volveremos sobre esto más adelante.<sup>679</sup> La plegaria, entonces, aparece en su auténtica dimensión, es decir, en su intención de una salvación universal, pues carece de sentido para un espíritu religioso la búsqueda de

<sup>675</sup> JM, p. 85.

<sup>676</sup> Cf. JM, p. 84.

<sup>677</sup> JM, p. 86.

<sup>678</sup> Más adelante, y ya valiéndose de la noción de Tú Absoluto para referirse a Dios, Marcel afirma: “J’ai très vivement senti ces jours derniers la nécessité de préciser la notion de ce que j’ai appelé le toi absolu. Il faut en effet être en garde contre une erreur possible – et qui consisterait à prétendre enfermer Dieu pour ainsi dire dans le cercle de ses relations avec moi. En réalité, penser Dieu, c’est penser que je ne compte pas seul pour lui” (JM, p. 265).

<sup>679</sup> Vid. *Infra*, VI, 3.

una salvación meramente individual.<sup>680</sup> Claro que es un error manifiesto pensar en 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.<sup>681</sup> 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.<sup>682</sup>

La trascendencia divina no puede afirmarse sino por la fe, y esta trascendencia no puede pensarse sino como libertad. Pero aclara Marcel que esta fe supone la afirmación de esta libertad divina como enteramente independiente del acto por el cual la pienso, por lo cual “el acto de fe mismo es expresión de la libertad divina”,<sup>683</sup> algo que solo tiene sentido, en rigor, para la fe.<sup>684</sup> De aquí que no podamos pensar en Dios como un Principio Supremo y Perfecto que reúna en sí todas las perfecciones del mundo, y que explique mecánicamente los acontecimientos del mundo, por lo cual Marcel rechaza el absoluto que plantea el filósofo neoidealista Bradley –al cual le debe tanto, por otra parte-, y 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.<sup>685</sup> 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”.<sup>686</sup> De allí que tanto un optimismo como un pesimismo metafísico sean

---

<sup>680</sup> Cf. *JM*, p. 85.

<sup>681</sup> Cf. *JM*, pp. 86-90. “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, Gabriel. “Dieu et la causalité”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2008, p. 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 significa la experiencia del mal y del dolor sin quitarle realidad.

<sup>682</sup> 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.

<sup>683</sup> *JM*, p. 92.

<sup>684</sup> “La prière, c’est-à-dire au fond l’acte par lequel je me affirme dépendant, est aussi essentielle à la religion que l’autonomie peut l’être à la morale” (*JM*, p. 260).

<sup>685</sup> Cf. *JM*, p. 94.

<sup>686</sup> *JM*, p. 96.

insostenibles: “tanto al optimismo como al pesimismo opongo que *no hay juicio objetivamente válido que verse sobre el ser*”.<sup>687</sup> 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 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 –la suprema, 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.<sup>688</sup> 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.<sup>689</sup>

---

<sup>687</sup> JM, p. 97.

<sup>688</sup> JM, p. 98. Si bien el ateo podría llegar a postular la imposibilidad de la existencia de Dios dada la existencia del mal en el mundo, afirma Marcel: “Mais l’athée s’appuie non sur une expérience, mais sur une certaine idée ou pseudo-idée de Dieu: si Dieu existait, il posséderait tels et tels caractères; mais possédant ces caractères il ne saurait permettre que... Le jugement d’incompatibilité se fonde donc sur un jugement d’implication. Ou plutôt ce qu’on veut dire, c’est que, si le mot Dieu a un sens, ce dont on ne se tient pas à vrai dire pour assuré, il ne peut désigner qu’un être à la fois souverainement bon et souverainement puissant. Ceci peut vraisemblablement être admis; en revanche le reste de l’argumentation ne peut en aucun façon tenir. (...) L’athée déclarera qu’il [Dieu] ne veut pas le bien, c’est donc qu’il n’est point. Mais nous pouvons dès à présent reconnaître l’extrême faiblesse d’une telle position; nous aurons à voir de plus en plus clairement que l’affirmation de Dieu n’est pas séparable de l’existence d’êtres libres amenés à se penser eux-mêmes comme créatures. Dans ces conditions, au moins dans une certaine perspective qui, métaphysiquement parlant, peut n’être pas ultime, mais que sur le plan de la vie humaine nous ne pouvons peut-être pas dépasser, nous sommes fondés à admettre que Dieu lui-même peut avoir, non certes à subir, ce qui serait tout à fait absurde, mais à respecter, au nom même de son intention créatrice, un état de choses, c’est-à-dire un ensemble extraordinairement complexe de situations dont les hommes sont appelés à se juger responsables. (...) Disons encore en un autre langage que la notion du *permis par Dieu* –permis sans être voulu- quelles que soient les objections qu’elle peut soulever, ne semble pas pouvoir être simplement écartée. C’est une sorte de halte sur un certain chemin. C’est encore peut-être un moyen, assez négatif il est vrai, de refuser une certaine conception infiniment trop grossière du rapport entre la volonté divine et l’histoire humaine” (MEII, pp. 74-76).

<sup>689</sup> JM, p. 98. 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: “Quelle valeur attribuer à l’affirmation: ce Toi absolu n’existe pas? Il ne saurait s’agir, je pense, d’établir que cette affirmation est contradictoire en soi, que la non-existence est incompatible avec le contenu du Toi absolu, mais beaucoup plutôt qu’elle est insignifiante parce que la position enveloppée dans ce: « CE Toi absolu » est elle-même contradictoire; en sorte que la non-existence est prédiquée d’un sujet qui n’est pas vraiment pensé. Il

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.<sup>690</sup> 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.<sup>691</sup> Creer en Dios no puede ser asimilable a la creencia, por ejemplo, de si Marte está habitado, aclara Marcel. Lo esencial a la creencia en Dios es “un modo personal de calificar metafísicamente el mundo, es decir, la experiencia”.<sup>692</sup> La actitud escéptica considera la creencia como una disposición subjetiva a la cual corresponda quizá una realidad, pero ese dualismo es para Marcel insostenible: pensar en Dios es pensarlo como vinculado a la afirmación que versa sobre él, como ya antes había dicho Marcel. 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”.<sup>693</sup> En tanto que una realidad sea tratada como un todo,

---

s’agirait en somme d’établir le néant de l’attitude polémique lorsque celle-ci porte sur ce que j’appellerais, improprement d’ailleurs, le rapport religieux. Ceci est d’une extrême importance; cela voudrait dire que, dès le moment où l’on adopte une attitude polémique à l’égard de l’objet religieux, celui-ci change de nature” (*JM*, pp. 302-303). “Il faudrait donc qu’il fût possible, sans attribuer au Toi absolu une objectivité qui ruinerait son essence même, de sauver son existence. Et c’est ici que mes tentatives pour dissocier l’existence et l’objectivité prennent toute leur signification” (*JM*, p. 304).

<sup>690</sup> *JM*, p. 152.

<sup>691</sup> “Il est essentiel de noter que tout ceci se rattache à ce que j’ai dit autre fois de l’invérifiable. Est vérifiable tout ce qui est de l’ordre de *lui*; est invérifiable (c’est-à-dire transcende tout vérification) ce qui ne comporte qu’un rapport dyadique (Il faudrait ajouter que la vérification suppose la possibilité de substitutions en nombre indéfini, substitutions qui ne sont au contraire pas concevables, là où je suis en présence d’un *toi*. Ceci est capital)” (*JM*, p. 154, n. 1).

<sup>692</sup> *JM*, p. 153. Marcel apunta en nota al pie, fechada el 1925: “Cette façon de s’exprimer ne me paraît aujourd’hui ni très claire ni très adéquate; il ne s’agit pas en effet d’une qualification en soi contingente par rapport à l’objet auquel le sujet la conférerait, mais d’une relation *sui generis* entre l’individu réel qui n’est ni forme impersonnelle ni pur contenu empirique et la réalité à laquelle il adhère et se saisit comme adhérent dans l’invocation”.

<sup>693</sup> *JM*, p. 153. 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, Cf.: *La métaphysique de Royce*. Paris: Aubier-Montaigne, 1945. Para un análisis de la concepción royceana de Dios y la crítica de Marcel, Cf.: TUNSTALL, Dwayne. “Concerning the God that is only a Concept: A Marcellian Critique of Royce’s God”, en: *Transactions of the Charles Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, 42 (3), Verano 2006, pp. 394-416. 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

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 —aclara Marcel— recibía el nombre de *participación*. Así, “creer en Dios será sostener relaciones diádicas con lo real”.<sup>694</sup> De allí que, a continuación, afirme Marcel: “Dios es la realidad en tanto que ésta no puede ser tratada absolutamente como *ella*”.<sup>695</sup> Más adelante, Marcel 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”.<sup>696</sup>

---

Bergson su *Journal Métaphysique*-, William Ernst Hocking, ya había señalado este error del idealismo y rastreado su raíz en el desconocimiento de la *adoración*. “We could say of Royce's God the same thing that William Ernest Hocking says of idealist philosophies of religion (circa 1912) in his Preface to the 1912 edition of *The Meaning of God in Human Experience*: « for idealism in religion does not give sufficient credence to the authoritative Object, shows, so far, no adequate comprehension of the attitude of *worship*. Idealism is unfinished, then, not having found its way to worship: it has not found its way to the particular and the historical in religion; to the authoritative and the wholly super-personal. The salvation it offers men seems still to be, in effect, a salvation from the particular in the general, the *ideal*: even though it names the *concrete* as its goal, it has not yet been able in this matter of religion to accomplish union with the concrete » (John Lachs and D. Micah Hester (eds.). *A William Ernest Hocking Reader*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2004, p. 23)”. (p. 406). 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. Por otra parte, retomando el artículo de Tunstall, el autor resume la crítica de Marcel a Royce en sus primeros escritos en su trabajo sobre su pensamiento a partir de la noción de *participación*: “Irritated with the abstractness of Royce's philosophical conception of God, Marcel outlines an alternative to Royce's God at the end of *Royce's Metaphysics*—namely, his participant theory of Being. It is in the concluding paragraph of *Royce's Metaphysics* where he articulates his participant theory of Being in its embryonic stage: « The theory of participation in Being, some of whose important elements we have found in Royce (...) is oriented towards a definite rejection of those categories that are inadequate to the proper object of metaphysics, and towards a less systematic, but more faithful and profound, interpretation of our spiritual life. A philosophy of this kind, which ceases to demand from reality guarantees that inevitably turn into fetters, tends expressly to acknowledge an order of freedom and love in which the relations of being to being, far from integrating in a single rational system, which after all, will never be more than a convention, would remain the expression of separate but social persons who partake of God to the extent that they believe in Him » (*Royce's Metaphysics*. Chicago: Regnery, 1956, p. 155)” (p. 407).

<sup>694</sup> *JM*, p. 155. Respecto a la relación diádica aclara Marcel: “il ne peut s'établir entre la conscience et elle [une réalité traitée comme un tout] qu'un rapport dyadique (ou plus exactement ce qui apparaît à la réflexion comme un semblable rapport; car lorsque nous ne sommes que deux nous sommes en certaine manière un seul, puisque le pseudo-dualisme des épistémologistes est en réalité un trialisme)” (*JM*, p. 155).

<sup>695</sup> *JM*, p. 155.

<sup>696</sup> *JM*, p. 224. El texto prosigue: “Je réfléchissais tout à l'heure au rapport qui est susceptible de s'établir entre Dieu et moi dans la mesure où Dieu est *toi* et où le monde est *lui* pour nous. Mais le monde peut-il vraiment devenir un tiers pour nous? Ce n'est pas sûr; car il faudrait pour cela qu'il pût être pensé comme étranger à Dieu. Je traite une question (politique par exemple) avec un ami: cette question est *elle* pour lui comme pour moi. Mais en est-il ainsi là où il s'agit de ce qui le touche le plus intimement — d'un secret, par exemple? Penser que le monde puisse être un objet pour Dieu, je tends à croire que c'est *nier Dieu* comme tel; mais je ne puis encore expliquer nettement ce sentiment. Il me semble cependant que certaines remarques que j'ai faites avant-hier aident à le comprendre. Penser un objet, ai-je dit, c'est penser ce pour quoi je ne compte pas... Mais précisément, demandera-t-on, ne puis-je pas penser le monde ainsi? Et n'est-ce pas de l'idée d'un monde pour lequel je ne compte pas que je m'élève à celle du Dieu vivant pour qui je suis *toi*? Il y a là une dialectique parfaitement saisissable. Mais il s'agit de savoir si, pour que ce rapport entre Dieu et moi soit vivant, enrichissant, il ne faut pas renoncer à le saisir en quelque sorte par-dessus l'univers —dépasser en somme ce qu'il y a de dangereusement abstrait dans une



En el caso de la creencia aparece lo que Marcel llamará *juicios en tú*, es decir, juicios que trascienden el dualismo 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.<sup>697</sup> “En suma, no habría sino relaciones personales entre el creyente y Dios, y colocarse fuera de la creencia, sería prohibirse pensar a Dios”.<sup>698</sup> De allí que volvamos a la cuestión de la existencia de Dios, puesto que un juicio de existencia implica la predicación, es decir, el juicio de existencia se orienta por medio de predicados, por lo cual hay una relación muy clara entre la falta de sentido de afirmar que Dios *existe* y la imposibilidad de atribuirle caracteres, es decir, de convertirlo en un *él*.<sup>699</sup> Si el juicio en *tú* puede, a la vez, informar es porque hay *en ti* algo de *él* para *ti mismo*. Si, por el contrario, este juicio no intenta informarte sobre ti, versa sobre mí (te informa de mí), por lo cual hay algo *en mí* de *él* para ti. Pero estas reflexiones parecen inadecuadas para el caso de Dios, puesto que en el primer caso se trata de una forma en *él*, y, en el segundo, pensar que hay algo de *él* en *mí* con respecto a Dios, es pensarlo como tercero, y entonces es conversar de Dios con uno mismo.<sup>700</sup> En última instancia, aclara Marcel, es la experiencia del amor la que indica el camino: “en realidad, el ser a quien yo amo no tiene cualidades para mí; lo

---

telle relation. Je tends à croire que cette élévation de l'âme à Dieu *par-dessus* tout ce qui passe n'est qu'une démarche préliminaire et comme un préambule de la véritable vie religieuse. D'autant qu'au fond, je ne *suis* que dans la mesure où il y a des choses, disons des êtres qui comptent pour moi: peut-on croire que ces choses ne comptent pour Dieu que dans la mesure où je m'entremets entre elles, entre eux – et lui? Ce serait là du pur égotisme. Je ne m'élève vraiment à Dieu que du moment où je pense, où je veux de toutes mes forces qu'une infinité d'autres êtres comptent aussi pour lui” (*JM*, p. 224). Más adelante, en consonancia con estas reflexiones, Marcel escribe: “Ma conviction la plus intime, la plus inébranlable – et si elle est hérétique tant pis pour l'orthodoxie – c'est, quoi qu'en aient dit tant de spirituels et de docteurs, que Dieu ne véut nullement être aimé par nous *contre* le créé, mais glorifié à travers le créé et en partant de lui. Voilà pourquoi tant de livres d'édification me sont intolérables. Ce Dieu dressé contre le créé et en quelque sorte jaloux de ses propres ouvrages n'est à mes yeux qu'une idole” (*EA*, p. 196-197).

<sup>697</sup> Estos juicios en *tú* empalman con la distinción posterior de Marcel entre “*pensar...*” y “*pensar en...*”: “En somme, la pensée ne porte que sur les essences. Remarquer que la dépersonnalisation, parfaitement légitime dans ce cas, et au contraire impossible dans l'ordre du *penser à*. C'est bien un tel qui pense à tel être ou à telle chose. Ceci est très important. [...] Autre chose: arriver à comprendre comment il se fait que prier Dieu soit, sans nul doute, la seule manière de penser à Dieu, ou plus exactement une sorte d'équivalent transposé à une plus haute puissance de ce qui à un plan inférieur serait penser à quelqu'un. Quand je pense à un être fini, je rétablis en quelque sorte entre lui et moi une communauté, une intimité, un *avec* en un mot qui pouvait sembler supprimé (remarqué cela ce jours derniers en pensant à des camarades de lycée *perdus* de vue). Se demander comment je peux penser à Dieu, c'est rechercher en quel sens je puis être avec lui. Il est tout à fait évident qu'il ne peut s'agir d'une coexistence semblable à celle qui peut me lier à quelqu'un. Cependant, n'oublions pas qu'il y a déjà dans le fait de *penser à quelqu'un* un active négation de l'espace, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus matériel et aussi de plus illusoire dans l'*avec*” (*EA*, p. 41-42).

<sup>698</sup> *JM*, p. 155.

<sup>699</sup> Cf. *JM*, p. 156.

<sup>700</sup> Cf. *JM*, p. 156.

tomo como totalidad, y por eso es refractario a la predicación”.<sup>701</sup> 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”.<sup>702</sup>

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”.<sup>703</sup> Pero, si Dios ha creado todo lo que existe, incluyéndome a mí mismo, entonces cuando el creyente se da a Dios no le da nada que no le perteneciera ya. En rigor, “esta consagración es al mismo tiempo una especie de restitución”.<sup>704</sup> 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, lejos de constituirse ni como un mecanismo eficaz por el cual mis deseos se cumplen, ni como 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”.<sup>705</sup> La teodicea, pues, no es sino hacer de Dios un objeto y, por lo tanto, cae en la idolatría. Marcel apunta en su *Diario* que ha encontrado luminosa esta fórmula: “cuando hablamos *de* Dios sabemos perfectamente que no hablamos de *Dios*”.<sup>706</sup> Estamos, dice Marcel, en el orden del misterio, y “no hay misterio posible sino en el orden del *tú*”.<sup>707</sup>

---

<sup>701</sup> JM, p. 157.

<sup>702</sup> JM, p. 157.

<sup>703</sup> JM, p. 158.

<sup>704</sup> JM, p. 158.

<sup>705</sup> JM, p. 159. Marcel traducirá 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 traduir 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, p. 137). Cf.: GRANADE, Gülcevhahir Sahin. “Autour de la notion du Toi absolu”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2008, pp. 65-78. Puede verse nuevamente aquí una cercanía muy grande con Martin Buber, quien considera a Dios como el *Tú Eterno* (Cf. “El Tú Eterno. Dios en la Filosofía de Martin Buber”, en *ETIAM: Revista Agustiniiana de Pensamiento*, Vol. I, nro. 1, 2006, pág. 263-308).

<sup>706</sup> JM, p. 158. 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 deça* 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 cet égard 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, p. 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*: “Mais il y aurait évidemment

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”.<sup>708</sup> 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”. Paradójicamente, la prueba de la existencia de Dios es eficaz para quien en rigor 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 intérieur*) de quien siente en sí mismo un divorcio entre su fe y lo que ha creído ser la exigencia propia de su razón”.<sup>709</sup> La prueba, prosigue Marcel, se efectúa, pues, sobre una determinada

---

lieu d'élucider une fois pour toutes la question si obscure de savoir quels sont les rapports entre l'existence et l'invocation. Mes réflexions antérieures me facilitent ici considérablement la tâche. Invoquer ne peut jamais se réduire à « penser à » ; il faut que quelque chose de plus ou d'autre qu'une idée. L'invocation n'est possible que si elle présuppose le sentiment d'une communauté (c'est ce que j'appelle un fondement ontologique)” (*JM*, pp. 273-274). Esto último será objeto de estudio en la *Tercera Parte* del presente trabajo (Vid. *Infra*, VI).

<sup>707</sup> *JM*, pp. 160-161. 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*, p. 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*, p. 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'agnosticisme n'a jamais soupçonné...” (*JM*, pp. 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.

<sup>708</sup> Cf. “Méditation sur l'idée de preuve de l'existence de Dieu”, en: *RI*, pp. 260-271.

<sup>709</sup> *RI*, pp. 266-267. Por ello, las pruebas clásicas de la teología natural le parecen a Marcel algo paradójicas: “Il y a tout lieu de penser qu'à un certain niveau de la réflexion philosophique, il apparaît

situación concreta, que comporta un 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*)”.<sup>710</sup> Este escándalo, sin embargo, presenta un valor positivo en tanto que reconozco el valor dramático y vital de la situación en la que estoy comprometido cuando intento, sin conseguirlo, comunicar mi certidumbre respecto a la existencia de Dios al otro: soy creyente frente a un incrédulo. Si uno logra evitar las tentaciones de 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, no solamente o esencialmente por actos precisables y enumerables, sino por lo que yo desprendo o irradío para los demás”.<sup>711</sup>

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 planteando la cuestión del objeto de la fe tal como lo ha planteado el agnosticismo de fines del siglo XIX. La reflexión, y sólo la

---

comme également impossible de déclarer les preuves classiques suffisantes ou pleinement satisfaisantes, et de les rejeter purement et simplement, comme on met au rancart des timbres périmés” (*RI*, p. 264).

<sup>710</sup> *RI*, p. 268. En este sentido, Marcel rechaza las pruebas tomistas de la existencia de Dios: “J’apercevais enfin la possibilité d’une réflexion sur l’idée même de preuve de l’existence de Dieu, à propos des preuves thomistes. C’est un fait qu’elles ne sont pas universellement convaincantes. Comment expliquer cette inefficacité partielle? Elles supposent qu’on s’est préalablement établi en Dieu, et consistent au fond à ramener au niveau de la pensée discursive un acte tout différent. Ce ne sont pas, je crois, des chemins, mais de faux chemins comme il y a de fausses fenêtres” (*EA*, p. 141).

<sup>711</sup> *RI*, pp. 269-270.

reflexión, es la que debe mostrarnos lo inapropiado de una distinción entre lo ideal y lo real –aplicable en rigor solo en la zona de lo objetivo- en el terreno religioso. Sin embargo, es aquí donde, para Marcel, 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)*”.<sup>712</sup>

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.<sup>713</sup>

## 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),<sup>714</sup> 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 a Él acuda. 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*)”.<sup>715</sup> 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

<sup>712</sup> *RI*, p. 271. Ya en su *Journal*, Marcel rescata la verdad detrás de la prueba ontológica: “...aucune démonstration de l’existence de Dieu n’est possible: il n’y a pas de passage logique qui permette de s’élever à Dieu en partant de ce qui n’est pas lui. Si la preuve ontologique résiste, c’est qu’elle s’installe en Dieu d’emblée; et dans cette mesure elle se supprime en quelque sorte comme preuve” (*JM*, p. 255).

<sup>713</sup> *RI*, p. 271.

<sup>714</sup> Cf. *L’homme problématique*. Paris: Aubier-Montaigne, 1955, pp. 118-134.

<sup>715</sup> *EA*, p. 105.

la creencia en cuanto tal”.<sup>716</sup> La dificultad está en que nuestra idea de 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”.<sup>717</sup>

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.<sup>718</sup>

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 que más bien se trata de una apuesta que es un *salto*, es decir, un 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 dicho sostén será brindado a partir de una decisión libre, es decir, me será dado al modo de una respuesta a mi solicitud. Claro que podemos volver a cometer el error de esperar en el otro una respuesta al modo de la satisfacción de un deseo o de una necesidad, es decir, una respuesta en el modo del *tener*, pero ello no es

<sup>716</sup> *MEII*, p. 78.

<sup>717</sup> *MEII*, p. 79. El texto prosigue: “Si je crois en, je me rallie à, avec l’espèce de rassemblement intérieur que cet acte comporte. On pourrait dire de ce point de vue que la croyance la plus forte, ou plus exactement la plus vivante est celle qui engage le plus complètement toutes les puissances de votre être”.

<sup>718</sup> *MEII*, p. 80.

más que degradar al *tú* en un *él*, en una cosa que puedo manipular a mi antojo o de la que puedo pretender una 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,<sup>719</sup> pero digamos 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.<sup>720</sup>

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*.<sup>721</sup> A diferencia de la concepción reinante en la filosofía contemporánea, señala 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»”.<sup>722</sup> Por esta razón, la humildad presupone cierta afirmación de lo sagrado y se opone radicalmente a la *hybris*, que es esencialmente sacrílega, según Marcel.<sup>723</sup> Como es habitual, el principal interlocutor es aquí Sartre, cuya filosofía

<sup>719</sup> El tema de la esperanza es uno de los más estudiados y difundidos de la obra marceliana 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”.

<sup>720</sup> Cf. *MEII*, “Sixième leçon: Prière et humilité (La conscience orante)”, pp. 85-107.

<sup>721</sup> “[L]a prière n’intervient pas ici comme un fait en quelque sorte contingent, mais qu’elle est au contraire la donnée essentielle” (pp. 95-96).

<sup>722</sup> *MEII*, p. 86.

<sup>723</sup> Aquí es interesante señalar los análisis de Marcel respecto a la situación de lo sagrado en una era tecnocrática. Cf.: MARCEL, Gabriel. “Le sacré à l’âge technique”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2009-2010, pp. 5-20. En esta conferencia 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

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.<sup>724</sup> 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 que debe abordarse desde la

---

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" (p. 7). Por ello, el primado de la técnica conlleva necesariamente un proceso de desacralización (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 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" (p. 16). Por ello, la posibilidad de rescatar lo sagrado en un mundo tecnocrático surge de la posibilidad de una *conversion*, 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" (pp. 19-20). Respecto al tema de la piedad, puede consultarse también: Cf. también: "Sagesse et piété dans le monde actuel", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2006, p. 29-40.

<sup>724</sup> Cf. *MEII*, pp. 86-87. Cf. CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. "La vivencia personalista de la religión en Gabriel Marcel y la vivencia existencialista en Jean-Paul Sartre", en: Burgos, Juan Manuel; Gómez, Nieves (eds). *¿Quién es Dios? La percepción contemporánea de la religión*. Burgos (España): Monte Carmelo, 2012.



noción misma de una *receptividad creadora (réceptivité créatrice)*,<sup>725</sup> 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”.<sup>726</sup> 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 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.<sup>727</sup> 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.<sup>728</sup> 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*)”.<sup>729</sup>

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

<sup>725</sup> Cf. *MEII*, p. 89. Esta noción, vuelve a insistir Marcel, ha sido, con pocas excepciones, desconocida por los filósofos idealistas. “Pour autant que Sartre prétend être le philosophe du projet, du *se faire*, il reste, qu’il l’admette ou non, l’héritier de ces philosophies” (*MEII*, p. 89).

<sup>726</sup> *MEII*, p. 89.

<sup>727</sup> “Mais ce que la réflexion mettra en lumière, c’est que, si j’ai en moi une capacité de prière, je n’ai, à la lettre, pas le droit de ne pas faire appel à ce mystérieux pouvoir en faveur de l’autre, dès le moment où, si confusément que ce soit, je me reconnais responsable de ce qui le regarde. Refuser de prier pour lui ce serait l’abandonner et le trahir; et peut-être faut-il ajouter que, si vraiment je suis croyant, il m’est impossible de ne pas penser que celui que j’invoque prendra en considération l’acte par lequel j’assume cette responsabilité” (*MEII*, p. 97).

<sup>728</sup> “La prière, telle que nous la voyons pratiquée par les âmes les plus ferventes ne peut en aucun cas s’appréhender elle-même comme enveloppant son propre exaucement; elle se pense au contraire comme suspendue à la mystérieuse volonté d’une puissance incompréhensible dont les desseins sont pour nous impénétrables. Celui qui prie se pense lui-même comme incertain quant à la réponse qui sera faite à sa prière” (*MEII*, pp. 101-102).

<sup>729</sup> *MEII*, p. 102.

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 la plegaria es ante todo comunicativa y participativa, y nunca solipsista, por lo cual la plegaria se encuentra en las antípodas del orgullo y de la desesperación.<sup>730</sup> La esperanza, que es la esencia misma de la plegaria, sólo puede comprenderse desde las coordenadas de la comunión y del nosotros. Es preciso, señala Marcel, subrayar 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”.<sup>731</sup> 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.<sup>732</sup> La prueba, pues, se propone en el orden del ser, y la esperanza es una apuesta efectiva por el ser mismo, apuesta 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*.<sup>733</sup>

---

<sup>730</sup> “Il me semble que l’esprit de prière se définit d’abord négativement comme rejet d’une tentation, et cette tentation consisterait à se refermer sur soi dans l’orgueil ou dans le désespoir qui d’ailleurs communiquent. Mais positivement l’esprit de prière ne se présente-t-il pas avant tout comme une disposition accueillante par rapport à tout ce qui peut justement m’arracher à moi-même, à la propension que je puis avoir à m’hypnotiser sur mes propres maux? Cependant il n’est pas un esprit de simple détachement; celui qui ne pense qu’à s’abstraire n’est encore qu’au début d’un chemin qui mène infiniment plus haute. Observons d’ailleurs que ce progrès possible n’est commandé par rien qui ressemble à une nécessité dialectique. C’est une illusion funeste, entretenue par les philosophes du type hégélien, que la croyance à une semblable nécessité. Cette illusion est d’ailleurs liée à un phénomène de pure substitution. Aux phases réelles d’un devenir qui est celui de l’existant on substitue de simples représentations que la pensée manipule à sa guise comme on manipule des cartes à jouer. Tout ce qu’on peut dire c’est que, lorsque la pensée s’exerce a posteriori sur un devenir qui est en réalité une conversion (...), elle est toujours en mesure de l’interpréter dialectiquement. Kierkegaard doit être ici complété par Bergson” (*MEII*, p. 105).

<sup>731</sup> “Le « j’espère » pris dans sa force est orienté vers un salut. Il s’agit en vérité pour moi de sortir des ténèbres dans lesquelles je suis actuellement plongé, et qui peuvent être les ténèbres de la maladie, de la séparation, de l’exile, de la servitude. Il est de toute évidence impossible dans des cas semblables de dissocier le « j’espère » d’un certain type de situation auquel il est en réalité afférent. L’espérance se situe bien dans le cadre de l’épreuve, à laquelle elle ne correspond pas seulement, mais constitue une véritable *réponse* de l’être” (*HV*, p. 40).

<sup>732</sup> “La vérité est d’ailleurs qu’il ne peut y avoir à proprement parler espérance que là où intervient la tentation de désespérer, l’espérance est l’acte par lequel cette tentation est activement ou victorieusement surmontée, sans que peut-être cette victoire s’accompagne invariablement d’un sentiment d’effort; j’irais même assez volontiers jusqu’à dire que ce sentiment n’est pas compatible avec l’espérance pure” (*HV*, p. 49).

<sup>733</sup> “C’est vraisemblablement de ce point de vue que la distinction entre croyant et incroyant prendra ici son véritable sens. Le croyant est celui que ne se heurtera à aucun obstacle insurmontable sur cette voie de transcendance. Disons encore pour préciser le sens du mot obstacle que, dans la mesure où je conditionnalise mon espérance, je pose moi-même une limite au processus par lequel je peux triompher

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 implícitamente 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.<sup>734</sup>

En última instancia, el reconocimiento de mi ser como *don*, como algo que me ha sido dado es el resorte mismo de la esperanza,<sup>735</sup> 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.<sup>736</sup> 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 dicha originalidad del ser amado.<sup>737</sup> Pero no sólo se espera en el otro para el propio beneficio –como ya

---

de toutes les déceptions successives. Bien plus, je livre une part de moi-même à l'angoisse: j'accorde un effet implicement que si sur tel point précis mon attente est déçue, je serai sans recours contre le désespoir et y sombrerai inévitablement. On peut concevoir, au moins théoriquement, la disposition intérieure de celui qui, ne posant aucune condition, aucun limite, s'abandonnant dans une confiance absolue, transcendera par là même toute déception possible et connaîtra une sécurité de l'être ou dans l'être qui s'oppose à la radicale insécurité de l'avoir" (*HV*, p. 62).

<sup>734</sup> *HV*, pp. 62-63.

<sup>735</sup> "... [M]étaphysiquement parlant, la seule espérance authentique es celle qui va à ce qui ne dépend pas de nous, celle dont le resort est l'humilité, non l'orgueil" (*PA*, p. 73).

<sup>736</sup> "La vérité est bien plutôt que le don est un appel auquel il s'agit de répondre; c'est comme s'il faisant lever en nous une moisson de possibles, parmi lesquels nous aurons à choisir, ou plus exactement à actualiser ceux qui s'accordent le mieux avec la sollicitation qui nous a été adressé du dedans, et qui n'est au fond qu'une médiation entre nous-mêmes et nous-mêmes. C'est de cette observation générale qu'il faudrait partir pour reconnaître qu'il est à la fois vrai et faux de dire qu'il dépend de nous d'espérer. A la racine de l'espérance, il y a quelque chose qui nous est littéralement offert; mais nous pouvons nous refuser à l'espérance comme à l'amour; et sans doute pouvons-nous aussi renier l'espérance, comme nous pouvons renier et dégrader notre amour. Ici et là le rôle du *Kairos* semble être de donner à notre liberté l'occasion de s'exercer et de se déployer comme elle ne pourrait le faire si elle était abandonnée à elle-même – hypothèse au surplus peut-être contradictoire" (*HV*, p. 84).

<sup>737</sup> "Aimer un être, c'est attendre de lui quelque chose d'indéfinissable, d'imprevisible; 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

hemos visto-, sino que se espera en el otro en mor de la comunidad en la cual 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”.<sup>738</sup> La experiencia del *yo espero*, entonces, revela –así como la experiencia de la fidelidad- la raíz ontológica intersubjetiva de la subjetividad, raíz 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, plano de la individualidad centrada sobre sí y cerrada a la alteridad, accediendo así a una nueva y auténtica concepción de la subjetividad.<sup>739</sup> Marcel define, pues, la esperanza de este modo:

---

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).

<sup>738</sup> *HV*, p. 81. El texto prosigue: “Ce Toi absolu en qui je dois espérer, mais que je garde aussi toujours la possibilité, non pas abstrait, mais effective de renier, est au coeur de la cité que je forme avec moi-même et qui, l’expérience nous l’atteste tragiquement, reste investie du pouvoir de se réduire elle-même en cendres. Il faut ajouter que cette cité n’est point une monade, et qu’elle ne saurait, sans travailler elle-même à sa propre destruction, se traiter ou se constituer en une cellule distincte et retranchée, mais qu’elle puise au contraire les éléments de sa vie dans les apports qui, par des canaux souvent mal repérés, lui viennent des cités fraternelles dont elle connaît cependant parfois à peine le ou l’emplacement. C’est à la conscience de ces échanges, de cette mystérieuse et incessante circulation que je m’ouvre dans l’espérance – conscience prophétique, nous l’avons dit, mais diffuse, et qui, pour autant qu’elle prétendrait se commuer en prévision, risquerait de s’oblitérer. S’il en est ainsi, il faut dire que espérer, comme nous le pressentions, c’est vivre en espérance, au lieu de concentrer notre attention anxieuse sur les maigres jetons alignés devant nous, dont fébrilement, sans relâche, nous faisons et refaisons le compte, tenaillés par la crainte de nous trouver frustrés ou démunis. Plus nous nous rendrons tributaires de l’avoir, plus nous nous laisserons devenir la proie de la rongente anxiété qu’il dégage, plus nous tendrons à perdre, je ne dis pas seulement l’aptitude à l’espérance, mais jusqu’à la croyance, si indistincte soit-elle, à sa réalité possible. Sans doute est-il vrai en ce sens, et à la limite, que seuls des êtres entièrement libérés des entraves de la possession sous toutes ses formes sont en mesure de connaître la divine légèreté de la vie en espérance. (...) [S]i nous restons, si faiblement que soit, perméables à l’espérance, ce ne peut être qu’à la faveur des brèches, des fissures qui subsistent dans l’armure d’avoir qui nous recouvre; armure de nos biens, de nos connaissances, de notre expérience et de nos vertus plus encore peut-être que de nos vices. Par là, et par là seulement, peut-être entretenue, dans des conditions, hélas! D’arythmie et de précarité souvent croissantes, cette respiration de l’âme qui à tous moments risque de se laisser bloquer, comme se bloquent des poumons ou des reins” (*HV*, pp. 81-83).

<sup>739</sup> “L’espérance ne relève, pourrait-on dire, d’une juridiction métaphysique particulière qu’à la condition de transcender le désir, c’est-à-dire de ne pas demeurer centrée sur le sujet lui-même. Une fois encore nous sommes amenés ainsi à relever l’indissoluble connexion qui lie espérance et charité. Plus l’amour est egoïste, plus les affirmations d’allure prophétique qu’il inspire devront être regardées comme sujettes à caution, comme susceptibles d’être littéralement démenties par l’expérience; plus au contraire il se rapproche de la véritable charité, plus le sens de ces affirmations s’infléchit et tend à se charger d’une conditionalité qui est le signe même de la présence. Cette présence s’incarne dans le « nous » pour lequel « j’espère en Toi », c’est-à-dire dans une communion dont je proclame l’indestructibilité” (*HV*, p. 89). Manuel Barbosa da Costa Freitas comenta al respecto: “O *eu espero* é a afirmação implícita de um *nós* solidário na ordem ontológica da participação intersubjetiva e comunitária. Isto quer dizer que a verdadeira esperança só é possível ao nível do *nós*, do *agapé*, jamais ao nível de um eu solitário e egoísta,

*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 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.<sup>740</sup>*

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.

---

o que exclui desde logo o solipsismo e o isolamento. Não espero em mim nem espero para mim somente. Existe perfeita convertibilidade entre o amor e a esperança: onde há amor e amizade há esperança e onde há esperança desaparecem as possibilidades, as ameaças de solidão e desespero” (“Gabriel Marcel: A dimensão metafísica da esperança”, en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45 (4), Octubre-Diciembre 1989, pp. 534-535.)

<sup>740</sup> HV, pp. 90-91. El subrayado pertenece al original.

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 tanto que adquiere sentido de una realidad más plena en la que participa. La existencia no un es mero predicado que añade a un concepto su posición efectiva en el mundo; tampoco es la existencia un dato aislado y contingente; ni siquiera es la existencia el modo de ser gratuito de una libertad autónoma y autosuficiente. En rigor, para Marcel, la existencia supone la participación. En una primera instancia, la existencia se caracteriza por su *ser encarnada*, es decir, por su esencial condición de *ser en situación*, que implica que la existencia participa del mundo en el que se sitúa espacio-temporalmente.<sup>741</sup> 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.<sup>742</sup> 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.<sup>743</sup> En una tercera instancia, la existencia se descubre como llamada a la Trascendencia, llamada que se realiza en la fe y en la que llega a ser verdaderamente.<sup>744</sup> 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,

---

<sup>741</sup> Vid. Supra, I y II.

<sup>742</sup> Vid. Supra, III.

<sup>743</sup> Vid. Supra, IV.

<sup>744</sup> Vid. Supra, V.

*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 *participación*. En el presente capítulo intentaremos extraer de esta noción todas sus implicancias, llevando el término de participación hacia el de *nosotros*, gracias al hilo conductor de la significación 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.<sup>745</sup> 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 ha caracterizado más propiamente es la de *comuni3n*. Ya desde los ensayos tempranos reunidos en el volumen *Fragments Philosophiques*, la noción de participación servía a Marcel para tomar distancia de la concepci3n idealista de un *Saber Absoluto*, que implicaba la distinción entre *apariencia* y *realidad* (desarrollada sobre todo por el filósofo anglosaj3n 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 impugnaci3n de lo individual. La experiencia, así, era una experiencia formal de un sujeto trascendental, sin anclaje en un sujeto personal.<sup>746</sup> Más adelante, la noción de participación le sirvió a Marcel, positivamente, para señalar que la existencia era esencialmente situada en el mundo, y por tanto, que tomaba su realidad del mundo mismo. 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 daba a la noción de participación, es decir, como presencia creativa del Ser en nosotros.<sup>747</sup> El sentido de unidad prevalece, pues, en esta noción, aunque esta unidad no suponga el olvido de la pluralidad y la diferencia. De allí que tanto la idea de una reflexi3n segunda

<sup>745</sup> “Je crois voir distinctement aujourd’hui que la participation telle que je m’appliquais à la concevoir par-delà le Savoir était comme une expression anticipée de ce que devait être un peu plus tard l’existence définie comme non réductible à l’objectivité” (*DH*, p. 44).

<sup>746</sup> Cf. “Réflexions sur l’idée du Savoir absolu et sur la Participation de la Pensée à l’Être. Hiver 1910-1911 [Manuscrit XII]”, en: *FP*, pp. 23-67.

<sup>747</sup> Cf. LAVELLE, Louis. *La presencia total*. Buenos Aires: Troquel, 1961. Para entender mejor las semejanzas entre ambos autores, vid. *Supra*, II.



o recuperadora, como la noción de misterio –contrapuesta a la de problema- surjan del humus de la significancia positiva y negativa de la participación. En rigor, debiéramos decir que la palabra participación en Marcel tiene ante todo una significancia negativa, y su positividad es tal gracias a esta negatividad, puesto que la razón y el concepto funcionan necesariamente ya desde la distinción sujeto-objeto, por lo cual la metafísica –que es, en última instancia, el reconocimiento de la participación del existente en el Ser, en todos los niveles- es una *lógica de la libertad*.<sup>748</sup> Digamos que la participación no es una idea, sino un acto libre por el cual nos mantenemos en comunión con la realidad plenaria, comunión en la que la existencia adquiere realidad y consistencia. La participación 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 participación.<sup>749</sup> 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 participación la que funda el ser de los participantes”.<sup>750</sup>

La dificultad de definir la noción de participación 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. Marcel recurre a veces a la música para caracterizar lo que significa participar: la improvisación musical, observa, 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.<sup>751</sup> Por el contrario, el reconocimiento de esa unidad musical se da en tanto que uno mismo se encuentra de alguna manera en el interior de la música, y cuanto más interiorizado esté en ella, cuanto más participe en ella, tanto más activamente comprometido estaré. 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.<sup>752</sup> Por ello, a su vez, la noción de

---

<sup>748</sup> Vid. Supra, I.

<sup>749</sup> “Immanence et transcendance dont la simultanéité définit exactement la *participation*. La pensée participe à la réalité, parce qu’elle implique le réel sans s’identifier avec lui” (TROISFONTAINES, Roger. *De l’existence à l’être*. Tomo I, pág. 135).

<sup>750</sup> *The philosophy of Gabriel Marcel*, pág. 20.

<sup>751</sup> Cf. EA, pp. 17-22.

<sup>752</sup> Vid. Supra, IV, 2.

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, tránsito 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”.<sup>753</sup> Por ello, el tiempo es considerado por Marcel como la *forma de la prueba*, en tanto que es en el tiempo en el que nuestra consistencia ontológica se encuentra en juego y se juega efectivamente.<sup>754</sup>

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”.<sup>755</sup> 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, pues, se presenta no ya como predicado ni como entidad abstracta o estructural de los entes, sino que el Ser se presenta como “principio de no exhaustibilidad”<sup>756</sup> y la alegría está vinculada ella misma al “sentimiento de lo

---

<sup>753</sup> EA, pp. 21-22.

<sup>754</sup> Vid. Supra, II.

<sup>755</sup> EA, p. 47.

<sup>756</sup> Podría trazarse aquí un cierto paralelo entre Marcel y Heidegger como pensadores del Ser. A este respecto, Chad Engelland escribe un interesante artículo, y en él afirma: “In the last century, both Gabriel Marcel and Martin Heidegger labored to carve out the proper matter and manner of thinking. The proper matter insofar as they struggled to free for thinking the mystery of being, that which is most worthy of thought. The proper manner insofar as they struggled to articulate the specific character of a thinking that would be adequate to this mystery. To this end, both engaged in an ongoing polemic with modern technology and its dominant mode of thought: problem-solving (Marcel) or calculating reasoning (Heidegger). Both thinkers sought to free thinking from a representational mode of thinking and a technical mode of problem solving by turning to the positive mystery of being, to its in principle

inagotable”: se trata, entonces, de una metafísica de la alegría, es decir, de una metafísica anclada en la noción de participación y que es la afirmación misma de la alegría de la existencia, comprometida en el seno de un principio siempre renovador que nos recrea constantemente y que tiene un valor sagrado.<sup>757</sup> 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, pues, 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.<sup>758</sup>

En tanto que la metafísica es la lógica de una libertad que se afirma afirmando el Ser, lo propio de la identificación y la definición se encuentra problematizado o puesto en cuestión. En la zona del *tener (avoir)* es en la que *lo mismo* y *lo otro* tiene lugar, en tanto que me separo de lo demás –hay una *zona de ausencia* aquí que posibilita estas distinciones. Pero lo importante es lograr, para Marcel, “pensar en un más allá de este

---

inexhaustible wondrousness –even if their understanding of that mystery differed greatly. Marcel, thinker of the person and the concrete, understands the domain of mystery as opened in interpersonal *agape*; Heidegger, thinker of *Dasein* and then *Ereignis* and *Lichtung*, understands the domain of mystery as opened by the free (though non-personal) appropriation of being. Marcel’s mystery is mysterious because of its over-fullness and consequent impossibility of being given; Heidegger’s mystery is mysterious because of its withdrawing negativity and consequent impossibility of being given” (ENGELLAND, Chad. “Marcel and Heidegger on the Proper Matter and Manner of Thinking”, en: *Philosophy Today*, 48 (1), Primavera 2004, pp. 94-95). Y más adelante explicita: “For Marcel, mystery overflows and radiates. It really does reveal itself even if it cannot be grasped or brought to simple presence. It is concealed because of its super-abundance and saturation [Engelland cita aquí la semejanza de Marcel con el planteo de *fenómeno saturado* de Jean-Luc Marion] and not because it hides itself in the manifesting of beings or protects itself from degradation to the interplay of presencing/absencing. Mystery is *présence* (not presence versus absence but a reality which is other than this interplay). Whereas in Heidegger we find a fundamental emptiness in the mode of primordial withdrawing, in Marcel there is a primordial *présence* (not as *Anwesenheit* but as *die Fülle*). Marcel’s *présence* ultimately requires the other and not just someone or someone else, but an encounter rooted in the domain of love” (p. 102).

<sup>757</sup> “Eu nettement ce matin l’intuition que la joie est non la marque, mais le jaillissement même de l’être. Joie – plénitude. Tout ce qui est fait dans la joie a une valeur religieuse; dans la joie, c’est-à-dire avec la totalité de soi-même” (*JM*, p. 230).

<sup>758</sup> 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*. De alguna forma, como bien dice Gallagher, es mi *consentimiento al ser* lo que me permite aceptar mi *situación* y participar en ella: “... Marcel does not mean by ‘being’ precisely what Troisfontaines says he does. I do not accede to the realm of being simply by freely accepting my situation, but by recognizing that the roots of my situation go down into the eternal. Being is the eternal dimension of my existential situation. Being is that to which I aspire. (...) Whether or not he [a man] has really reached the level of being depends upon the manner of his acceptance of his situation. I can transform my existential situation into a vehicle for being if I accept in the sign of the eternal. The level at which I respond is the essential thing. Not just any free acceptance of any situation transforms it into ‘being’. My situation is a bearer of being only insofar as it is transparent to the spirit, to the eternal. Now it would be quite correct to advance the suggestion that for Marcel a true acceptance of my situation is only possible in the sign of the eternal. Father Troisfontaines surely understands his distinction in this manner. Yet even so, it is still not the free attachment to my situation which ushers me into being, but my free attachment to being which enables me to accept my situation” (*The philosophy of Gabriel Marcel*, pág. 62).

mundo del mismo y del otro (*penser un au delà de ce monde du même et de l'autre*), un más allá que se anexionaría a lo ontológico como tal".<sup>759</sup> Preguntarse por el propio ser no implica, pues, la definición –propia del tener y de lo objetivo. La participación es una afirmación sin categoría, y por ello es, ante todo, una afirmación libre. Diría más: se trata de una afirmación ética y aún religiosa, pues se trata de una libertad llamada a la Trascendencia.<sup>760</sup>

El mismo Marcel afirma que “no hay problema más difícil de plantear que el del ser”,<sup>761</sup> 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”.<sup>762</sup> 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.<sup>763</sup> Por el contrario, el ser aparece como respuesta a un llamado o una vocación que el existente reconoce en sí, que siente como interpelación y al que se compromete completamente.<sup>764</sup>

El ser es lo que no decepciona (*l'être, c'est ce qui ne déçoit 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

---

<sup>759</sup> EA, p. 222.

<sup>760</sup> Ya hemos visto cómo, para Marcel, “la santidad es la verdadera introducción a la ontología” (Vid. Supra, cap. I). De todos modos, Marcel indica en algunos textos 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).

<sup>761</sup> JM, p. 202.

<sup>762</sup> JM, p. 301.

<sup>763</sup> “Parler de l'être pris substantivement, c'est imaginer je ne sais quel noyau résistant qui subsisterait sous l'écorce périssable du phénomène” (JM, p. 202).

<sup>764</sup> “Before we have reached the conclusion of our study, we shall have followed Marcel a long way in the pursuit of his ‘methodology of the unverifiable’. Suffice it to point out now that this is the novel and crucial epistemological aspect of a philosophy which in its metaphysical orientation can unhesitatingly be called Augustinian. The Augustinian experience is of a self whelmed in being and truth. Nothing could better express the central Marcellian insight that St. Augustine’s ‘To know the truth, we must be in the truth’. We might even attempt to sum up his essentially un-abbreviable method with this shorthand expression: to philosophize is to utter the being which is present unuttered. The cardinal point which Marcel does not cease to emphasize is that this utterance is an effluence of our liberty: being can only be attested freely” (GALLAGHER, Kenneth. *The philosophy of Gabriel Marcel*, pág. 7-8).

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*).<sup>765</sup>

La dificultad del pensamiento sobre el ser es justamente que no se trata de un pensamiento que verse 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, entendida como el fondo vano de toda espera. Como habíamos visto ya brevemente, se trata aquí de una espera que no se asimila a un desear, en tanto que el deseo se refiere siempre a un objeto.<sup>766</sup> Se trata de una espera en la que nos encontramos completamente comprometidos, una espera de la que “participamos con todo el alma”. La afirmación del ser no es sino la afirmación de esta no-inconsistencia de la expectación, es decir, la afirmación 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*.<sup>767</sup> 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.<sup>768</sup> Mientras que cualquier objeto deseado puede faltarnos, o aún peor, decepcionarnos, “el ser es la plenitud” (*l’être, c’est la plénitude*),<sup>769</sup> 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; se trata de comprender al ser como el contrapunto siempre presente y siempre distante de todas las experiencias humanas realmente significativas, en las cuales se encuentra toda nuestra existencia en juego. 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, es decir, es una

---

<sup>765</sup> JM, p. 177.

<sup>766</sup> Vid. Supra, V.

<sup>767</sup> “Notre activité demande à s’exercer dans du plein. Le bonheur, l’amour, l’inspiration: c’est, je crois, en fonction de telles expériences que le problème de l’être peut se poser de façon intelligible. Seulement c’est d’être qu’il s’agit, non de l’être” (JM, p. 202).

<sup>768</sup> Vid. Supra, capítulo I. “Ser es la subjetividad que se excede y participa en un más, en cierta zona de adherencia. Este excederse le da validez; en ese excederse el ser se constituye, y constituye el ser de aquí más. Tal es el sentido esencial del ser como invocación. El ser, así, no es un objeto posible representado como límite al término de los fenómenos, como el fundamento supuesto y distante del mundo. El ser habla el lenguaje de la intimidad: ser es posesión, plenitud, sabrosa adherencia, comunidad” (VASALLO, Ángel. *Cuatro lecciones sobre metafísica: Itinerario de la realidad en el “Diario Metafísico” de Gabriel Marcel*, p. 41). Aún en el fondo del pesimismo se encuentra esta exigencia: “Dire que l’univers me laisse insatisfait et qu’en ce sens il n’est pas, c’est accorder qu’il y a en moi un appétit de l’être” (JM, p. 181).

<sup>769</sup> JM, p. 177.

lógica no del pensamiento y de sus conceptos, sino una “lógica de la libertad”.<sup>770</sup> 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 caracteriza Joaquín Adúriz.<sup>771</sup> La metafísica es el caminar mismo del hombre, es decir, el reconocimiento activo de la condición itinerante del hombre (tema que han rescatado y subrayado la mayor parte de los intérpretes del pensamiento marceliano).<sup>772</sup> 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.<sup>773</sup> No hay medias tintas: o bien se afirma el ser, afirmándonos con él, o bien se afirma el absurdo mismo de lo que existe, es decir, el nihilismo que Claudel hacía carne en *La Ville*,<sup>774</sup> 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”.<sup>775</sup> Así, la vida misma es dialéctica en tanto 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 misma 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 misma de la reflexión, que es capaz siempre 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 porqué afirma esto, podemos entender que el valor religioso del mundo se sostiene sobre la vanidad del mundo (“vanidad de vanidades,

<sup>770</sup> En todo caso, el pensamiento sobre el ser es un pensamiento práctico o ético, o como diría Marcel, un *pensamiento amante*: “Pour moi l’être n’est vraiment immanent qu’à la pensée aimante, et non pas au jugement qui porte sur lui” (*JM*, p. 161).

<sup>771</sup> Gabriel Marcel: *el existencialismo de la esperanza*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949.

<sup>772</sup> Cf. DAVY, M.-M., *Un filósofo itinerante*.

<sup>773</sup> “Au fond c’est toujours l’opposition du plein et du vide –infiniment plus essentielle que celle de l’un et du multiple” (*JM*, p. 179).

<sup>774</sup> *MEII*, p. 59.

<sup>775</sup> *JM*, p. 178.

todo es vanidad”) y la intercesión de Dios que lo salva de su inconsistencia.<sup>776</sup> 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)”.<sup>777</sup> 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.<sup>778</sup>

El problema es, como afirma Marcel, el de no confundir *ser* y *existir*. En sus *Gifford Lectures*, Marcel dedica la segunda lección del segundo curso a la distinción entre existencia y ser.<sup>779</sup> Allí, retoma las reflexiones de Étienne Gilson en su libro *L'être et la essence*,<sup>780</sup> 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, nuevamente, es que el ser no puede ser una propiedad, puesto que es lo que hace posible ya cualquier tipo de propiedad. Sin embargo, tampoco podría pensarse en el ser 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*”.<sup>781</sup> 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 exclamativamente el ser de algo, como cuando –tal como ejemplifica Marcel- decimos al levantar un mueble, “¡este

<sup>776</sup> Puede verse aquí una semejanza con el planteo de Jean-Luc Marion respecto a la *vanidad*: cf. “El reverso de la vanidad”, en: *Dios sin el ser*. Vilaboa (Pontevedra): Ellago Ediciones, 2010, pp. 155-190.

<sup>777</sup> *JM*, p. 179.

<sup>778</sup> Para profundizar la cuestión del tiempo, vid. *Supra*, II. Se entiende, así, que para Marcel la pregunta por el ser no pueda desentenderse de la pregunta por la muerte: “Au fond, tout cela tend vers cette conclusion que le problème de l'être et du non-être n'a de sens que là où il se convertit dans la dilemme: plénitude ou mort; et il se pose à partir de cette existence ambiguë qui est la mienne et qui se poursuit jour après jour à travers le cycle des fonctions et des tâches” (*PI*, p. 141).

<sup>779</sup> “Existence et être”, en: *MEII*, pp. 21-34.

<sup>780</sup> *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1994 [1948]. Marcel se separa de Gilson en tanto que le parece que identifica apresuradamente el ser con el existir (Cf. *MEII*, p. 25). Ya hemos subrayado la distancia que separa a Marcel de la ontología tomista en el Capítulo I, por lo cual no volveremos ahora sobre esta cuestión. 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, cf.: LOTZ, Johannes B. “Being and Existence in Scholasticism and in Existence-Philosophy”, en: *Philosophy Today*, Vol. VIII, Nr. 4 (Primavera 1964), pp. 3-45.

<sup>781</sup> *MEII*, p. 23.

mueble es pesado!”. El juicio de predicación es una cierta transposición de la realidad indescomponible de lo real al plano de la afirmación lógica. En principio, 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”.<sup>782</sup> 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”.<sup>783</sup>

Ya en el *Journal*, la existencia se contraponía a la objetividad, manifestándose primeramente en la presencia sensible de las cosas.<sup>784</sup> 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*”.<sup>785</sup> Esta afirmación central de Marcel subraya la dimensión temporal del ser, y ya no sólo su dimensión espacial o, mejor, carnal; sin embargo, no significa esta ratificación que Marcel haya abandonado su posición anterior, sino que, simplemente, la ha ampliado desde otra perspectiva, en este caso, desde la condición itinerante del hombre.<sup>786</sup> En todo caso, la idea de existencia –si bien no podría hablarse

<sup>782</sup> *MEII*, p. 24.

<sup>783</sup> *MEII*, p. 25. Aún más, el término “ser” le resulta a Marcel sumamente problemático y lo usa a disgusto (Cf. “El ser ante el pensamiento interrogativo”, en: *Filosofía para un tiempo de crisis*. Madrid: Guadarrama, 1971, p. 98).

<sup>784</sup> Vid. *Supra*, I.2.

<sup>785</sup> *MEII*, p. 27.

<sup>786</sup> Paul Ricouer, 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 (Cf. “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, p. 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. Cf. GRASSI, Martín. “El hombre como ser encarnado y la “filosofía concreta” de Gabriel Marcel” [en línea]. Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 2008. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/hombre-ser-encarnado-filosofia-concreta-marcel.pdf>. Por su lado, Antonio Natal Alvarez señala esta misma consideración, criticando el esquema de los tres niveles, común a Paul Ricouer y Kenneth Gallagher: “Kenneth T. Gallagher quiere



propriadamente aquí de *idea*- parece estar afectada de una ambigüedad, puesto que cuando afirmamos que algo existe parece que indicamos que dicha cosa está aquí, pero que al mismo tiempo puede no estar 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.<sup>787</sup> 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”.<sup>788</sup> Marcel nota que esta ambigüedad fundamental de la existencia es lo que hace tan complejo el problema de las relaciones entre ser y existencia: por un lado, en tanto que consideramos la existencia de la cosa como cosa, dicha existencia se encuentra eclipsada por la amenaza de *no existir más*, por lo cual, si bien no podemos decir que se encuentra en el plano del no-ser, parece que se encuentra *apenas* en el ser, que está como en rebelión contra las exigencias que la palabra ser parece implicar. Por otro lado, podemos considerar a la existencia en un sentido ascensional hasta el punto límite de que podría confundirse con “el ser en su autenticidad”.<sup>789</sup> Pero esta alternativa no es de orden meramente teórico:

[L]a 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.<sup>790</sup>

Esta forma de comprender la existencia tiene para Marcel 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, en el caso del hombre vale preguntar si puedo experimentarme como *ente* en un sentido distinto al que tiene el captarme como

---

dejar bien en claro que Marcel discierne tres niveles de participación en el ser: el nivel de la encarnación, que se actualiza por la sensación y la experiencia del cuerpo como mío; el nivel de la comunión, que se actualiza por el amor, la esperanza y la fidelidad, y el nivel de la trascendencia, que se actualiza por la experiencia ontológica, la seguridad primitiva, y la ciega intuición del ser. Creemos que no conviene ser tan tajantes en la precisión de niveles, ya que existen continuas articulaciones y relaciones entre los diversos niveles; concretamente, el tercer nivel, creemos que no está adecuadamente precisado. La trascendencia afecta, de alguna forma, a todos los niveles; de lo contrario no habría progreso ni en el ser, ni en el misterio; por otra parte, la fidelidad creadora y la esperanza encontrarían en el tercer nivel toda su eficacia y significado” (“La participación en Gabriel Marcel (Segunda Parte)”, en: *Estudio Agustiniano*, vol. XXVIII, Fasc. 3 (Septiembre-Diciembre 1993), pp. 516-517).

<sup>787</sup> Vid. *Supra*, IV, 4.

<sup>788</sup> *MEII*, p. 29.

<sup>789</sup> *MEII*, p. 30.

<sup>790</sup> *MEII*, p. 31.

existente. En efecto, la palabra *exister* indica en su etimología el acto de emerger, de surgir, lo cual pareciera señalar una capacidad en nosotros de identificación, de volverme 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”. 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*)”. 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”.<sup>791</sup> 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 definitoria de mi existencia.<sup>792</sup> La propia existencia, que Descartes ha proclamado definitivamente en el *yo soy*, pues, 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 sermos 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.<sup>793</sup>

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 cual se define.<sup>794</sup> Pero es inexacto decir, aclara Marcel, que

<sup>791</sup> *MEII*, p. 33.

<sup>792</sup> Marcel cita en este texto un pasaje de *Dialogue avec André Gide*, de Charles du Bos: “d’une foi qui même au sein de l’incrédulité religieuse n’a jamais été ébranlée: la foi en l’existence de l’âme d’une part, et de l’autre du constant survol de cette âme par rapport à tous les états et à toutes les manifestations du moi, le sentiment si mystérieux de la présence et de la distance tout ensemble de l’âme à chaque heure de notre vie, voilà ce qui ne me quitte jamais” (*MEII*, p. 33). Y a continuación, comenta este fragmento: “Car ce que Du Bos appelle ici l’âme, c’est bien en réalité mon être, et inversement on ne voit pas comment cet être que nous tentons d’approcher ici pourrait ne pas être qualifié d’âme”.

<sup>793</sup> *MEII*, p. 34.

<sup>794</sup> 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

se trata de un movimiento teleológico del existente al ser, como si se tratara de una relación basada en la categoría 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: cuanto más la existencia es afectada por un carácter *inclusivo*, más tiende a estrecharse el intervalo que la separa del ser, *más soy*.<sup>795</sup> Este carácter inclusivo del que habla Marcel es el que ya ha aparecido a lo largo de las páginas del presente trabajo, bajo el nombre de *disponibilidad*, y que se realiza en los niveles de la encarnación y 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 libero de las trabas del egocentrismo”.<sup>796</sup> 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”.<sup>797</sup> Así, podríamos decir siguiendo a Marcel que cuestionarnos sobre el ser y la existencia, sobre mi ser, 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*”.<sup>798</sup>

---

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, Gabriel. “El ser ante el pensamiento interrogativo”, en: *Filosofía para un tiempo de crisis*. Madrid: Guadarrama, 1971, p. 120).

<sup>795</sup> *MEII*, p. 35.

<sup>796</sup> *MEII*, p. 36. En un texto clave, Marcel afirma: “L’âme la plus disponible est au contraire la plus consacrée, la plus intérieurement dévouée: 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*, p. 87).

<sup>797</sup> *MEII*, p. 37. En el último apartado del presente capítulo nos detendremos en la centralidad del amor para comprender lo humano.

<sup>798</sup> *MEII*, p. 39. Sam Keen concluye un estudio en torno al desarrollo de la idea de Ser en Marcel con el siguiente texto: “If being cannot finally be characterized or conceptualized, there are nevertheless certain general statements that can be extrapolated from Marcel’s concrete ontology. First, in a very real sense it is true to say that being is a relation that paradoxically creates its terms. One may object that a relation is logically between terms that are in some sense substances, and we must grant that in a certain sense the terms creating the ontological relation exist prior to the relationship. However, the relation is, ontologically speaking, prior to its terms. I and thou are constituted as loving beings by participation in

El ser, pues, toma la figura de una exigencia, una exigencia ontológica que es una exigencia de trascendencia.<sup>799</sup> 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. El ser se manifiesta en la exigencia a ser, exigencia que 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*)”.<sup>800</sup> La metafísica, en definitiva, es el reconocimiento de este impulso que no depende de nosotros –y por lo cual es 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).<sup>801</sup> Una vida a la que faltara esta dimensión creativa 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*: no hay situaciones para Marcel que no sean ocasión para que el existente las abrace libremente y les dé un sentido.<sup>802</sup> Y la fuente misma de dicha creatividad no es la propia libertad, sino el ser que llama a dicha libertad 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,<sup>803</sup> en

---

the relationship. Second, we can say that being is a dynamic and not a static reality; it is not a substance that is given but a conquest that has constantly to be made. Third, it is convertible with the good, as in Platonism, and with love, as in Christianity. Finally, ontological language is primarily used in relation to the intersubjective world and refers to the nonpersonal world only analogically or insofar as objects become transmuted into presences. Hence, although Alexander describes Marcel's thought about being as 'pluralistic personalism', it is perhaps best characterized as ontological personalism, for Marcel combines an emphasis on individual beings with an emphasis on the overarching harmony and unity that do not engulf individuals but rather create their individuality. It is by participating in the fullness of being that each individual is constituted as joyful, *disponible*, and free to love and labor in a concrete world" ("The development of the Idea of Being in Marcel's Thought", en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.). The Library of Living Philosophers, vol. XVIII. Carbondale: Southern Illinois University, 1984, p. 118).

<sup>799</sup> Para profundizar sobre la noción de *exigencia ontológica*, vid. Supra: I, 3.

<sup>800</sup> *MEII*, p. 39.

<sup>801</sup> "L'exigence métaphysique rapprochée de l'exigence de création" (*PI*, p. 145).

<sup>802</sup> "Créer n'est pas essentiellement produire; on peut produire sans créer, et aussi créer sans qu'aucun objet identifiable demeure comme témoignage de cette création. Nous avons tous connu, je pense, au cours de notre existence des êtres qui étaient essentiellement créateurs; par le rayonnement de bonté et d'amour émanant de leur être ils apportaient une contribution positive à l'ouvre invisible qui donne à l'aventure humaine le seul sens susceptible de la justifier" (*MEII*, pp. 46-47).

<sup>803</sup> "Mais nous devons toujours garder présent à l'esprit le fait que l'être n'est pas séparable de l'exigence d'être, et là est d'ailleurs la raison profonde pour laquelle l'être ne peut pas être dissocié de la valeur" (*MEII*, p. 62).

tanto que el ser no se identifica con algo dado en bruto, como existente en sí mismo, y ante lo cual la aspiración choca como si se tratara de un obstáculo:<sup>804</sup> 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”.<sup>805</sup>

La metafísica, en tanto que intenta pensar al ser y a la existencia, parece una tarea imposible. No sólo el ser, sino también la existencia 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.<sup>806</sup> Marcel señala que, a pesar de las dificultades de pensar la existencia, podemos detectar que en su raíz se encuentra el reconocimiento de una *exceidad*, reconocimiento que se da en la forma de la *exclamación*, y por lo cual escribe: “*la exclamación como alma de lo existencial*”.<sup>807</sup> Este carácter exclamativo de la existencia, tan presente en la niñez,<sup>808</sup> 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”.<sup>809</sup> Esta exclamación de la existencia, en efecto, se da en presencia de un otro, de un *tú también*: la intencionalidad 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

---

<sup>804</sup> Marcel refiere aquí las reflexiones de René Le Senne en *Obstacle et Valeur* (Paris: Aubier-Montaigne, 1934).

<sup>805</sup> *MEII*, p. 46. 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 *κοινωμία* 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” (“El ser ante el pensamiento interrogativo”, p. 90).

<sup>806</sup> Cf. *PI*, p. 219.

<sup>807</sup> *PI*, p. 219. El subrayado responde al original.

<sup>808</sup> Vid. *Supra*, III, 1.

<sup>809</sup> *PI*, p. 220.

no es más que un residuo respecto a la existencia *descubierta*, es decir, manifestada a un otro que me la revelaría.<sup>810</sup> 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 tanto que uno se acostumbra a lo otro, perdiendo así su presencia reveladora, razón por la cual la existencia es fulgurante, es decir, se hace presente de un modo intermitente.<sup>811</sup> 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*)”.<sup>812</sup> 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.<sup>813</sup> Lo importante, pues, 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.<sup>814</sup>

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.<sup>815</sup> No se trata aquí, entonces, de

---

<sup>810</sup> Cf. *PI*, p. 221.

<sup>811</sup> “(Ne pourrait-on dire que la valeur réside dans la persistance de l'éclat existentiel; ou bien celle-ci est-elle le signe de la valeur?) Il est très intéressant de remarquer que de ce point de vue l'idée d'un pur exister reprend un sens positif, c'est ce à quoi il est impossible s'accoutumer, ce qui transcende toute registration possible” (*PI*, pp. 222-223). Cf. también: *PI*, pp. 210-211.

<sup>812</sup> *PI*, p. 223.

<sup>813</sup> Cf. *PI*, p. 228.

<sup>814</sup> *PI*, p. 229.

<sup>815</sup> 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 intersubjectividade 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” (“As figuras do eu e do tu na filosofia de Gabriel Marcel”, en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 43, Enero-Junio 1987, p. 135). Aún 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

una constitución egológica, al modo de Edmund Husserl,<sup>816</sup> ni de un reconocimiento por la simpatía, al modo de Max Scheler:<sup>817</sup> se trata de una comunicación que está, si se quiere, fundamentando cualquier tipo de objetivación del otro. Muy cercano a la reflexión de Martin Buber, yo y el otro acontecen conjuntamente en el encuentro, sin prioridad de uno sobre el otro.<sup>818</sup> Debemos ahora profundizar sobre la primacía del *nosotros* sobre el *yo* y el *tú*.<sup>819</sup>

## 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, como el de la religiosidad.<sup>820</sup> Ahora, como ya habíamos notado antes, la noción de presencia –que acompaña siempre a la de participación– encuentra su analogado principal en la experiencia intersubjetiva, por lo cual dicha experiencia 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.<sup>821</sup> Marcel indica que en tanto que estoy dominado por una preocupación autocéntrica (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

---

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.

<sup>816</sup> Cf. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, “Quinta Meditación”, §§42-62

<sup>817</sup> Cf. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1957.

<sup>818</sup> “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” (*Yo y Tú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1967, p. 28).

<sup>819</sup> 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 (Cf. *La filosofía de Gabriel Marcel: De la dialéctica a la invocación*. Madrid: Encuentro, 1988, p. 150-151, n. 69).

<sup>820</sup> “Le propre de l’existent est d’être engagé ou inséré, c’est-à-dire d’être en situation, ou en communication” (*PI*, p. 153).

<sup>821</sup> “... [L]a présence est intersubjective, elle ne peut pas ne pas s’interpréter comme expression d’une volonté qui cherche à se révéler à moi; mais cette révélation suppose que je ne lui fasse pas obstacle; bref, le sujet est traité non comme objet, mais comme foyer d’aimantation de la présence. A la racine de la présence, il y a un être qui tient compte de moi –qui est pensé par moi comme tenant compte de moi: or, par définition, l’objet ne tient pas compte de moi, je ne suis pas pour lui” (*PI*, p. 164).

sí no puede ser autocéntrica (*héauto-centrique*); por paradójico que parezca, diré que es *heterocéntrica (hétéro-centrique)*”.<sup>822</sup> Sólo podemos comprendernos gracias a los otros, y aún más, sólo podemos amarnos a nosotros mismos legítimamente gracias a la mediación del otro.<sup>823</sup>

Esta necesidad de la mediación del otro para la afirmación de sí, que traduce la palabra *togetherness*,<sup>824</sup> y que es el terreno mismo donde se instala la investigación ontológica, implica un “carácter esencialmente anticartesiano de la metafísica”. En efecto, acentúa Marcel, “no basta decir que es una metafísica del ser: es una metafísica del *nosotros somos (nous sommes)*, por oposición a la metafísica del *yo pienso (je pense)*”.<sup>825</sup> En otras palabras, no se trata de una metafísica que se centra en un sujeto aislado y autárquico, sino que se trata, 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.<sup>826</sup> 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, puesto que el nexo intersubjetivo no puede dárseme en tanto que estoy implicado en él;

<sup>822</sup> *MEII*, p. 11.

<sup>823</sup> “En dernière analyse, je ne suis fondé à m’accorder à moi-même quelque prix que dans la mesure où je me sais moi-même aimé par d’autres êtres qui sont aimés de moi. La médiation par autrui peut seule fonder l’amour de soi, seule elle peut l’immuniser contre le risque d’ego-centrisme et lui assurer ce caractère de lucidité qu’autrement il perd infailliblement” (*MEII*, p. 12).

<sup>824</sup> “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*, p. 62).

<sup>825</sup> *MEII*, p. 12. Kenneth Gallagher explica con claridad la interdependencia entre la ontología y la intersubjetividad: “Access to being is had through intersubjectivity. For what is being? It is the source of my assurance that my existential situation is eternally grounded. But this assurance, as we have seen, is not an expressible proposition. It is, as it were, the intelligible face of participation. It is itself a participation; that is, the intellectual act by which I am assured of the presence of being represents a new level of participation in being. But this act is not the uncontaminated product of an autonomous segment of the self which I could call *pure reason*. It is the product of the entire self expressing itself to itself, and uttering being in doing so. I can only become aware of the saving presence of being in so far as I am a singular, free, creative, spiritual subject. And I am such a subject only as a member of a spiritual society, not as an isolated ego. Therefore it follows that those acts which found me as a subject-in-communion are also the acts which give me access to being” (*The Philosophy of Gabriel Marcel*, p. 67).

<sup>826</sup> Cf. *MEII*, p. 12-13. En efecto, 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*” (*El Ser y la Nada*, p. 513). Hemos trabajado ya en este trabajo la oposición de Marcel a Sartre en estos temas de la intersubjetividad y de la libertad autónoma: vid supra, III, 4.



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”.<sup>827</sup> 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 el peso específico que tiene el lenguaje (lo dado *me habla*). En todo caso, pues, 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 como la raíz de toda afirmación enunciable: nos encontramos nuevamente con la noción de *misterio*, tan central en la filosofía de Marcel. El nexo intersubjetivo, entonces, 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”.<sup>828</sup>

Sin embargo, Marcel confía en que el pensamiento que se dirige al ser restaura también al mismo tiempo 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”.<sup>829</sup> 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 –advierde 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”.<sup>830</sup> En

---

<sup>827</sup> *MEII*, p. 14.

<sup>828</sup> *MEII*, p. 15.

<sup>829</sup> *MEII*, pp. 19-20.

<sup>830</sup> *MEII*, p. 20. 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

otras palabras, la afirmación de una intersubjetividad arraigada en el ser (no meramente en la acción, como pareciera afirmar Sartre)<sup>831</sup> 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*”.<sup>832</sup> 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.<sup>833</sup> 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

---

objetivo. Vid. Supra, Cap. I. En este sentido, Chad Engelland afirma que la presencia es el *fenómeno primordial*: “As such, Marcel’s *présence* becomes no mere epiphenomenon but the *Urphänomen*, which reveals even as it conceals: reveals in that it is a bestowal that exceeds on every side, i.e., a fullness, and conceals in that this excess remains veiled and cannot be measured or finally comprehended but only approached” (“Marcel and Heidegger on the Proper Matter and Manner of Thinking”, p. 103).

<sup>831</sup> 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 (cf. *El Ser y la Nada*, Tercera Parte, Capítulo III, Punto 3.B, 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” (p. 529).

<sup>832</sup> *MEII*, p. 20 (el subrayado corresponde al original).

<sup>833</sup> 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: “Mais tout change, si on pose en principe une certaine unité d’un *nous*, un non-isolement radical du sujet, et jusqu’au primat de l’intersubjectif. Car de ce point de vue, il n’est plus question de poser quelque chose qui serait d’abord incarné purement et simplement – et un autre sujet qui viendrait ensuite comme du dehors prendre conscience de cette incarnation. Ceci est encore plus clair, si l’on comprend que l’intersubjectif est en réalité intérieur au sujet lui-même, que chacun est pour lui-même un *nous*, qu’il ne peut être soi qu’en étant plusieurs, et que la valeur n’est possible qu’à cette condition. Mais peut-être faut-il poser en principe que cette pluralité intérieure ou intra-subjective entretient les relations les plus intimes et les moins aisément explorables avec la pluralité extra-subjective. Les miens ne sont pas seulement représentés en moi, ils sont en moi, ils font parti de moi-même (double fausseté du monadisme: je ne suis ni *solus*, ni *unus*)” (*PI*, p. 215).

mantenido bajo la mirada del espíritu.<sup>834</sup> 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 disociarse 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. Mas, antes de abordar los siguientes textos, debe subrayarse 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. Se pregunta, pues, cómo es posible que la invocación de un otro sea eficaz, y no sea una mera producción de una idea del otro.

[H]abría 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*).<sup>835</sup>

La invocación, recordemos, 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. La cuestión aquí, como señala Marcel, es que es preciso que haya algún tipo de fundamento ontológico como 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. Más bien pareciera en ese caso que es

<sup>834</sup> Cf. *HV*, p. 27.

<sup>835</sup> *JM*, p. 170.

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 ya una *comunidad* que sostenga este encuentro. Somos conscientes de la dificultad de esta interpretación del texto de Marcel, pues parece forzarlo hacia el lugar de nuestra hipótesis, cuando en realidad se está preguntando Marcel en torno a una experiencia parapsicológica. Sin embargo, por un lado, Marcel siempre tiene en suma cuenta este tipo de experiencias y su valor metafísico y, por otro lado, la tesis que se asoma en este texto –sumado a lo que ya hemos estudiado y al texto que vendrá– parece ser la que estamos defendiendo. Lo central aquí es comprender que la invocación supone la comunidad como su fundamento ontológico.<sup>836</sup> 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*).<sup>837</sup>

La relación con el otro puede ser, para Marcel, doble: o bien nos comunicamos con el otro desde la objetivación y la distancia, o bien nos comunicamos con el otro 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, el otro se me presenta como un ser vivo, original e inmanipulable, que me sorprende desde

<sup>836</sup> “The *disponibilité* that Marcel views as the hall-mark of personal responsiveness is in fact a disposition freely to commit oneself in response to the ontological exigency embodied in human fellowship, which is recognised as the fellowship of Being” (O’MALLEY, John B. “Marcel’s notion of Person”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, p. 285).

<sup>837</sup> *JM*, p. 196.

su propia espontaneidad.<sup>838</sup> Claro que, debido a nuestra condición de seres encarnados, de seres en el mundo, no puede jamás 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. Sólo 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, al menos- a la respuesta, entonces la invocación supone ya un cierto llamado al cual respondo con mi invocación. 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 la invocación sería una afirmación que pusiera la realidad de lo invocado por sus propias fuerzas. 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.<sup>839</sup>

---

<sup>838</sup> “L’existence en ses modalités supérieures, n’est pas séparables de l’intersubjectivité, cela veut dire que nous ne pouvons pas – et que nous ne pouvons ni ne devons *vouloir* – nous hausser en quelque sorte au-dessus de l’intersubjectif pour penser la présence: car en fait nous risquons de tomber au-dessus” (*PI*, p. 217).

<sup>839</sup> 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 (*Yo y Tú*, 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” (p. 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,

Ahora bien, esta anterioridad de la llamada del otro respecto a mi invocación implicaría afirmar un nexo que uniera ya al *yo* y al *tú*, antes de cualquier iniciativa de uno o del otro. El encuentro del yo y del tú, pues, 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.<sup>840</sup> Así, la idea de respuesta ya supone la idea de comunidad, de *us-ness* 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 no sostuviera esta comunión una comunidad ya presente que se hace efectiva y real en la concreta vida moral y política del hombre. Como afirma Jean-Louis Chrétien, la llamada se escucha en la respuesta, y no es anterior a ella:<sup>841</sup> en este caso, el comulgar con otras personas explicita y lleva a palabra 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 la comunión entre los hombres se realiza. Y recordemos que estas consideraciones, que nacen de la experiencia intersubjetiva, son,

---

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, ajouterai-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, pp. 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.

<sup>840</sup> 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 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" (*Yo y Tú*, p. 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.

<sup>841</sup> Cf. *El llamado y la respuesta*. Madrid: Caparrós Editores, 1997.

sin embargo, trasladables analógicamente a los otros ámbitos de la existencia humana:<sup>842</sup> debe hablarse de una nostridad respecto al mundo y a una nostridad respecto al Ser y a Dios. La nostridad, pues, 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 pueda entablar una conversación “muda”, sin lenguaje articulado en palabra,<sup>843</sup> por otro lado, la Trascendencia adquiere en la experiencia de la fe un Rostro y una Voz que la hacen ser un Tú Absoluto.<sup>844</sup> 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, como si de dos elementos distintos se sintetizara un tercer elemento. Más bien se trata en el yo y el tú de relaciones, por lo

---

<sup>842</sup> 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 (Cf. *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*, p. 138). Por su lado, Kenneth Gallagher comenta: “Underlying everything is the blinded intuition –but this does not function as a premise from which other statements can be deduced. Rather it serves as a light which is shed upon and reflected by every concrete situation into which thought plunges afresh. And what this light discovers is in each case –*presence*. Every one of Marcel’s ‘central concern’ formulas brings out in a different way the notion that philosophy is nurtured by an experience of presence. Ultimately this presence can only be an absolute presence. It is true that other persons and even things can be felt as presences, but our experience of presence infinitely overflows them. Pietro Prini has described Marcel’s philosophy, with his approval, as an ‘analogy of presentiality’. It is a good phrase, because it conveys quickly the basic character of his metaphysics. The primary analogate in an analogy of presentiality must manifestly be a person –since a presence which is only a *what* is not yet a full presence. This means that the real metaphysical question is not ‘What is being?’ but ‘Who is there?’ Metaphysics is the ‘science’ of answering this question” (*The Philosophy of Gabriel Marcel*, p. 119).

<sup>843</sup> Marcel pone, en este sentido, un ejemplo cuando encaramos una flor: “Je designe la fleur –cette fleur-ci – à mon compagnon que je sais plus versé que moi en botanique, et je compte sur lui pour me découvrir ce qu’elle est. Il est bien entendu d’ailleurs que je pourrais tout aussi bien faire appel à un livre de botanique qui joue le même rôle ou même, à supposer que je sois seul, à mon propre savoir n la matière. Dans tous les cas, les trois éléments, les trois termes subsistent. Ne pourrait-on se demander, il est vrai, si, à l’origine et prise dans sa naïvité, la question posée ne se situait pas sur un plan non triadique mais dyadique, comme si j’avais demandé à la fleur: ‘Qui es-tu?’ Seulement cette question se dénature inévitablement; ce n’est pas la fleur qui me dit son nom par le truchement du botaniste; je serais amené à voir clairement que ce nom est une convention; on est convenu de donner tel nom à la fleur qui m’intéresse. Mais par là nous glissons hors de la région de l’être proprement dit, et tout ce que nous apprendrons c’est ce qu’on peut dire de la fleur en omettant justement la singularité de son être, celle qui m’a sauté aux yeux, ou en un autre langage qui m’a parlé” (*MEII*, p. 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” (*Yo y Tú*, p. 12).

<sup>844</sup> Vid. *Supra*, Capítulo V.

cual uno no podría subsistir sin el otro. Sólo un análisis posterior puede discernir el yo y el tú del nosotros.

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*?<sup>845</sup>

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).<sup>846</sup> De allí el absurdo de tomar substantivamente 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, substancializar 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, en tanto separo de dicha experiencia lo que parece no provenir de mí mismo –lo cual ya es bastante problemático, dada la simbiosis del encuentro–, es decir el elemento que parecería estar del lado del no-yo (al que llamo *tú*), termino por objetivar dicho elemento y convertirlo, por ello, en un *él*, en algo de lo que puedo hablar, y no alguien a quien me puedo dirigir.<sup>847</sup> Marcel indica que sólo la experiencia de la intimidad puede evitar que cosifique definitivamente al 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 comulgo. 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

<sup>845</sup> JM, pp. 293-294.

<sup>846</sup> Tal como afirma Marcel en su drama *Le Quatour en fa dièze*: “... Tú mismo, él mismo. ¿Dónde comienza una personalidad?” (citado en: CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*, p. 209).

<sup>847</sup> “Marcel précise l’essence de la présence en tant que communion, dans la formule d’Édith [en su obra de teatro *L’Insondable*]: « Cette vie, ce n’est pas moi, ce n’est pas lui non plus: c’est nous deux ». Il la précise encore quand, à propos de la fidélité créatrice, il remarque que cette communion est celle d’un *coesse* authentique. Ce *coesse* authentique que formule le mot « avec » transcende la dualité dichotome du « devant moi » et du « dedans moi » qui n’appartient qu’au monde des relations objectives et problématiques” (HANLEY, Katherine Rose. “Réflexions sur la présence comme signe d’immortalité, d’après la pensée de Gabriel Marcel”, p. 221).



hombre, y las experiencias del reconocimiento de sí y del reconocimiento del otro se encuentran absolutamente atravesadas por esta paradoja.<sup>848</sup> En todo caso, todo esta consideración lógica supone el salirse fuera del nosotros, es decir, la ruptura de la intimidad del encuentro.<sup>849</sup>

### 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, pues, el fundamento mismo 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.<sup>850</sup> 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

---

<sup>848</sup> Vid. *Supra*, III.

<sup>849</sup> 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. “Le *nous* se révèle sans doute bien plus profond que le *moi*. Sans doute, malgré les apparences, est-il plus stable (retour de l’enfant prodigue); et ce qui importe pour moi, c’est l’indestructibilité du nous. Mais ce voeu paraît d’abord bien déraisonnable. Quoi de plus fragile que le nous s’il est assimilé à une structure objective? Les brouilles, les ruptures de tous ordres ne suffisent-elles pas à nous le montrer? Mais il serait instructif de rechercher ici comment ces brouilles et ces ruptures se produisent, à quoi elles sont dues. Toujours elles s’expliquent par la prétention du moi qui s’affirme contre le nous (rôle des intérêts, des susceptibilités, des préjugés, etc.)” (*PI*, pp. 215-216). Por otro lado, para Marcel, la música presenta un modo de aprehensión fundamental de la unidad del nosotros que se encuentra más allá de los litigios. A propósito de su obra de teatro *Le Quator en fa dièze*, afirma: “Il ne suffit certainement pas de dire qu’on retrouve ici cette primauté de la musique, qui commande en un certain sens tout le développement de ma pensée: il est manifeste que la musique ou que la conscience musicale se présente comme dépassant de très haut le domaine de l’*Eris*, celui des litiges et des contestations, où chacun se présente comme amour-propre, comme foyer d’exigences et de revendications. La musique apparaît ainsi comme l’expression à la fois sensible et supra-sensible de cette intersubjectivité que révélait au plan de la réflexion philosophique la découverte du *toi* et du *nous* concret” (*DH*, pp. 73-74). Aún en el caso de la muerte del ser amado, lo indestructible que sobrevive a la muerte solo puede ser pensado desde el nosotros, desde el “con” (avec), no desde el objeto o desde el tener (*PI*, p. 91), por lo cual, propiamente hablando, no se trata de rupturas “objetivas” del nosotros, sino más bien de rupturas existenciales, que podríamos darle el título –tantas veces utilizado por Marcel– de *traición*.

<sup>850</sup> 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 (Cf. “Réflexions sur la présence comme signe d’immortalité, d’après la pensée de Gabriel Marcel”, p. 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.

realidad sustancial que estaba ligada a su singularidad.<sup>851</sup> 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*.<sup>852</sup>

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.<sup>853</sup>

Podemos encontrar en este texto muchos de los elementos estudiados ya en el presente trabajo, ante todo la cuestión de la importancia del otro para sí mismo. 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 misma 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 propia experiencia, liberándola de la estrechez de la propia perspectiva. Este enriquecimiento que conlleva todo encuentro con un otro es mutuo, pues el otro también se libera de su ego en el contacto con uno mismo, y ello gracias a la comunión que existe entre ambos. Nuevamente es la comunidad entre el uno y el otro la que posibilita la conquista misma

<sup>851</sup> Cf. “La conscience fanatisée”, en: *HCH*, pp. 100-113. Marcel utiliza una imagen musical para reafirmar la necesaria personalización dentro de la participación en un nosotros: “Il me semble que j’exprimerai assez clairement ma pensée en disant que la solitude est essentielle à la fraternité comme le silence l’est à la musique. Rappelons-nous que la fraternité est peut-être avant tout une forme de respect et qu’il n’y a pas de respect sans distance, ce qui veut dire ici que chaque être humain doit disposer d’un espace intérieur faute duquel inévitablement il s’étiole, comme une plante, comme un arbre” (*DH*, p. 204).

<sup>852</sup> “Community then stands equally opposed to both individualism and collectivism. Community realizes a unity of persons and is not an aggregate; it requires persons open to each other in a spirit of fraternity, which, unlike the self-assertive spirit of equality, means having a concern for the other; community makes freedom possible because it is a form of life in which persons recognize each other as persons who are to be but who are not to be manipulated. Marcel believes that such communities can save us from the mass only if they remain open to each other and do not degenerate into little closed unities of no more significance than a parochial clique” (SMITH, John E. “The individual, the collective, and the community”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, p. 345).

<sup>853</sup> *DH*, pp. 191-192. La anteúltima lección de las Conferencias de Aberdeen, reunidas bajo el título *La dignité humaine et ses assises existentielles*, se titula justamente “Fraternité et liberté” (pp. 177-198).

de la personalidad, comunión que sostiene la mutualidad, que fundamenta una experiencia que, por ser común, puede ser compartida y enriquecida. La dimensión temporal se encuentra aquí enlazada esencialmente a la cuestión 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.<sup>854</sup> 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 tan íntimamente unidas.<sup>855</sup> Mas esta búsqueda de plenitud y de liberación no pueden entenderse sin el otro, por lo cual el hombre fraternal es el más libre de los hombres, contra el prejuicio de origen idealista de que el hombre más libre es el más autónomo.<sup>856</sup> Mas, nuevamente, el 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,

---

<sup>854</sup> “Pourquoi, demandera-t-on sans doute, éprouver le besoin de souligner entre liberté et espérance une connexion qui ne paraît pas évident? Ce qui m’a guidé, je crois, c’est le fait que nous avons vu, en particulier dans une certaine ligne existentialiste, se préciser une relation absolument inverse: à partir du moment où un philosophe tel que Sartre ose écrire que l’homme est condamné à être libre, où la liberté est traitée non plus du tout comme une conquête, mais bien plutôt comme un manque radical, la tentation est grande de placer la liberté au coeur du désespoir, quitte à inventer quelque expédient marxiste pour sortir de la situation ainsi créée. Dans cette perspective existentialiste on inclinera donc à définir l’homme libre comme l’homme sans racine, se sachant et se voulant tel” (*DH*, pp. 188-189).

<sup>855</sup> “En d’autres termes, la liberté est une conquête – toujours partielle, toujours précaire, toujours disputée. Et ne manquons pas d’observer ici que tout comme l’espérance, ainsi que je l’ai dit plus haut, c’est au sein d’une situation de captivité que la liberté peut prendre naissance et cela d’abord comme aspiration à se libérer. Mais le terme d’aspiration est équivoque; il peut correspondre à un simple « je voudrais bien » qui est séparé par un abîme du « je veux ». Et justement nous avons vu que l’espérance est elle-même irréductible à l’aspiration, puisqu’elle implique une patience, une vigilance, une fermeté dans les propos qui ne sont pas compatibles avec un simple « je voudrais bien ». Dire que l’homme le plus libre est celui qui espère le plus, c’est peut-être marquer avant tout que c’est l’homme qui a su donner à son existence la signification la plus riche, ou encore l’enjeu le plus substantiel” (*DH*, pp. 190-191).

<sup>856</sup> “Dans la ligne de pensée qu’j’ai tenté de préciser au long de ces leçons, il est trop clair que la signification et l’enjeu qui sont ici évoqués ne peuvent être conçus que sur le plan de l’intersubjectivité ou, si l’on veut, de la fraternité, et peut-être d’ailleurs tout ce qui a été dit jusqu’à présent s’éclairera-t-il si nous posons en principe que l’homme le plus libre est aussi le plus fraternel” (*DH*, p. 191).

y esperando en él entrar en una comunión en la que tanto uno como el otro se enriquecen mutuamente.<sup>857</sup>

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 aquí de constreñirse a lo que uno es o vale; el espíritu de comparación no tiene aquí lugar alguno, es extraño a la conciencia fraternal. La experiencia que corresponde a la conciencia de igualdad corresponde a 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.<sup>858</sup> La relación de ser a ser propia de la fraternidad se encuentra dejada a un lado en la conciencia reivindicadora del yo propia de la exigencia de igualdad, en la cual el espíritu de abstracción –tan denunciado por Marcel- termina por hacer de las personas cosas u objetos que se definen al modo de sus funciones, y así conllevan la constitución de grupos o conjuntos de personas que se definen bajo un rótulo y que se enfrentan a lo que les es distinto, promoviendo así la segregación en todas sus formas. 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.<sup>859</sup> El nosotros, pues,

---

<sup>857</sup> “Mais il n’est pas difficile de voir le rôle que joue ici l’espérance. Car aimer ses frères, c’est avant tout espérer en eux, c’est-à-dire aller au-delà de ce qui dans leur comportement commence presque toujours par nous heurter ou par nous décevoir. Et d’autre part l’expérience montre de façon irrécusable que cette espérance que nous mettons en eux peut contribuer à les transformer, alors qu’inversement si par la pensée nous les enfermons en quelque sorte dans ce qui se présente à nous comme leur nature, nous contribuons à les immobiliser. Ceci est vrai manifestement pour l’éducateur. Mais il y a un sens où il est permis de dire que la fraternité implique une éducation mutuelle” (*DH*, p. 192).

<sup>858</sup> Cf. *HCH*, pp. 154-156.

<sup>859</sup> “Mais il est un autre point sur lequel il me paraît nécessaire d’insister, c’est le fait que la fraternité exclut l’esprit d’abstraction et les idéologies dans lesquelles celle-ci tend toujours à prendre corps. Je rejoins ici d’ailleurs ce que j’avais dit précédemment sur l’opposition entre égalité et fraternité. On pourrait dire, me semble-t-il, que l’esprit d’abstraction mène toujours à une certaine sorte de ségrégation, la ségrégation de classe pratiquée dans les pays communistes ne valant guère mieux que la ségrégation raciale. Mais qu’est-ce que la fraternité, sinon le refus opposé à tout forme de ségrégation. Ce refus, bien sûr, c’est en réalité la face négative d’une affirmation, celle de l’universel. Mais le danger est toujours, comme je l’ai indiqué précédemment, que l’universel se dessèche ou se dégrade en pure relation abstraite, et c’est justement à cette dégradation que s’oppose l’esprit de fraternité. On pourrait dire encore que celui-ci comporte un dynamisme qui est en réalité celui de l’amour – et non point, comme ce serait le cas

deja de ser un elemento de constreñimiento para ser un principio de intimidad, gracias al cual alcanzamos nuestra realidad personal,<sup>860</sup> razón por la cual no puede entenderse la creatividad propia de la libertad sin la fraternidad dentro de la cual se realiza efectivamente.<sup>861</sup>

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 escribe Marcel al preguntarse si puede concebirse una supervivencia real de las personas después de la muerte sin recurrir al recurso de la trascendencia:

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.<sup>862</sup>

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 exigencia de trascendencia y de inmortalidad, pues la pura comunión sólo puede darse

---

pour l'égalité, celui de la revendication. Ce n'est là d'ailleurs bien entendu qu'une façon schématique de présenter une opposition qui dans la réalité concrète n'est pas toujours clairement discernable" (*DH*, pp. 192-193).

<sup>860</sup> "La véritable promotion existentielle ne serait-elle pas toujours accession à un nous, ou à un nôtre, à condition que ce nous devienne principe d'intimité et non de contrainte. On retrouverait ainsi ce que j'écrivais ce matin à propos de la disponibilité. Il va de soi d'ailleurs que nul plus que le saint qui prie dans la solitude n'accède au nous; interpréter sociologiquement ce que j'ai dit plus haut, serait déformer ma pensée de façon grotesque" (*PI*, p. 216).

<sup>861</sup> "*Créatrice et fraternelle*: c'est sur cette connexion que je voudrais terminer comme sur une tonique dans un quatuor ou dans une symphonie de Mozart dont l'écho se prolonge longuement en nous et demeure non pas seulement dans notre oreille, mais dans notre couer, non pas seulement comme un souvenir, mais comme une promesse d'éternité" (*DH*, p. 219).

<sup>862</sup> *HV*, p. 212.

en la eternidad.<sup>863</sup> 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 misma 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 se encuentran de un modo casi indiscernible en la filosofía de Marcel. De todos modos, parece seguir siendo válida la necesidad de un fundamento, no causal ciertamente,<sup>864</sup> 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 pues 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

---

<sup>863</sup> “Il est clair que plus chacun de nous se sera pris lui-même pour centre, plus l’idée d’un au-delà tendra à se vider de toute signification, car cet au-delà n’apparaîtrait alors que comme une continuation vide de sens. Il en est ainsi a fortiori dans une perspective comme celle de Sartre où l’autre est avant tout pensé comme menace à mon intégrité, celle-ci n’étant au fond que le fait pour moi de me suffire à moi-même. Au contraire, plus l’autre ou les autres auront fait partie intégrante de mon expérience, plus j’aurai été amené à reconnaître à la fois leur valeur irréductible et en même temps la difficulté *pour nous* d’arriver ici-bas à une harmonie durable, plus il m’apparaîtra nécessaire de concevoir un mode d’existence différent de celui que nous avons connu et qui nous acheminerait vers l’unité véritable et *pléromatique* où nous serions tous en tous” (*DH*, pp. 183-184). Dios, en este sentido, es el garante mismo de esta exigencia: “Il s’agit de savoir si l’on peut dissocier radicalement la foi en un Dieu conçu dans sa sainteté, de toute affirmation portant sur la destinée de l’unité intersubjective formée par des êtres qui s’aiment, et qui vivent les uns dans et par les autres. C’est en effet la destinée de cette unité-là, et non point celle d’une entité isolée et refermée sur soi qui importe véritablement. C’est elle qui est plus ou moins explicitement visée quand nous affirmons notre foi en l’immortalité personnelle. Il s’agit donc de reconnaître si je puis affirmer ce Dieu saint comme capable, soit d’ignorer notre amour, de le traiter comme accidentel ou insignifiant, soit même de vouloir son anéantissement” (*MEII*, p. 156).

<sup>864</sup> 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*, p. 97).

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 desenfadada 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.<sup>865</sup>

La fidelidad, que exige una incondicionalidad que parece desconocer 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. Este compromiso que parece estar absolutamente fuera de nuestro alcance poder llevar a cabo, dada su magnitud, encuentra fuerza en el recurso a la trascendencia, en la presencia misma del Tú Absoluto que sostiene dicho compromiso: comprometerse, por ello, es esperar en el Tú Absoluto que acompañará la comunión de uno mismo con el otro con quien me he comprometido.<sup>866</sup> 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 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.<sup>867</sup> De allí que Marcel insista en la íntima articulación de la libertad y la gracia.<sup>868</sup> 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

<sup>865</sup> *RI*, pp. 249-250.

<sup>866</sup> “Il n’y a de fidélité qu’envers une personne, non point envers une idée ou un idéal. Une fidélité absolue enveloppe une personne absolue. Se demander si une fidélité absolue envers une créature ne suppose pas Celui devant qui je me lie (sacrament du mariage par exemple)” (*EA*, p. 139).

<sup>867</sup> “Mi Fidelidad se encuentra renovada por la Fidelidad de Dios. En este caso se viene a amar al otro por sí mismo, pero tal como Dios le ama. En ese caso, se busca la semilla de Dios en el otro. Entonces, haga el otro lo que haga, cuanto más se le sirve tanto más la Fidelidad no es absurda, ni un contrasentido, ni una alienación, sino justamente la realización propia, la realización de la identidad concreta en esa línea de responsabilidad concreta por el tú concreto” (CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca. *Las coordenadas de la estructuración del yo: Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico (Universidad de Navarra), nro. 12, 1998, p. 102).

<sup>868</sup> “Le philosophe – et je ne voudrais pas écrire ce mot avec une majuscule – me semble être celui qui vient, non sans un tremblement impossible à réprimer, faire part à ceux qui veulent bien l’écouter d’une certaine expérience qu’il lui a été donné de faire et dont il constate qu’il ne peut rendre compte sans faire intervenir cette réalité mystérieuse et essentiellement discrète qu’il appelle la grâce et qui se définit avant tout, non pas seulement par le fait qu’elle est irréductible à la liberté, mais plutôt par la stimulation secrète qui émane d’elle et sans laquelle il est très probable que la liberté se vide de son sens” (*DH*, p. 217). Para profundizar en esta articulación entre la libertad y la gracia, o la libertad y el don, ver: MARCEL, Gabriel. “Don et liberté”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2007, pp. 25-43.

algo que las garantice”.<sup>869</sup> Por ello, el nihilista integral, los hombres del rechazo –tales como para Marcel aparecen en la novela de Fiodor Dostoyevsky, *Los Poseídos-*, al cortar el lazo con el principio superior del Tú absoluto, no pueden afirmar el lazo universal de ser a ser entre los hombres.<sup>870</sup> La dimensión de lo sagrado se encuentra, para el filósofo de la esperanza y la fidelidad, presente en la base de todo juramento o compromiso, dándole su auténtico peso y significación.<sup>871</sup> 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.<sup>872</sup>

---

<sup>869</sup> *RI*, p. 250. Pietro Prini afirma con agudeza: “... [L]a cuestión ontológica, profundizándose e interiorizándose, tiende a coincidir con el «recurso absoluto» de la esperanza, o con la invocación al «Tú Absoluto» entendido como Aquél que garantiza y sostiene nuestra fidelidad, renovándonos perennemente en el carácter creador del amor, que es la esencia profunda de nuestro ser inter-personal. De esta manera, en el misterio ontológico nuestra búsqueda se cumple y se colma en el reconocimiento de una auténtica relación de *analogía concreta* entre el «Tú absoluto» y el «nosotros»; reconocimiento que lo es de una «Presencia» en que están y valen las otras «presencias» que nos hacen ser y valer. *Regnum Dei intra vos est*. De Dios no podemos hablar si no es invocándolo en nosotros y para nosotros; pero es ésta una invocación que ilumina o, mejor dicho, es el mismo manantial del que irradia toda luz de verdad que nos es dado percibir más allá de la pantalla de todas las compulsiones del egoísmo” (*Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*, p. 139).

<sup>870</sup> Cf. *HCH*, p. 196. Por Dostoyevski, Marcel sintió siempre mucha admiración por su capacidad de leer dentro del drama del hombre (Cf. CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*, p. 136).

<sup>871</sup> “La fidélité ne peut pas être séparée du serment, c’est-à-dire qu’elle implique la conscience du sacré. Je m’engage envers toi à ne pas t’abandonner, et cet engagement est d’autant plus sacré à mes yeux que je le souscrit plus librement, et que tu aurais d’ailleurs moins de recours contre moi à ta disposition si je venais à l’enfreindre. Je sais d’ailleurs que, par le fait même que je me serais lié ainsi absolument, le moyen me sera sans doute donné effectivement de garder ma foi; ce serment qui, bien qu’à l’origine et dans son essence il soit mon acte, ou plus profondément *parce qu’il est mon acte*, devient ainsi la digue la plus résistante qui soit à tout ce qui en moi tend au relâchement et à la dissolution” (*HV*, p. 183).

<sup>872</sup> Marcel hace hincapié en la significación comunitaria del *sacrificio*: “Encore faudrait-il, comme je l’ai dit ailleurs, parvenir à atteindre par une sorte de sympathie qui l’illumine ce qu’on pourrait appeler la face interne du sacrifice. Car enfin, si l’on s’en tient aux apparences extérieures, il n’y a rien à répondre à celui qui déclare absurde pour un homme de sacrifier sa vie pour préparer l’avènement d’un monde qu’il ne verra pas. Mais tout ce que nous avons dit précédemment de la foi nous a préparés à comprendre qu’elle est infiniment plus qu’un état de conscience, et qu’elle ne saurait en aucun cas se réduire au sentiment très confus ou à l’image plus confuse encore que peut en avoir celui à qui elle a été donnée en partage. En tant que croyant il est perpétuellement au-delà de lui-même, et par le mot *lui-même* il faut entendre ce que j’appellerai son équipement imaginatif. Pour prendre un exemple très simple, l’homme qui se sacrifie à son enfant est en réalité possédé par une foi dont il n’a pas en principe à élucider le contenu, cette foi porte sur une certaine unité supra-personnelle entre son enfant et lui-même. En clair, je dirais qu’il est assuré, même sans le savoir – et peut-être *essentiellement* sans le savoir – de ne pas disparaître mais au contraire de survivre en cet enfant, et ces mots devraient être pris dans un sens à la fois très mystérieux et très précis. Car cela doit vouloir dire participer, selon des modes d’existence que nous n’avons pas à imaginer en détails, à cette réalité à laquelle il s’est immolé. Le sacrifice ne peut être justifié, ou même simplement pensé, que du point de vue d’une ontologie fondée sur l’intersubjectivité: autrement il est un leurre, une duperie” (*MEII*, p. 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 pensar la intersubjetividad desde la primacía ontológica de una comunidad, de un nosotros que no se limite a un determinado grupo por oposición a otro, sino de una *nostridad*, de una comunión universal que alcanza también a los seres del mundo y a Dios. Ya desde sus escritos tempranos –como hemos venido mostrando–, Marcel se preocupa por entender esta comunión, por lo cual 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 una *metafísica del nosotros*, como la de Gabriel Marcel.<sup>873</sup>

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

---

<sup>873</sup> 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 une 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 peut-être que tous les autres de ce méta-problématique dont j’ai tenté d’explorer certaines régions” (PA, p. 88). Julia Urabayan Pérez explica: “Esta *via media* es más bien un conjunto de sendas o rutas que pretenden profundizar en el misterio del ser, sin llegar a conceptualizarlo ni encerrarlo en un sistema. A esta forma de concebir la búsqueda filosófica la denominó Marcel «filosofía concreta» y «filosofía existencial». (...) La característica peculiar que adopta esta búsqueda en el pensamiento de Marcel es el establecimiento de dicotomías: existencia-objetividad, existencia-ser, problema-misterio y reflexión primera-reflexión segunda. El objetivo de tales distinciones es establecer un ámbito de la realidad dotado de una plenitud y un peso ontológico, que impide su reducción a algo manipulable y modificable; y en estrecha conexión con dicha afirmación del ser, realismo, encontrar un acceso cognoscitivo a la realidad, sin objetivarla ni cosificarla, filosofía concreta. Que el acceso tiene que ser cognoscitivo, pero no conceptual-judicativo, es muy claro para Marcel –éste es el punto en el que se aleja de Kant y del realismo, como él lo interpreta–; ahora bien, la manera de determinar el sentido de esa *via cognoscitiva* que él llama «reflexión segunda» está lastrada de cierta ambigüedad en aspectos esenciales, por lo que no es extraño encontrar textos de Marcel en los que se vislumbra una postura agnóstica, irracionalista y, en alguna de sus primeras obras fideísta. La lucha por salir de los límites de su planteamiento es el rasgo más característico del modo de pensar de Marcel, esa señal de identidad que hace de su filosofía un pensamiento personal y diferenciado del resto. Para referirse a esa situación fronteriza de su pensamiento Marcel eligió el término de «filosofía del umbral». (...) El pensamiento de Marcel se dirige del idealismo al realismo y culmina en una filosofía concreta, que siempre mantuvo su carácter de senda entre Escila y Caribdis, entre decirlo todo acerca de la realidad o guardar silencio” (“La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, p. 136).

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”.<sup>874</sup> Recordemos que la individualidad no puede separarse de la *fe*.<sup>875</sup> De este modo, Dios aparecería como aquello en que los pensamientos se comunican, como “el fundamento real de la comunicación entre individualidades”.<sup>876</sup> El problema aquí es que la ambigüedad de la comunicación entre las individualidades se debe a que hay, por un lado, 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. En tanto que las individualidades se comuniquen de esta 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. Es preciso 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 la realidad del ser amado es esencial en el amor, por lo cual no habría una verdad subjetiva del amor que sea trascendente a la realidad del amado. En este sentido, el amor sería 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”.<sup>877</sup> Esta realidad del amado se mantiene, justamente, en tanto que 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 génesis y las vicisitudes, razón por la cual el amor 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 tanto que no puede dissociarse en él el *ser* del *aparecer* del ser amado.<sup>878</sup> Claro que, en tanto que el amor tiene su contrapunto en una reflexión que supone la distinción entre sujeto y objeto, entre apariencia y realidad,

---

<sup>874</sup> JM, p. 62

<sup>875</sup> Vid. Supra, V, 2.

<sup>876</sup> JM, p. 62. Marcel remite aquí a lo que afirma su personaje Clarisse en su drama *Le Palais de Sable*.

<sup>877</sup> JM, p. 63.

<sup>878</sup> 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.

dado su formalismo, debe definirse como lo que se encuentra “más allá de todo conocimiento (*au delà de tout connaissance*)”. 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 tanto que la reflexión no se suprima totalmente, es decir, en tanto nos encontramos en el orden de la finitud. Pero es posible, en cambio, para Dios, en tanto que para Él no puede haber esta disociación entre apariencia y realidad. Aún así, el amor entre los hombres, en el orden de lo finito, sigue siendo verdadero, en tanto que no se detiene en el conocimiento, sino que afirma el valor de su objeto más allá del orden relativo y contingente del mérito o desmérito; “es que ese amor recibió en sí la mediación de lo divino”.<sup>879</sup> 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 trasciende a la reflexión, 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*)”.<sup>880</sup> El amor es, para Marcel, “el acto mediante el cual un pensamiento se hace libre pensando una libertad”. Así, el amor va más allá de todo juicio posible, en tanto que el juicio se refiere siempre a la esencia, mientras que el amor es la negación misma de la esencia en tanto que implica la fe en la renovación perpetua del ser mismo, es decir, la creencia en que nada es ni puede ser nunca absolutamente perdido. En tanto que 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. En tanto que uno ama, uno se prohíbe absolutamente el juzgar al amado, colocando al ser amado más allá del orden de los méritos o desméritos, 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”.<sup>881</sup>

---

<sup>879</sup> JM, p. 64.

<sup>880</sup> JM, p. 64. Podemos notar aquí una expresión que podríamos rastrear a la reflexión del Bien platónica, así como luego aparecerá también en Emmanuel Levinas.

<sup>881</sup> JM, p. 65. En otro texto, Marcel escribe: “Il faut donc renoncer à croire que lorsque nous aimons nous voyons les choses ou les êtres tels qu’ils sont en soi, en ce sens que l’amour serait l’approximation la plus parfaite de la vérité de ceux-ci, et comme l’imitation d’une connaissance adéquate. *L’amour ne peut se fonder que comme acte*; le justifier objectivement, c’est le nier purement et simplement. A la rigueur par suite aucun être n’est digne d’être aimé, si par dignité on entend quelque chose qui objectivement devrait entraîner l’amour – un mérite. L’amour est toujours nécessairement une grâce – l’ordre de l’amour est par

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*).<sup>882</sup>

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 en tanto que tenemos fe en él, y no existe una verdad de esta participación que sea trascendente a la fe misma.<sup>883</sup> 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 irreductibilidad 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

---

delà le monde relatif du mérite et du démerite (qui se suspendent à des finalités collectives), c'est l'ordre du gratuit; et ce ne pas une monde; tandis que la sphère des rapports étiques en s'affirmant tend nécessairement à se totaliser en système, l'ordre de la grâce se nierait en devenant un monde [en nota al pie: Là est toute la différence entre la morale démocratique qui n'est qu'une et la morale chrétienne qui est plus qu'une morale], et l'arbitraire n'est que l'envers du métaphysique (considéré dans son rapport avec l'éthique c'est-à-dire avec l'abstrait). Si donc on peut dire que tout amour est en Dieu, ce n'est pas en ce sens que tout amour enveloppe confusément une connaissance parfaitement adéquate, mais en ce sens que tout amour est l'élan d'une liberté qui n'est qu'en prenant son point d'appui hors d'elle, c'est-à-dire en créant" (*FP*, pp. 99-100).

<sup>882</sup> *JM*, p. 66.

<sup>883</sup> "La participation n'est pas un fait, elle n'est pas une donnée de l'esprit; elle est une exigence de la pensée libre, exigence qui se réalise en se posant puisque sa réalisation ne dépend d'aucune condition extérieure à elle. On peut cependant distinguer deux moments de la participation, suivant que celle-ci est définie comme un objet de la pensée ou que celle-ci renonçant à sa fonction de sujet pensant s'abandonne entièrement à la participation; ce second moment seul mérite d'être appelé la foi. La foi en un certain sens est plus qu'un acte immanent puisqu'elle est l'achèvement d'une dialectique tout orientée vers la transcendance" ("Théorie de la participation, 1913-1914 [Manuscrit XVIII]", en: *FP*, p. 93). Este texto vuelve a citarlo Marcel en *DH*, p. 45.

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 irreductibilidad. 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.<sup>884</sup> Lo que resulta claro, y se mantiene en la obra de Marcel, es entender al sujeto y al otro como seres espirituales que se encuentran, y que solo en dicho 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.<sup>885</sup> 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:

---

<sup>884</sup> “[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*, p. 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 pacé au 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 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*, p. 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” (*El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, 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” (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 (Cf. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 2006, Estudios Séptimo, Octavo y Noveno, pp. 173-327).

<sup>885</sup> En una de sus últimas obras escribe Marcel: “Mais ce que doit être réservé absolument, et nous aurons à voir de plus en plus clairement pourquoi, c’est le domaine où la liberté s’exerce souverainement, et ce domaine est aussi celui d’amour et, ajouterai-je, de la foi” (*DH*, p. 102).

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*).<sup>886</sup>

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, como llamado al ser.<sup>887</sup> La invocación –con su carácter mágico-<sup>888</sup> se opone al señalamiento, así como el *yo* del amor se opone a una sustancia a la que corresponden diversos predicados. No se trata, en efecto, en el orden del amor de un *yo* que sea, como Marcel llama, una fuente de informaciones o de cualidades, sino que se trata 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

<sup>886</sup> JM, pp. 216-217.

<sup>887</sup> “Yo soy ser en la medida en que invoco a un tú, para el cual yo también dejo de ser un él, para hacerme un tú. Ser es este enriquecimiento, esta plenitud sobrevenida. Si la sensación era participación en lo sentido, y la existencia tipo era encarnación o participación en mi cuerpo, el ser podríamos definirlo por ahora como participación en el amor” (VASALLO, Ángel. *Cuatro lecciones sobre metafísica: Itinerario de la realidad en el “Diario Metafísico” de Gabriel Marcel*, p. 39). “The encounter is executed and accomplished by the Thou; it is the result of love. At the same time, for me to participate in being is to participate in the personal life and fate of a fellow human who trusts me –in an I-Thou relation- and who has thereby been entrusted to me; from this person I receive a reality –within the encounter- that can be neither answered on questionnaires nor tabulated in statistics, because it cannot be formulated or objectified. It occurs only in the consummated existential being-together –only in the reality of love. Such an act of communication between humans grants a sharing of the common reality of the totality –the reality of being. (...) Being becomes real as a being-together-with-someone-else” (GABRIEL, Leo. “Marcel’s Philosophy of the Second Person”, p. 301).

<sup>888</sup> Marcel asocia la presencia al *encanto*, cf.: JM, 292-294.

desde el misterio.<sup>889</sup> Marcel intenta una suerte de definición del amor, siguiendo estos lineamientos: “No hay amor sino allí donde hay renovación absoluta (*renouvellement 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*, p. 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.<sup>890</sup> No soy yo primeramente, para luego comunicarme con un otro, sino que soy yo gracias a ese otro a quien amo.<sup>891</sup> La fuente de los valores, por ello, 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 misma, en el encuentro mismo entre dos seres, encuentro que los constituye y les otorga su valor absoluto: sin comunión no hay valor, razón por la cual la desesperación, es decir, la impugnación de todo valor por la conquista última de la nada, se sostiene en la soledad.<sup>892</sup> Lo inmoral, en efecto, 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.<sup>893</sup> 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

---

<sup>889</sup> “Sans doute il serait absurde de dire que l’amour porte sur de l’inconnaissable; ce qui est mystérieux, ce n’est pas l’objet de l’amour comme tel, mais plutôt le type de rapport que l’amour enveloppe. C’est en vain que l’amant dénombre les caractères, les mérites de l’être aimé; il est certain *a priori* que cet inventaire ne lui rendra pas son amour transparent pour lui-même” (*JM*, p. 226).

<sup>890</sup> Es interesante, en este sentido, lo que entiende Marcel por un humanismo auténtico: “Qu’entendre par ces mots [*humanisme authentique*], sinon un humanisme de la personne, ou plus profondément encore du TOI, c’est-à-dire de l’ipséité, tel que je crois découvrir chez Érasme” (MARCEL, Gabriel. “Érasme et l’humanisme du Toi”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2004, p. 33). Este humanismo del *tú* puede considerarse muy cercano al que propone Emmanuel Levinas (Cf. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI Editores, 2006), donde el acento está puesto no en el *yo* sino en el *otro*.

<sup>891</sup> 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: “L’être que j’aime est toujours là. Il est là comme moi-même et au même titre; je ne suis qu’en liaison maintenue avec lui; et si cette liaison se rompait, je ne serais plus” (*PI*, p. 205).

<sup>892</sup> “C’est qu’au fond le désespoir se confond avec la solitude, et il n’y a pas de valeur sans communion. Seulement, ces mots peuvent tromper: il y a une solitude, celle des grands contemplatifs, qui est une communion; et il y a aussi de fausses communions qui ne sont qu’alienation” (*PI*, p. 166).

<sup>893</sup> “Tout ce qu’on peut dire, je crois, c’est qu’en tant que j’agis d’une façon immorale, je m’exclus moi-même d’une certaine vie, je refus d’y participer; et je me rends par là même pour l’avenir cette participation plus difficile, parce que mon acte contribue à me déterminer moi-même” (*JM*, p. 211). Marcel habla en este caso de “monadismo moral puro” (*JM*, p. 211).

(a diferencia del *deseo*, que siempre tiende a un objeto determinado y que, por ello, podría colocarse en las coordenadas del *tener*).<sup>894</sup>

El amor, pues, análogamente a como se comprenden las virtudes teologales en el cristianismo, adquiere en Marcel un lugar cardinal: tanto la fe como la esperanza no son nada sin la caridad o el amor.<sup>895</sup> 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.<sup>896</sup> 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<sup>897</sup> 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.<sup>898</sup>

<sup>894</sup> “L’opposition entre le désir et l’amour constitue une illustration très importante de l’opposition entre l’avoir et l’être. Désirer, en effet, c’est avoir en n’ayant pas. Le désir peut être regardé à la fois comme autocentrique et comme hétérocentrique (polarité du même et de l’autre). L’amour transcende l’opposition du même et de l’autre pour autant qu’il nous établit dans l’être” (EA, p. 220).

<sup>895</sup> 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: “... [L]a valeur d’une telle intimité, en particulier en ce qui regarde le commerce entre les vivants et les morts, sera d’autant plus haute et plus irrécusable que cette relation se situera plus nettement dans un monde de disponibilité spirituelle totale, c’est-à-dire, de pure charité, et je note en passant qu’un dialectique ascendante de la fidélité créatrice correspond à la dialectique de l’espérance à laquelle j’ai fait allusion tout à l’heure” (PA, 82).

<sup>896</sup> Con la rigurosidad y la claridad que lo caracteriza, Paul Ricoeur escribe: “Je voudrais maintenant confirmer cette caractérisation du style philosophique de Gabriel Marcel, en revenant à la polarité évoquée au début de cette étude entre philosophie de l’existence et philosophie de l’être. En un sens, les trois thèmes que je viens d’invoquer – incarnation, liberté-don, invocation – ressortissent à une philosophie de l’existence. Mais ces trois thèmes, pris individuellement ou en bloc, sont enchevêtrés à un mouvement de transcendance qui fait passer d’une philosophie de l’existence à une philosophie de l’être. La notion de participation, trois fois mentionnée, remplit précisément cet office. Mais cette implication de la philosophie de l’être dans la philosophie de l’existence est surtout visible sur le plan de la liberté-don. C’est seulement par abstraction, en effet, qu’on peut distinguer cette qualité de liberté de ce qui est appelé sommairement mystère ontologique; la liberté-don est foncièrement un consentement à l’être. Mais cette implication de la philosophie de l’être dans la philosophie de l’existence, dans le moment de l’attestation du toi, n’est pas appelée en vain invocation, tant la question de la prière adressée au Toi absolu est entrelacée à celle de la reconnaissance d’autrui, en tant que le Toi transcende le Lui” (“Reflexions primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, pp. 62-63).

<sup>897</sup> “Je dirai qu’une philosophie de l’amour ne semble bien pouvoir se développer que dans un paysage qui comporte, à l’horizon, les grandes figures inaccessibles de la sainteté; mais ces figures-limites, il serait contraire à tout raison et à toute humilité, de vouloir comme les transporter au milieu du paysage, c’est-à-dire de l’expérience et de la réflexion qui s’y articulent” (MARCEL, Gabriel. “Notes pour une philosophie de l’amour”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1954), p. 379).

<sup>898</sup> “Ne faudrait-il pas dire plutôt que tout en lui nous renvoie –mais dans une confusion que la raison est impuissante à mettre en ordre –à un immémorial tragiquement effondré, mais non point aboli? Et que nous avons, chacun dans l’humble mesure des forces ou des grâces qui lui sont imparties, à opérer, d’ailleurs, dans une liaison tendre et souffrante les uns avec les autres, le redressement toujours imparfait des images déformées et énigmatiques que nous propose d’abord le Désir?” (MARCEL, Gabriel. “Notes pour une philosophie de l’amour”, p. 379).



## CONCLUSIÓN

La filosofía concreta de Marcel es el intento mismo de una filosofía que, atenta a su doble condición divina y humana, no se despliega jamás más allá o más acá de la revelación misma del Ser. Es decir, ni quiere ser una filosofía sistemática de un saber que incluye -como a un objeto más de su disciplina- al Ser, ni quiere tampoco caer en un misticismo donde ya ninguna palabra puede 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”.<sup>899</sup> 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 lado, el carácter siempre creativo de una libertad que se ofrece a sí misma dándose a un otro. Por un lado, pues, la fidelidad es “el lugar

---

<sup>899</sup> EA, 149.

del Ser”, puesto que el compromiso no se deja someter a los vaivenes y a las inconstancias del tiempo, ni a las apariciones esporádicas de los sentimientos o pulsiones: es en la promesa en que me hago cargo de mi propio ser y lo afirmo, rechazando la idea de una inconsistencia ontológica del existente, que implicaría 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 propia libertad como trascendente 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 pudiera 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, carácter otorgado por la disponibilidad que la anima, y la disponibilidad 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 creativo 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, y que tomaba como consigna principal el “tomarse en serio al tiempo y a lo otro”,<sup>900</sup> 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, de un tiempo 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 que yo. De allí que la denominada *supra-temporalización* no sea sino la experiencia de esta trascendencia del tiempo en la trascendencia del otro, única

---

<sup>900</sup> Cf. “El nuevo pensamiento: Algunas observaciones adicionales a *La estrella de la Redención*”, en: *Lo humano, lo divino, lo mundano*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2007, pp. 313-340.

experiencia que puede llegar a conferirle un contenido positivo y concreto a la noción de eternidad.<sup>901</sup> Y la eternidad, en la historia de la filosofía occidental, ha señalado siempre hacia aquello que trasciende el tiempo como factor de desintegración, es decir, hacia aquello que parece obviar la muerte, aquello 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*, experiencia 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 el de tomar como tarea el rodeo necesario por 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, una filosofía 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 instanzarse desde uno solo de los polos en tensión o bien peca de insulsa por el desconocimiento de lo trágico, o bien peca de nihilista por olvidar lo significativo.

La metafísica del nosotros, construida sobre la noción de participación y constituida definitivamente desde la experiencia de la fidelidad creadora, no puede separarse de una ética del nosotros, o una ética comunitaria. En su libro, Jill Graper

---

<sup>901</sup> En un texto que nos ha parecido calve, Iolanda Poma explica: “Fidelidad, amor, esperanza son diversas modalidades en las que el sujeto experimenta la alteración. En el amor yo me descentro, cambio el centro, me desaritulo. El amor declina una relación de intersubjetividad de cara a disgregar la oposición del Mismo-Otro, del Sí y del Otro de Sí. En la esperanza se halla la mirada diversa, alterada, sobre las cosas: alterado también en el sentido de exagerado respecto a las posibilidades de una realización efectiva, pero que tiene el poder de *alterar*, de transfigurar la realidad, de vislumbrar un perfil distinto. En la fidelidad el otro se me entrega. La toma del ser sobre nosotros –en la paradójica forma de una confianza, de una entrega– es el reclamo para prologar una presencia, que cambia, que se altera, que está sujeta a peripecias y a trastornos. Y que sólo perdura en el reconocimiento. Las experiencias de la fidelidad, del amor y de la esperanza son todas experiencias temporales, de re-creación del tiempo, son el tiempo de la re-creación en el que el devenir creativo deja filtrar, brotar lo invisible en lo visible. Estas realidades no llevan a *otro lugar*, sino que producen un *de otro modo*, dejan entrever lo eterno en la vida, o la vida recorrida por otro orden: multiplican los contornos de la realidad. Estas experiencias humanas de trascendencia, que son mías pero no están en mi posesión, testimonian la participación en un misterio que me trasciende. Sin embargo, ésta sólo puede manifestarse en el radicamiento existencial” (“Alteración y oscilación en la filosofía de los binomios de Gabriel Marcel”, en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, p. 487).

Hernandez propone examinar las posibilidades abiertas en el pensamiento de Marcel para una elaboración de la ética y la moral.<sup>902</sup> 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*.<sup>903</sup> Esta realización se enmarca, a su vez, en el contexto de la *muerte de Dios* reinante en la edad contemporánea, y cada hombre debe tomar una posición respecto a esta muerte, una posición que ya no es teórica, sino eminentemente práctica-ética.<sup>904</sup> 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.<sup>905</sup> 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.<sup>906</sup> 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 ontológico en el encuentro entre un *yo* y

---

<sup>902</sup> Cf. HERNANDEZ, Jill Graper. *Gabriel Marcel's Ethics of Hope: Evil, God and Virtue*. New York: Continuum, 2011. La autora subraya que, aún cuando los estudios en torno a Marcel, y las publicaciones recientes de algunas de sus obras más importantes tienen lugar hoy día, se trata en todos los casos de un interés por su metafísica y su epistemología. Sin embargo, "expansive and important applications of Marcel's thought have not been made in the area of ethics" (p. 1). Dada la imposibilidad de conseguir esta obra, hemos seguido la extensa reseña de Steven G. Affeldt (Le Moyne College).

<sup>903</sup> Hernandez nota la impronta agustiniana de la filosofía de Marcel, sobre todo en lo que respecta al *coreazón inquieto*, que no encuentra reposo sino en el encuentro definitivo con Dios. Sin embargo, la autora reelabora esta intuición de San Agustín, 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 "a relational turn - a turn toward another person and away from the self" (*Gabriel Marcel's Ethics of Hope*, p. 12).

<sup>904</sup> "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" (*Gabriel Marcel's Ethics of Hope*, 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 abordamos 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.

<sup>905</sup> Hernandez afirma que "the exigent life locates its identity in the self-with-others" y que "the emergence of the subject's mindset out of facticity and problematicity into a greater degree of being comes by being in a community which fosters the creation of hope" (*Gabriel Marcel's Ethics of Hope*, pp. 58-59).

<sup>906</sup> Cf. p. 74.

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 ellas 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”,<sup>907</sup> 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 contruye 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.<sup>908</sup> En este sentido, si bien Marcel no ha desarrollado una filosofía social o política, 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 *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

---

<sup>907</sup> 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*, p. 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: “On pourrait donc dire, je crois, qu’une éthique de l’honneur n’est pas seulement une éthique de la fidélité, mais encore une éthique de la gratitude, et qu’ cette gratitude affecte un caractère ontologique, car elle porte sur le fait même d’avoir été admis à être, c’est-à-dire au fond d’avoir été créée” (*HCH*, p. 191-192).

<sup>908</sup> Cf. *PI*, p. 133.

*responsabilidad*.<sup>909</sup> En este sentido, sería 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.<sup>910</sup> En un artículo muy

<sup>909</sup> Respecto a la diferencia y articulación entre ontología y ética, Ricoeur escribe: “Arrêtons-nous ici pour faire le point en ce qui concerne le lien entre *éthique* et *ontologie*. Si l’indisponibilité peut-être tenue plutôt pour une catégorie éthique, son lien avec l’avoir la place dans le champ de l’ontologie, dans la mesure où être et avoir forment couple. Mais l’inverse n’est pas moins vrai: l’ontologie de G. M. se sépare de l’ontologie néothomiste, dont elle s’est rapprochée un moment, mais sans succès et sans lendemain, au moment précis où elle rattache la notion d’être au mouvement de transcendance par rapport à l’avoir, lequel mouvement de transcendance n’est pas différent de la disponibilité (du saint, du martyr et, plus généralement, de l’existant généraux) érigée en instance éthique. On peut suggérer ici que c’est la catégorie du *don* qui marque le recouvrement complet l’une par l’autre de l’éthique et de l’ontologie. L’éthique de la disponibilité incline vers l’ontologie à la faveur de son lien avec la fidélité comprise comme réponse à un *don* qui me précède. L’ontologie de l’être incline vers l’éthique dans la mesure où il peut être répondu au *don* par la trahison, le refus, l’inespoir; or le monde est ainsi fait que le désespoir est toujours possible. C’est pourquoi la différence entre éthique et ontologie ne peut être abolie, bien que leur lien soit indissociable” (“Entre éthique et ontologie: la disponibilité”, 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 puede hacerse un cierto distinguo 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”.

<sup>910</sup> 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, Emmanuel. “Una nueva racionalidad. Sobre Gabriel Marcel”, en *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, p. 83). En su artículo, María Dolores Conesa Lareo explica: “... pese a valorar el esfuerzo de Marcel por romper con una ontología del objeto y de la sustancia, Levinas considera que se ha quedado corto. Marcel sigue caracterizando la relación Yo-Tú en términos de ser; todavía recurre al lenguaje ontológico para describir el encuentro con el Tú porque ‘entre-los-dos’ es un modo de ser: la co-presencia, el co-esse. El ser y la presencia siguen siendo la última referencia del sentido. Para Levinas, Marcel sigue enraizado en la ontología a pesar de ser reactivo a la interpretación objetivista del ser. Marcel pertenece a la tradición occidental para quien la calificación suprema de lo Divino consiste en identificarlo con el ser y para la que toda relación con el ser es reductible a una experiencia o saber, y por tanto, sigue siendo una modalidad de ese ser. (...) según Levinas, Marcel se deshace de la interpretación objetivista pero sigue encerrado en el ámbito de una ontología” (“Soluciones a la crisis del sentido de lo humano: Una aproximación a Marcel y Levinas”, en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, p. 544). Por su lado, Franco

rico, Brian Treanor 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.<sup>911</sup> 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,<sup>912</sup> 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.<sup>913</sup> La experiencia de la fidelidad creadora, iluminada gracias a la noción de disponibilidad, muestra, por el contrario, que la alteridad no es absoluta, sino que es *relativa*, por lo cual rescata Treanor la imagen de *constelación* utilizada por Marcel para referirse a las relaciones de participación, imagen que da a entender una cierta unidad entre los diferentes, una unidad que no es de ningún modo una totalización que ignoraría 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*.<sup>914</sup> La noción de participación, entonces, permite comprender la alteridad, sin

---

Riva escribe al respecto: “La lectura del tema del ser en Marcel como apertura ética obliga, sin embargo, a retomar el discurso desde este punto de vista, y permite además el surgir de la pareja conceptual totalidad/infinito. Marcel no está sólo cercano al infinito ético de Levinas, desde el momento en que ha elaborado la contraposición entre totalidad e infinito precisamente en el lugar juzgado por Levinas como una aparente concesión a las fórmulas tradicionales. En *El misterio del Ser* (1951), Marcel retoma las críticas de la ontología tradicional: surge la polémica con la panoramicidad de la mirada, y con las ideas de ‘perfección’ y de ‘totalidad’, que supne una homogeneidad presupuesta. Se explica además la exigencia de ir más allá del dicho del ser, inefable e inaprensible, que se deja coger más bien en términos de una espera siempre diferida, ajena al desaliento: en términos precisamente de ‘infinito’. Ahora bien, en la ambigüedad terminológica –diría Levinas– también en Marcel se encierra, en claras y polémicas cartas, una ruptura ya sin retorno, una racionalidad diversa, un éxodo del yo hacia el otro” (RIVA, Franco. “Ética como Sociabilidad: Buber, Marcel y Levinas”, en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, p. 655)

<sup>911</sup> TREANOR, Brian. “Constellations: Gabriel Marcel’s Philosophy of Relative Otherness”, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), Verano 2006, pp. 369-392.

<sup>912</sup> Cf. “Constellations: Gabriel Marcel’s Philosophy of Relative Otherness”, p. 371.

<sup>913</sup> “Having abstracted alterity from the original site in which we encounter and experience it –that is, in its chiasmic crossing with similitude– Levinas fails to follow this act of primary reflection with the equally important act of secondary reflection, which would return to the original experience of otherness with a new, heightened, more nuanced understanding” (“Constellations: Gabriel Marcel’s Philosophy of Relative Otherness”, p. 389).

<sup>914</sup> Cf. “Constellations: Gabriel Marcel’s Philosophy of Relative Otherness”, p. 379. “So it seems that Marcel’s conception of otherness does not fit neatly into the all-or-nothing choice that postmodernity offers us. We can think of Marcel’s notion of otherness, illustrated by the image of constellations, as being demarcated by two assertions. Firstly, Marcel’s characterization of otherness is not absolute; that is, whatever we say of the other, we should not assert that the separation of the other from the self is absolute. Rather, there is an underlying unity that links the same and the other, allowing for relationship. Secondly, however, we must add that the other always eludes any attempt by the self to comprehend, grasp, or otherwise pin it down. There is no possibility of comprehending the other, and the unity that links the same and the other can never be a totality (p. 382).

oponerla radicalmente a la mismidad, sino como elemento de un nosotros que se da efectivamente en el encuentro.<sup>915</sup> 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.<sup>916</sup>

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.<sup>917</sup> Como afirma Ricouer, 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*,<sup>918</sup> razón por la cual podría completarse la reflexión marceliana

---

<sup>915</sup> “Absolute otherness is not prior or more fundamental than relative otherness; it is an abstraction that comes after the encounter with the other, which would not take place at all if the other were absolutely other. Having abstracted alterity from the chiasmic crossing with similitude in which it is always encountered, philosophers of absolute otherness speak as though alterity and similitude were, like oil and water, both distinct from and independent of each other. While the first point is legitimate, the second is not” (“Constellations: Gabriel Marcel’s Philosophy of Relative Otherness”, p. 390).

<sup>916</sup> En consonancia con nuestra posición, José Luis Cañas Fernández escribe: “Para Marcel el tú es esencial al yo, pero ese tú no es el otro, ni es tampoco lo otro. Es precisa y cabalmente el que permite y funda el reino del nosotros. Es el tú que me descubre a mí mismo, me desnuda y me viste: es la intersubjetividad vivida” (*Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*, p. 266).

<sup>917</sup> 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.” (*The vision of Gabriel Marcel: Epistemology, Human person, the Transcendent*, 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.

<sup>918</sup> Cf. “Réflexion primaire et réflexion seconde”, p. 60.



con un abordaje hermenéutico que atienda a las concreciones histórico-culturales de la moral, como señalábamos anteriormente.<sup>919</sup>

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 dicho llamado 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 “exorcisar el espíritu de ego-centrismo”,<sup>920</sup> 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.<sup>921</sup> 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

---

<sup>919</sup> Creemos que lo más interesante de las *entretiens* entre Paul Ricoeur y Gabriel Marcel (*Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel*. Paris: Aubier, 1968) no es tanto las respuestas de este último –en tanto que delimitan las posibles dudas que despierta su filosofía–, sino más bien las preguntas del primero, puesto que muestran un cierto programa de la filosofía ricoueriana para completar los análisis marcelianos, llevándolos a una filosofía más abarcativa y 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 dan 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.

<sup>920</sup> *MEII*, p. 11.

<sup>921</sup> “Ne soyons pas dupe des mots: la réflexion, en tant qu’entité abstraite, n’est rien; ce qui est réel, c’est moi méditant sur le destin de mon frère” (*HV*, p. 212).

Jacques Derrida). La libertad, pues, no puede desligarse de la trascendencia.<sup>922</sup> Por ello se refiere Marcel a su filosofía como una “metafísica de la hospitalidad”,<sup>923</sup> 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.<sup>924</sup>

En una metafísica de la hospitalidad, como la que propone Marcel, 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

---

<sup>922</sup> “... [S]eule la transcendance authentique peut laisser subsister la liberté humaine. On pourra même dire réciproquement que le signe de la fausse transcendance, c’est l’atteinte qu’elle représente pour cette même liberté” (*HCH*, p. 183).

<sup>923</sup> *MEI*, p. 232.

<sup>924</sup> Cf. *MEI*, p. 229.

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*.<sup>925</sup> A pesar del esquematismo del que pudiera hacerme culpable, 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 considerará la alteridad como una cuestión accidental a 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 parece proponer 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,

---

<sup>925</sup> “Su constante preocupación fue no sacrificar lo metafísico a lo existencial, ni lo existencial a lo metafísico, sino tratar de llegar a una zona en que ambos se conjugaran sin que ninguno perdiera su propia identidad” (CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*, p. 193).

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 que se encuentra 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 en tanto que 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.<sup>926</sup> La cierta 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 insiste Marcel en que no se trata *del ser*, sino que se trata *de ser*. Por ello, también, la pregunta metafísica se dirige ante todo no a la oposición entre lo uno y lo múltiple (aquella 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 dirimir. 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 metafísica 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

---

<sup>926</sup> “L’expression johannique: *la lumière éclairant tout homme venant au monde* définit, de façon rigoureuse et en termes d’une adéquation insurpassable, ce qui est vraiment la caractéristique existentielle la plus universelle qui soit. On le verra clairement si on ajoute, à titre de complément, à cette expression ce corollaire que l’homme n’est homme que pour autant qu’il est éclairé par cette lumière. Si maintenant, cédant malgré tout à une exigence presque incoercible, nous tentons d’élucider le sens de ce mot lumière, nous devrons dire qu’il désigne ce que nous ne pouvons définir que comme l’identité-limite de la Vérité et de l’Amour; nous devrons ajouter qu’une vérité qui se situe en deça de cette limite n’est qu’une pseudo-vérité, et corrélativement qu’un amour sans vérité n’est à certains égards qu’un délire” (HCH, p. 199).

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 es imposible pensar la fe si no consideramos al mismo tiempo la condición carnal e interpersonal de la conciencia creyente.<sup>927</sup> Se trata de pensar lo humano desde lo humano, es decir, pensar lo humano desde la experiencia tomada en su integralidad: los análisis de las diversas experiencias humanas no supone un sujeto fragmentado, ni tampoco la persona es el producto sintético de las experiencias diversas. 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 dicha descripción, 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*. 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, una experiencia que no llega a ser plenamente experiencia. De allí que esta reflexión a la segunda potencia sea el instrumento mismo, el resorte de la metafísica, puesto que la experiencia llega a ser más cabalmente experiencia en tanto que es reflexionada holísticamente.

La metafísica existencial e hiperfenomenológica de Marcel es un realismo del espíritu y del amor,<sup>928</sup> que escapa, por ello, a una metafísica sistemática y violenta que

---

<sup>927</sup> Es cierto que Marcel no ha explotado siempre esta interdependencia entre los registro de la participación. Un caso ejemplar en este sentido es el que le ha señalado Julián Marías 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 (Cf. “Love in Marcel and Ortega”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 566-568).

<sup>928</sup> Cf. *MEII*, p. 157. 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 reconoce en Marcel una figura clave de un nuevo pensamiento, de una nueva racionalidad: “He ahí, pues, un fin, pero también una nueva sabiduría, una racionalidad nueva que comienza, una nueva noción de espíritu. Gabriel Marcel lo dice en la página 207 del *Diario Metafísico*, con fecha 21 de octubre de 1919: « Es sin duda necesario reaccionar con fuerza contra la idea clásica del valor eminente de la *autarquía*, de la suficiencia de sí mismo para sí mismo. Lo perfecto no es lo que se basta a sí mismo o, en todo caso, su perfección sería la de un sistema, no la de un ser. ¿En qué condiciones puede presentar un valor espiritual la relación que liga a un ser con aquello de lo que tiene necesidad? Parece que debe darse ahí una reciprocidad, un despertar. Sólo puede

se contruye desde las exigencias de un pensamiento objetivo obsesionado por la unidad de la predicación y de la definición, así como escapa también de una metafísica nihilista e igualmente violenta de una pura diferencia, que termina por digregar completamente a la experiencia humana. La noción de participación, tal como la entiende Marcel, supone tanto la 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, ya se trate 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*.<sup>929</sup>

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*.<sup>930</sup> Así, pues, “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:

---

ser espiritual una relación de un ser con otro ser... Lo que cuenta es el comercio espiritual entre dos seres, y aquí no se trata de respeto sino de amor ». ¡Texto esencial! Es ante todo cuestión de ser, de espíritu y de lo espiritual, y al final se nombra al amor. Pero este ser no es conciencia de sí, es relación con lo distinto de sí y despertar. Pero, ¿lo distinto de sí mismo no es el Otro? Y el amor significa, ante todo, acoger a otro como tú, es decir, con los brazos abiertos. El espíritu no es lo Dicho, es el Decir que va del Mismo al Otro sin suprimir la diferencia. Se abre un paso allí donde no hay nada común. ¡No se trata de la indiferencia del uno para el otro! Bajo la espiritualidad del yo despertado por el tú, Marcel, coincidiendo en ello con Buber, designa una nueva forma de significar. Ni la no-identidad de lo idéntico y lo no-idéntico ni su identidad. A pesar de que los escritos de Marcel restauran tantas formas e instituciones tradicionales, vista desde el *Diario* esta obra tan importante se descubre elaborada y consumida por esa nueva forma de significar del sentido” (LEVINAS, Emmanuel. “Una nueva racionalidad. Sobre Gabriel Marcel”, p. 83).

<sup>929</sup> Cf. BEUCHOT, Mauricio y ARENAS-DOLZ, Francisco. *Hermenéutica de la encrucijada: Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2008.

<sup>930</sup> Feliciano Blázquez Carmona denomina a la filosofía de Marcel con la fórmula de “metafísica presencial” (Cf. *La filosofía de Gabriel Marcel*, p. 209).

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, entro en el 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 la vida entendida como *pathos*.<sup>931</sup> Este intento por repensar las categorías metafísicas desde la 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 irreductibles 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, pues, 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.

---

<sup>931</sup> En un sentido diverso, y desde otras coordenadas filosóficas, Michel Henry 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 fenomenología del mundo que la considera como un fenómeno más, sino que representa una fenomenología irreductible 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. Cf.: *Encarnación: Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001; *Yo soy la Verdad: Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2001.

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 *substantia*, 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-substantia 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 mismo a partir del cual se piensa porque es el reconocimiento originario de que no *somos* sino en tanto que la trascendencia misma nos ofrece como sujetos de una donación. En palabras de Jean-Luc Marion, el sujeto es el *adonado* (*adonné*).<sup>932</sup> De

---

<sup>932</sup> Cf. *Siendo dado*, Libro V, §§25-30.



aquí también la centralidad que toma la noción misma de *testimonio* y la figura de *testigo* en la filosofía de Marcel 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 mismo de toda experiencia. Por todo esto, no debe extrañarnos que para Marcel la reflexión sobre la *santidad* sea la verdadera introducción a la metafísica.<sup>933</sup> 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*– ya critique 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 que se refiere a Dios como lo *trascendente* a todo orden, y por tanto se piense a Dios y al sujeto desde las coordenadas mismas de la *libertad*, es decir, desde las coordenadas de la creatividad, de la interpelación y de la respuesta. De allí que Marcel afirme que “cuando hablamos de Dios sabemos perfectamente que no hablamos de *Dios*”,<sup>934</sup> 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).<sup>935</sup> Es cierto que, de todos modos, estamos pensando aquí desde la experiencia religiosa propia del judeo-cristianismo, y sea del todo inadecuado querer universalizarla a toda manifestación religiosa. De allí que la filosofía primera no se constituya desde una filosofía de *las religiones*, sino desde

---

<sup>933</sup> Cf. *PA*, pp. 85-86.

<sup>934</sup> *JM*, p. 158.

<sup>935</sup> “En suma, ante la alternativa de: o *callar sobre Dios* o *hacerlo como hasta ahora*, Marcel encuentra una vía media: *hablar de una forma nueva*, encontrar un nuevo lenguaje filosófico, según el cual la filosofía es la mediación por la que el pensamiento descubre la *presencia* de la exigencia ontológica en el área de las relaciones interpersonales, en la *participación* que nos constituye como sujetos. El hombre, mediante la reflexión segunda, se descubre como una exigencia de transcendencia, como ser abierto a una realidad que le trasciende; a la vez que *abierto*, se experimenta *ligado* al mundo, por la existencia; a los otros, por la intersubjetividad, y «re-ligado» a Dios, como fundamento último de su ser” (BLÁZQUEZ CARMONA, Feliciano. *La filosofía de Gabriel Marcel*, p. 197).

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).<sup>936</sup> 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 misma experiencia de la fidelidad exige postular a Dios como su garante último, por lo cual la promesa y el compromiso tienen un fundamento religioso.<sup>937</sup>

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

<sup>936</sup> “El pensar marceliano se mantiene siempre, antes y después de su conversión, en el clima de las virtudes teologales. Jacques Delesalle ha observado muy justamente que las reflexiones de Marcel no se dirigen tanto a las virtudes teologales en sí como a la irradiación de ellas en la vida espiritual” (DAVY, M.-M., *Un filósofo itinerante*, p. 252).

<sup>937</sup> 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 (Cf. *PA*), ya hacia sus escritos posteriores, dicha distinción es cada vez menos clara (Cf. *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 (Cf. *Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel*, pp. 81-82), es innegable que toda la filosofía marceliana ha sido influida profundamente por los grandes misterios de la fe cristiana.

como pensador que intenta repensar lo metafísico a partir de la experiencia religiosa.<sup>938</sup>  
 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 misma del pensar filosófico.<sup>939</sup>

---

<sup>938</sup> “Ce travail permet de dégager aussi la très forte tension qui existe chez Gabriel Marcel entre philosophie et religion. La quête d’absolu qui anime Wahl et Marcel pousse ce dernier à se convertir. Wahl devient alors une sorte de contre modèle, par opposition a Du Bos, alors même que les deux hommes se ressemblent beaucoup intellectuellement. La conversion ressemble à un engagement existentiel pour échapper aux affres du spiritualisme de la République laïque. Mais le pas franchi, la religion ramène Gabriel Marcel à l’exigence de philosophie. Pour accomplir son retour philosophique, il se tourne vers Maurice Blondel, mais aussi vers la philosophie allemande et en particulier vers Heidegger. Espoir, amour, fidélité, disponibilité sont finalement, une fois dépassée la tentation du désespoir, les derniers mots d’une philosophie qui, au-delà même des liens d’amitié, connaît un grand rayonnement: chez le disciple reconnaissant qu’est Paul Ricouer et, plus qu’il ne l’a dit, chez Emmanuel Levinas” (TEBOUL, Margaret. “Les amitiés philosophiques de Gabriel Marcel”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2001, p. 92).

<sup>939</sup> “En réfléchissant sur cette expérience fondamentale [de la présence] qui se répète à maintes reprises, il construit sa phénoménologie holistique qui met en valeur l’être, le mystère, l’intersubjectivité, la fidélité et l’espérance dans le cadre des *conditions de possibilité* d’une révélation du *Toi Absolu*. Grâce à cette nouvelle terminologie Marcel réussit à défendre la vérité de la foi contre le monopole positiviste qui se base sur la *vérification triadique*. Il montre que c’est dans le phénomène du *témoignage* que le contenu de toute vérité religieuse se révèle – le témoignage est la réponse à l’appel transcendant, c’est-à-dire au reflet, à la trace de l’infini que l’homme rencontre dans son *In-der-Welt-sein* particulier marqué par l’altérité. Le témoignage est la jonction entre l’existence et l’être; c’est la *réalisation historique* de l’orientation vers cette *présence absolue* déchiffrée dans l’hermeneutique de l’intersubjectivité. Le témoin permet de saisir une partie de la vérité dont il est absorbé; il confronte le « on constate » triadique avec le « je témoigne » dyadique et véhicule de sorte un peu de cet *invérifiable absolu*. En communiquant la *présence* qui absorbe toute son existence, le témoignage du croyant mène à la *co-esse* et incarne ainsi une donnée centrale de la condition humaine” (MITTL, Florian. “La catégorie de la « présence » comme grille de lecture”, pp. 37-38).

## BIBLIOGRAFÍA<sup>940</sup>

### I. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

#### A. OBRAS FILOSÓFICAS DE GABRIEL MARCEL

*Fragments philosophiques (1909-1914)*. Louvain-Paris: Nauwlaerts-Vrin, 1961.

*La métaphysique de Royce*. Paris: Aubier-Montaigne, 1945.

*Coleridge et Schelling*. Paris: Aubier-Montaigne, 1971.

*Journal Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1935.

*Diario metafísico*. Buenos Aires: Losada, 1956.

*Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Louvain-Paris: Nauwlaerts-Vrin, 1949 (1933).

*Aproximación al misterio del Ser: Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Madrid, Encuentro, 1987.

*El misterio ontológico: Posición y aproximaciones concretas*. Tucumán: Cuadernos de Humanitas, Universidad Nacional de Tucumán, 1959.

*Être et Avoir*. Paris: Aubier-Montaigne, 1935.

*Ser y Tener*. Madrid: Caparrós, 2003.

*Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1967 (Edición original: *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940).

*Filosofía Concreta*. Madrid: Revista de Occidente, 1959.

---

<sup>940</sup> Para una bibliografía completa y exhaustiva consultar en: TROISFONTAINES, Roger. *De l'existence à l'Être*, vol. 2, pp. 381-425. Este índice es completado, hasta el año 1988, por: BLÁZQUEZ CARMONA, Feliciano. *La filosofía de Gabriel Marcel*, pp. 253-339. No hemos encontrado un índice bibliográfico así de completo que abarque los veinte años de diferencia respecto a aquél, sin embargo, puede consultarse la bibliografía actualizada hasta el 2001, contenida en: URABAYEN PÉREZ, Julia. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, pp. 365-381. Hemos intentado en esta bibliografía agregar las publicaciones que aparecieron desde el 2001 hasta nuestros días.

*Homo viator: prolégomènes a une métaphysique de l'espérance.* Paris: Aubier-Montaigne, 1944.

*Homo Viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza.* Salamanca: Sígueme, 2005.

“Regard en arrière”, en: *Existentialisme Chrétien.* Paris: Plon, 1947.

*Le Mystère de l'être (I: Réflexion et mystère; II: Foi et réalité).* Paris: Aubier-Montaigne, 1951.

*El misterio del Ser.* Buenos Aires: Sudamericana, 1953.

*Les hommes contre l'humain.* Paris: La Colombe, 1951.

*Los hombres contra lo humano.* Buenos Aires: Hachette, 1955.

*L'homme problématique.* Paris: Aubier-Montaigne, 1955.

*El hombre problemático.* Buenos Aires: Sudamericana, 1956.

*Présence et immortalité (Journal métaphysique 1938-1943, et autres textes).* Paris: Flammarion, 1959.

“Kierkegaard en mi pensamiento”, en: *Kierkegaard vivo (Coloquio organizado por la UNESCO en París, abril de 1964),* Madrid, Alianza, 1970.

*Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit.* Frankfurt: Verlag Josef Knecht, 1964.

*En busca de la verdad y de la justicia. Seis conferencias a estudiantes universitarios.* Barcelona: Herder, 1967.

*Searchings.* New York: Newman Press, 1967.

*La dignité humaine.* Paris: Aubier-Montaigne, 1964.

*Pour une sagesse tragique et son au-delà.* Paris: Plon, 1968.

*Filosofía para un tiempo de crisis.* Madrid: Guadarrama, 1971.

*En chemin, vers quel éveil?* Paris: Gallimard, 1971.

*En camino, ¿hacia qué despertar?* Salamanca: Sígueme, 2012.

*Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel.* Paris: Aubier, 1968.

*Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang.* Paris: J. –M. Place, 1977.

## B. OBRAS DE TEATRO

*Le Seuil invisible.* Paris: Grasset, 1914. (Contiene: *La Grâce* y *Le Palais de Sable*).

*Le Quatuor en fa dièse.* Paris: Plon, 1925.

*Trois Pièces.* Paris: Plon, 1931. (Contiene: *Le Regard neuf*; *Le Mort de Demain*; *La Chapelle ardente*).

*L'Iconoclaste.* Paris: Stock, 1923.

*Le Coeur des Autres.* Paris: Grasset, 1921.

*Un homme de Dieu.* Paris: Grasset, 1925.

*L'Horizon.* Paris: Aux Étudiants de France, 1945.

*Le Monde cassé.* Paris: Desclée de Brouwer, 1933.

*Le Chemin de Crête.* Paris: Grasset, 1936.

*Le Dard.* Paris: Plon, 1936.

*Théâtre comique.* Paris: Albin Michel, 1947. (Contiene: *Colombyre ou le Brasier de la Paix*; *La Double Expertise*; *Les points sur les I*; *Le Divertissement posthume*).

*La Soif*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938. (Reeditada como *Les Coeurs avides*. Paris: La Table Ronde, 1952).

*Vers un autre Royaume*. Paris: Plon, 1949. (Contiene: *L'Émissaire*; *Le Signe de la Croix*).

*La fin des Temps*. Paris: Réalités, 1950.

*Rome n'est plus dans Rome*. Paris: La Table Ronde, 1951.

Hay traducciones al castellano de las obras dramáticas de Marcel:

*El iconoclasta*, Buenos Aires, Nova, 1956.

*El Mundo Quebrado*, Buenos Aires, Losange, 1956.

*Teatro*, Buenos Aires, Losada, 1957 (contiene: "El emisario", "Un hombre de Dios", y "Roma ya no está en Roma").

*Obras selectas*. Madrid: Bibiloteca de Autores Cristianos, 2002, 2 volúmenes (contiene: *El dardo*; *La sed*; *La señal de la Cruz*; *El mundo roto*; *Un hombre de Dios*; *El camino de Creta*).

### C. ARTÍCULOS, CORRESPONDENCIA Y OTROS ESCRITOS

Marcel, Anne, Picard, Michael. *Gabriel Marcel – Max Picard: Correspondance 1947-1965*. Paris: Éd. l' Harmattan, 2007.

MARCEL, Gabriel. "L'idée du drame chrétien dans son rapport au théâtre actuel", en: *Archivo di Filosofia*, 3, 1957, pp. 105-119. Reimpreso en: *Théâtre et Religion*. Lyons: Vites, 1959.

MARCEL, Gabriel. "Notes pour une philosophie de l'amour", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1954), pp. 374-379.

MARCEL, Gabriel. "Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?", en: *Revue de Métaphysique et de morale*, 1957, pp 72-87.

MARCEL, Gabriel. "Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1912, pp. 638-652.

- MARCEL, Gabriel. "Mon testament philosophique", en: *Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid: Moneda y Crédito, 1970, pp. 323-332.
- MARCEL, Gabriel. "Ma relation avec Heidegger", en: *Gabriel Marcel et la pensée allemande*. Paris: Aubier, 1979, pp. 25-38.
- MARCEL, Gabriel. "Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu", en: *Gabriel Marcel et la pensée allemande*. Paris: Aubier, 1979, pp. 9-24.
- MARCEL, Gabriel. "Dialogue sur l'espérance. Gabriel Marcel et Ernst Bloch", en: *Gabriel Marcel et la pensée allemande*. Paris: Aubier, 1979, pp. 39-74.
- MARCEL, Gabriel. "Existentialismus und Modernes Theater", en: *Wissenschaft und Weltbild*, 9, 1956.
- MARCEL, Gabriel. "The Finality of Drama", en: *Ramparts*, May 1969. Reimpreso en: Scott, N. A. (ed.). *The New Orpheus: Essays toward a Christian Poetic*. New York: Sheed, 1964.
- MARCEL, Gabriel. "Religion et blasphème dans le théâtre contemporain", en: *Théâtre et Religion*. Lyons: Vitte, 1959.
- MARCEL, Gabriel. *L'heure théâtrale, de Giraudoux à Jean-Paul Sartre: Chroniques dramatiques*. Paris: Plon, 1959.
- MARCEL, Gabriel. "Réflexions sur les exigences d'un théâtre chrétien", en: *La Vie intellectuelle*, 31 de marzo de 1937.
- MARCEL, Gabriel. "Le Théâtre", en: *Hommes et mondes*, noviembre 1946, febrero 1947, 1947 (3 números distintos sobre distintos autores).
- MARCEL, Gabriel. "Théâtre et philosophie dans le théâtre contemporain", en: *Recherches et débats*, septiembre 1952.
- MARCEL, Gabriel. "Teatro y Filosofía. A propósito de *Rome n'est plus dans Rome*", en: *Revista Sur*, n°202, agosto 1951.
- MARCEL, Gabriel. "Théâtre et revolution", en: *Les Nouvelles littéraires*, 21 de noviembre de 1968.
- MARCEL, Gabriel. "La tragédie de l'auteur", en: *Les Nouvelles littéraires*, 22 de mayo de 1969.
- MARCEL, Gabriel. "Nekrassov, par J.-P. Sartre", en: *Les Nouvelles littéraires*, 15 de junio de 1955 (reimpreso en *L'Heure théâtrale*).
- MARCEL, Gabriel. "*Huis-clos* et *La putain respectueuse*, par J.-P. Sartre", en: *Les Nouvelles littéraires*, 21 de mayo de 1953 (reimpreso en *L'Heure théâtrale*).



- MARCEL, Gabriel. “Les séquestrés d’Altona, par J.-P. Sartre”, en: *Les Nouvelles littéraires*, 1 de octubre de 1959.
- MARCEL, Gabriel. “Réfutation de Sartre”, en: *Ici-France*, 18 de septiembre de 1947.
- MARCEL, Gabriel. “*Les Maines sales*, par J.-P. Sartre”, en: *Les Nouvelles littéraires*, 13 de mayo de 1948 (reimpreso en *L’Heure théâtrale*).
- MARCEL, Gabriel. “*Les Mouches*, par J.-P. Sartre”, en: *Les Nouvelles littéraires*, 18 de enero de 1951 (reimpreso en *L’Heure théâtrale*).
- MARCEL, Gabriel. “*Existentialisme et humanisme*, par J.-P. Sartre”, en: *J’ai lu*, mayo 1946.
- MARCEL, Gabriel. “Deux pièces nouvelles de J.-P. Sartre: *Morts sans sépulture*; *La putain respectueuse*”, en: *Les Nouvelles littéraires*, 10 de noviembre de 1946 (reimpreso en *L’Heure théâtrale*).
- MARCEL, Gabriel. “Réflexions du critique: *Huis-clos*, *Morts sans sépulture*, *La Putain respectueuse*”, en: *La Revue théâtrale*, febrero de 1947.
- MARCEL, Gabriel. “Sartre and Barrault: The Paris Spotlight”, en: *Theatre Arts*, febrero de 1947.
- MARCEL, Gabriel. “L’existence et la liberté humaine chez J.-P. Sartre”, en: AAVV. *Les grands appels de l’homme contemporain*. Paris: Éditions du temps présent, 1946, pp. 111-170.
- MARCEL, Gabriel. “*Huis-clos*, par J.-P. Sartre”, en: *Les Nouvelles littéraires*, 26 de abril de 1945.
- MARCEL, Gabriel. “*Huis-clos*, par J.-P. Sartre”, en: *Horizon*, julio de 1945 (reimpreso en *L’Heure théâtrale*).
- MARCEL, Gabriel. “Le Phénomène Sartre”, en: *Temps présent*, 9 de noviembre de 1945.
- MARCEL, Gabriel. “J.-P. Sartre: Les Chemins de la liberté”, en: *La Nef*, diciembre de 1945.
- MARCEL, Gabriel. “*Le Être et le néant*, par J.-P. Sartre”, en: *Recontres*, Marzo-Abril 1944 (Reimpreso en *Homo Viator*).
- MARCEL, Gabriel. “*Les Mouches*, par J.-P. Sartre”, en: *Chercher bien*, 1943.
- MARCEL, Gabriel. “*Les Mouches*, par J.-P. Sartre”, en: *Recontres*, 1943 (reimpreso en: *L’Heure Théâtrale*).
- MARCEL, Gabriel. “*La Nausée*, par J.-P. Sartre”, en: *Carrefour*, enero de 1939.
- MARCEL, Gabriel. “*Le Mur*, par J.-P. Sartre”, en: *Carrefour*, junio-julio 1939.

- MARCEL, Gabriel. “Au coin de sacrilège” (sobre *Le Diable et le bon Dieu*, de Sartre), en: *Les Nouvelles littéraires*, 26 de diciembre de 1968.
- MARCEL, Gabriel. “La musique, patrie de l’Ame”, Inaugural Speech, Festival of Music of Salzburg: Festungverlag, 1965.
- MARCEL, Gabriel. “Aperçus sur la musique dans ma vie et dans mon oeuvre”, en: *Livres de France*, Agosto-Septiembre 1965.
- MARCEL, Gabriel. “Irruption de la mélodie”, en: *Archivo di Filosofia*, 1, 1953, pp. 77-79.
- MARCEL, Gabriel. “Muerte e inmortalidad”, en: *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005, pp. 297-312.
- MARCEL, Gabriel. “Erasmus et l’humanisme du Toi”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2004, pp. 25-34.
- MARCEL, Gabriel. “Un allié à contre-courant”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2009-2010, pp. 49-52.
- MARCEL, Gabriel. “Le sacré à l’âge technique”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2009-2010, pp. 5-22.
- MARCEL, Gabriel. “Le développement spirituel de Ferdinand Ebner”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2008, pp. 27-42.
- MARCEL, Gabriel. “Dieu et la causalité”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2008, pp. 9-18.
- MARCEL, Gabriel – Berdiaeff, Nicolas. “Lettres de Nicolas Berdiaeff à Gabriel Marcel”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2007, pp. 65.
- MARCEL, Gabriel - Berdiaeff, Nicolas. “Lettres de Gabriel Marcel à Nicolas Berdiaeff”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2007, pp. 53-64.
- MARCEL, Gabriel. “Don et liberté”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2007, pp. 25-43.
- MARCEL, Gabriel. “Mon corps, ma vie, mon être”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2007, pp. 5-23.
- MARCEL, Gabriel. “Préface au livre du Dr. Martiny: *Hippocrate et la médecine*”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2006, pp. 41-45.
- MARCEL, Gabriel. “Sagesse et piété dans le monde actuel”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2006, pp. 29-40.
- MARCEL, Gabriel. “Science et sagesse”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2006, pp. 9-28.

MARCEL, Gabriel. "A Louis Massignon, dans l'invisible", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2003, pp. 7-10.

MARCEL, Gabriel. "Note sur l'attestation créatrice dans mon oeuvre", en: CASTELLI, Enrico (dir.). *Le Témoignage*. Paris: Aubier, 1972.

## II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.). The Library of Living Philosophers, vol. XVIII. Carbondale: Southern Illinois University, 1984.

ADÚRIZ, Joaquín, *Gabriel Marcel: el existencialismo de la esperanza*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1949.

ALMANZA, Francisco, MORENO, Bertha. "Gabriel Marcel: la esperanza y la metafísica del somos", en: *Logos, Revista de Filosofía (México)*, 7, Mayo-Agosto 1979, pp. 83-95.

ALONSO, Jorge. "El contexto de una carta: la conflictiva relación de dos filósofos católicos (Gabriel Marcel y Jacques Maritain)", en: *Diánoia (México)*, 52 (59), Noviembre 2007, pp. 185-197.

AMIGO, Lorenzo. "Gabriel Marcel: Conversión filosófica y conversión religiosa", en: *Agustinus: Revista Trimestral Publicada por los Padres Agustinos Recoletos*, 32, Enero-Diciembre 1987, pp. 499-512.

ANDERSON, Thomas C. "Philosophy and the Experience of God according to Gabriel Marcel", en: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 55, 1981, pp. 228-238.

ANDERSON, Thomas C. "Technics and Atheism in Gabriel Marcel", en: *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francaise*, 7 (1-2), Primavera 1995, pp. 59-68.

ANDERSON, Thomas C. "The Body and Communities in Cybersapce: A Marcellian Analysis", en: *Ethics and Information Technology*, 2 (3), 2000, pp. 153-158.

ANDERSON, Thomas C. "The nature of the Human Self according to Gabriel Marcel", en: *Philosophy Today*, 29, Invierno 1985, pp. 273-283.

ANDERSON, Thomas. "Gabriel Marcel on Personal Immortality", en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), Verano 2006, pp. 393-406.

- ANDERSON, Thomas. "Gabriel Marcel's notion of Being", en: *Philosophy Today*, 19, Primavera 1975, pp. 29-49.
- ANDERSON, Thomas. "Marcel's Philosophical Reflections on Faith", en: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 74, 2000, pp. 285-297.
- ANDERSON, Thomas. *A Commentary on Gabriel Marcel's The Mystery of Being*. Milwaukee: Marquette University Press, 2009, 2 vols.
- APPELBAUM, David. *Contact and Attention: The Anatomy of Gabriel Marcel's Metaphysical Method*. Lanham: University Press of America, 1987.
- ARNALDEZ, R. "Le temps chez Louis Lavelle et Gabriel Marcel", en: *Philosophie de l'Esprit*. Olms: Hildesheim, 1999, pp. 129-140.
- BAGOT, J. P., *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, París, Beauchesne, 1958.
- BECKER, Annette. "Gabriel Marcel et la Grande Guerre", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2001, pp. 23-40.
- BELAY, Marcel. "Aspects de la prière dans la pensée de Gabriel Marcel", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2003, pp. 47-58.
- BELAY, Marcel. "El más allá en el teatro de Gabriel Marcel", en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 521-533.
- BENSON, Jann. "John Wisdom and Gabriel Marcel on Proving the Existence of God", en: *Philosophy Today*, 21, Verano 1977, pp. 194-200.
- BERTMAN, Martin A. "Gabriel Marcel on Hope", en: *Philosophy Today*, 14, Verano 1970, pp. 101-105.
- BESTE, Jennifer. "Instilling Hope and Respecting Patient Autonomy: Reconciling Apparently Conflicting Duties", en: *Bioethics*, 19 (3), Junio 2005, pp. 215-231.
- BLÁZQUEZ CARMONA, Feliciano, *La Filosofía de Gabriel Marcel: De la dialéctica a la invocación*. Madrid: Encuentro, 1988.
- BOLLNOW, Otto Friedrich. "Marcel's Concept of Availability", en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.). The Library of Living Philosophers, vol. XVIII. Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 159-203.
- BOUGAS, Tassos. "Intersubjectivité espérante: le theme du 'toi' dans la philosophie de Gabriel Marcel", en: *Philosophia: Yearbook of the Reserch Center for Greek Philosophy at the Academy of Athens*, 4, 1974, pp. 414-432.

- BOURGEOIS, Patrick L. "Marcel and Ricouer: Mystery and Hope at the Boundary of Reason in the Postmodern Situation", en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), Verano 2006, pp. 421-433.
- BOZONIS, George A. "Le platonisme de Gabriel Marcel", en: *Diotima: Review of Philosophical Research*, 2, pp. 158-165, 1978.
- BUGBEE, Henry. "A point of co-articulation in the life and thought of Gabriel Marcel", en: *Philosophy Today*, 19, Primavera 1975, pp. 61-67.
- BUGBEE, Henry. "L'exigence ontologique", en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.). The Library of Living Philosophers, vol. XVIII. Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 81-98.
- BUSCH, Thomas W. "Gabriel Marcel on Existence, Being and Immortality", en: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 52, 1978, pp. 77-86.
- BUSCH, Thomas W. "Secondary Reflection as Interpretation", en: *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francaise*, 7 (1-2), Primavera 1995, pp. 176-183.
- BUSCH, Thomas W. *The Participant Perspective: A Gabriel Marcel Reader*. Lanham: University Press of America, 1987.
- BUSCH, Thomas. "Gabriel Marcel: An Overview and Assessment", en: *Philosophy Today*, 19, Primavera 1975, pp. 4-11.
- CABRAL, Roque. "Gabriel Marcel na correspondencia com Gaston Fessard", en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45 (4), Octubre-Diciembre 1989, pp. 549-559.
- CAIN, Seymour. *Gabriel Marcel*. New York: Hillary House, 1963.
- CAIN, Seymour. *Gabriel Marcel's Theory of Religious Experience*. New York: Lang, 1995.
- CAMPBELL, Bruce. "Can prayer be humanizing: Person and Prayer in the thought of Gabriel Marcel", en: *Canadian Journal of Theology*, 15, pp. 186-197.
- CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. "Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer Jean-Paul Sartre", en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 381-403.
- CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. "La filosofía concreta, método de Gabriel Marcel", en: *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 45 (178), Abril-Junio 1989, pp. 157-181.
- CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. "La hermenéutica marceliana sobre el tema de la fidelidad", en: *Diálogo Filosófico*, 16 (2), Mayo-Agosto 2000, pp. 259-274.

- CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*. Madrid: Ediciones Palabra, 1998.
- CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. “La vivencia personalista de la religión en Gabriel Marcel y la vivencia existencialista en Jean-Paul Sartre”, en: BURGOS, Juan Manuel; GÓMEZ, Nieves (eds). *¿Quién es Dios? La percepción contemporánea de la religión*. Burgos (España): Monte Carmelo, 2012.
- CAÑAS, José Luis. “Tres niveles de conocimiento en la filosofía de Gabriel Marcel”, en: *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 46 (181), Enero-Marzo 1990, pp. 49-74.
- CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca. *Las coordenadas de la estructuración del yo: Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico (Universidad de Navarra), nro. 12, 1998.
- CELIS, Raphael. “La philosophie contre l’esprit d’abstraction”, en: *Revue de Theologie et de Philosophie*, 125 (4), 1993, pp. 383-391.
- CHAUBET, François. “Gabriel Marcel et l’Union pour la vérité”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2001, pp. 55-66.
- CHENU, J. *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*. Paris: Aubier, 1948.
- CIPRIANI, Gérald. “The Art of Renewal and Consideration: Marcelian Reflections”, en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60 (1), Enero-Marzo 2004, pp. 167-175.
- CLARK, Gary. “God and Experience: Rejuvenation, Hope, Participation”, en: *Philosophy Today*, 19, Primavera 1975, pp. 68-75.
- COLIN, Pierre. “Existentialism chrétien”, en: *Existentialism chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947, pp. 11-116.
- COLIN, Pierre. “Experiencia e inteligibilidad religiosas en Gabriel Marcel”, en: *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005, pp. 313-332.
- COLIN, Pierre. “Philosophe de l’espérance”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2011, pp. 75-78.
- COLLINS, James. “Gabriel Marcel and the Mystery of Being”, en: *Thought: Forham University Quarterly*, 18, Diciembre 1943, pp. 665-693.
- CONESA LAREO, María Dolores. “Soluciones a la crisis del sentido de lo humano: Una aproximación a Marcel y Levinas”, en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 535-554.

- COTTIER, G. “Un hommage a Gabriel Marcel”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 80, Julio-Septiembre 1975, pp. 323-328.
- CROMP, Germaine. “La communion a soi-même chez Gabriel Marcel”, en: *Laval Theologique et Philosophique*, 28, Junio 1972, pp. 171-184.
- CROMP, Germaine. “La situation immediate d l’esperant chez Gabriel Marcel”, en: *Revue de l’Université d’Ottawa*, 40, Octubre-Diciembre 1970, pp. 573-584.
- DAVY, M.-M., *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel*. Madrid: Gredos.
- DE CORTE, Marcel, *La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Chez Pierre Téqui, 192?.
- DE LACOSTE, Guillermine. “Gabriel Marcel’s Body-as-a-Subject: A Preeminently Postmodern Notion”, en: *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francaise*, 7 (1-2), Primavera 1995, pp. 69-82.
- DE LACOSTE, Guillermine. “Man’s Creativity in the Thought of Marcel”, en: *New Scholasticism*, 48, Otoño 1974, pp. 409-423.
- DE LACOSTE, Guillermine. “Renewed Dialogue: A Survey of Recent Marcel-Literature”, en: *Philosophy Today*, 23 (Suplemento), Invierno 1979, pp. 397-422.
- DE LACOSTE, Guillermine. “The Mystery of Evil in Gabriel Marcel’s *Le Chemin de Crête* and *Le Signe de la Croix*”, en: WAWRYTKO, Sandra A. (ed.). Amsterdam: Rodopi, 2000, pp. 183-186.
- DE LACOSTE, Guillermine. “The Notion of Participation in the Early Drama and Early Journals of Gabriel Marcel”, en: *Philosophy Today*, 19, Primavera 1975, pp. 50-60.
- DE LOURDES SIRGADO GANHO, Maria. “As figuras do eu e do tu na filosofia de Gabriel Marcel”, en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 43, Enero-Junio 1987, pp. 123-138.
- DE LOURDES SIRGADO GANHO, Maria. “Paul Ricoeur e Gabriel Marcel”, en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 46 (1), pp. 169-179, Enero-Marzo 1990.
- DE LUCA, Antonio. “Toward a Phenomenological and Existential Psychology”, en: TYMIENIECKA, Anna-Teresa (ed.). *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research, Volume CV: Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century Book Three: Heralding the New Enlightenment*. Dordrecht: Springer Science + Business Media, 2010, pp. 281-299.
- DE SAINT AUBERT, Emmanuel. “Le mystère de la chair: Merleau-Ponty et Gabriel Marcel”, en: *Studia Phaenomenologica: Romanian Journal of Phenomenology*, 3 (3-4), 2003, pp. 73-106.

- DE SOUZA MARANHÃO, José Luis. “El carácter concreto de la filosofía de Gabriel Marcel”, en: *Revista de Filosofía (México)*, 18, Mayo-Agosto 1985, pp. 197-202.
- DELHOMME, Jeanne. “Témoignage et dialectique”, en: *Existentialism chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947, pp. 117-202.
- DÉVAUX, André A. “Gabriel Marcel, o la conjunción de la razón y el amor”, en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 405-411.
- DUBARLE, D. “Un franchissement des clotures de la philosophie idéaliste classique: la première philosophie de Gabriel Marcel, 1912-1914”, en: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 58, Abril 1974, pp. 177-212.
- DUBOIS-DUMÉE, J.-P. “Solitude et communion dans le théâtre de Gabriel Marcel”, en: *Existentialism chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947, pp. 269-290.
- DUSO-BAUDUIN, Geneviève. “L’«Homo viator»: l’homme de l’espérance”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2005, pp. 31-46.
- DUSO-BAUDUIN, Geneviève. “La escritura filosófica del *Diario Metafísico*”, en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 413-442.
- ENGELLAND, Chad. “Marcel and Heidegger on the Proper Matter and Manner of Thinking”, en: *Philosophy Today*, 48 (1), Primavera 2004, pp. 94-109.
- FESSARD, Gaston. “Théâtre et mystère”, en: MARCEL, Gabriel. *La Soif*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938, pp. 7-116.
- FISCHER-BARNICOL, Hans. “Systematic motifs in the thought of Gabriel Marcel: Toward a philosophical theory of composition”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 421-455.
- FISHMAN, Stephen M, MCCARTHY, Lucille. “Marcel and Dewey on Hope: Radical Differences, Noteworthy Similarities”, en: *Philosophy Today*, 49 (2), Verano 2005, pp. 184-199.
- FLORES-GONZÁLEZ, Luis Manuel. “Proyecciones fenomenológicas de la afirmación ‘yo soy mi cuerpo’ en la filosofía de Gabriel Marcel: hacia una recuperación de la intersubjetividad encarnada”, en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 555-574.
- FLYNN, Thomas R., “Toward the Concrete: Marcel as existentialist”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2006, vol. 80, nº 3, pp. 355-367.
- FONTAN, P. “La recherche métaphysique de Gabriel Marcel”, en: *Revue Thomiste: Revue doctrinale de Théologie et de Philosophie*, 74, Enero-Marzo 1974, pp. 96-103.



- FOREST, Aimé. “Le sacré fondamental”, en: *Teoresi: Rivista di Cultura Filosofica*, 27, Julio-Diciembre, 1972.
- FORMERY, Yvette. “Des Nuées au Seuil invisible”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2002, pp. 7-18.
- FOUILLOUX, Étienne (ed.). *Un intellectuel en son siècle*. Paris: Présence de Gabriel Marcel, 2001.
- FOUILLOUX, Étienne. “Un philosophe présent à la culture de son temps”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2001, pp. 7-22.
- GABRIEL, Leo, “Gabriel Marcel zum 80: Geburtstag”, en: *Wissenschaft un Weltbild*, 23, 1970, pp. 4-5.
- GABRIEL, Leo. “Marcel’s Philosophy of the Second Person”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 295-311.
- GALLAGHER, Kenneth T. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. New York: Fordham University Press, 1962.
- GALLAGHER, Kenneth T. “Gabriel Marcel: Death as Mystery”, en: *Humanitas: Journal of the Institute of Formative Spirituality*, 10, Febrero 1974, pp. 75-86.
- GALLAGHER, Kenneth. “Truth and freedom in Marcel”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 371-390.
- GALLARDO CERVANTES, Antonio. “Apología del cuerpo desde la mirada de Gabriel Marcel”, en: *Themata: Revista de Filosofía*, 33, 2004, pp. 127-134.
- GANHO, María de Lourdes S. “Mal e Intersubjectividade em Gabriel Marcel”, en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 52 (1-4), Enero-Diciembre 1996, pp. 393-405.
- GENDREAU, Bernanrd A. “Gabriel Marcel’s Personalist Ontological Approach to Technology”, en: *Personalist Forum*, 15 (2), Otoño 1999, pp. 229-246.
- GERBER, Rudolph J. “Gabriel Marcel and Authenticity”, en: *Personalist*, 48, Invierno 1967, pp. 548-559.
- GERBER, Rudolph J. “Gabriel Marcel and the Existence of God”, en: *Laval Theologique et Philosophique*, 25, 1969, pp. 9-22.
- GERBER, Rudolph J. “Marcel and the Experiential Road to Metaphysics”, en: *Philosophy Today*, 12, Invierno 1968, pp. 262-281.
- GILLAN, Garth. “The question of embodiment: Marcel and Merleau-Ponty”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers,

- vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 499-524.
- GILLMAN, Neil. *Gabriel Marcel on Religious Knowledge*. Washington: University Press of America, 1980.
- GILSON, Étienne. “Un exemple”, en: *Existentialism chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947, pp. 1-10.
- GLENN, John. “Marcel and Sartre: The philosophy of communion and the philosophy of alienation”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 525-552.
- GODFREY, Joseph J. *A Philosophy of Human Hope*. Dordrecht: Nijhoff, 1987.
- GRANADE, Gülcevhahir Sahin. “Autour de la notion du Toi absolu”, en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2008, pp. 65-78.
- GRANADE, Gülcevhahir Sahin. “Le corps propre : Gabriel Marcel et Merleau-Ponty”, en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2011, pp. 59-70.
- GRASSI, Martín. “El hombre como ser encarnado y la “filosofía concreta” de Gabriel Marcel” [en línea]. Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 2008. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/hombre-ser-encarnado-filosofia-concreta-marcel.pdf>.
- GRASSI, Martín. “El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel”. En: *Revista de Humanidades* (Chile: Universidad Andrés Bello), Vol. 19-20, 2009 (junio-diciembre), pp. 9-28.
- GRASSI, Martín. “La filosofía concreta de Gabriel Marcel”. En: *PERSONA. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, N°17, año VI, Agosto 2011, pp. 13-18. Revista digital: <http://www.personalismo.net/persona/> .
- GRASSI, Martín. “La reflexión segunda y el acceso al misterio del Ser en la filosofía concreta de Gabriel Marcel”, en: *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Área San Miguel), Vol. 1, Año 1, 2011, pp. 21-46, revista digital: <http://facultades-smiguel.org.ar/maximo/>.
- GRASSI, Martín. “Teatro y filosofía en Gabriel Marcel: La centralidad del arte dramático en la perspectiva de una filosofía existencial”, en: *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la

- Universidad del Salvador (Área San Miguel), Vol. II, Año 2, 2012, pp. 39-61, revista digital: <http://facultades-smiguel.org.ar/maximo/>.
- GRASSI, Martín. "Existencia y encarnación en Gabriel Marcel". En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVI (2011), pp. 211-228. ISSN: 1136-4076.
- GUÉNOUN, Denis. "Le drame cassé", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2002, pp. 19-22.
- GUGELOT, Frédéric. "Gabriel Marcel et la *Nouvelle Revue Française*", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2001, pp. 41-54.
- GÜRSOY, Kenan. "Le Toi chez Mawlana Jalal ad dir Rûmî et chez Gabriel Marcel", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2003, pp. 13-24.
- GUYOT, Claire. "Une disponibilité intellectuelle en éveil...", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2001, pp. 93-108.
- HAMMOND, Julien. "Gabriel Marcel's Philosophy of Human Nature", en: *Dialogue: Journal of Phi Sigma Tau*, 35 (1), 1-5, Octubre 1992.
- HAMRICK, William S. "Persons and other Students", en: *Man and the World: An International Philosophical Review*, 11, 1978, pp. 78-95.
- HANLEY, K. R. "Gabriel Marcel and Postmodernism: Perspectives on a Broken World", en: *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francaise*, 7 (1-2), Primavera 1995, pp. 122-147.
- HANLEY, Katherine Rose. "A Journey to Consciousness: Gabriel Marcel's Relevance for the Twenty-First-Century Classroom", en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), Verano 2006, pp. 457-474.
- HANLEY, Katherine Rose. "Réflexions sur la présence comme signe d'immortalité, d'après la pensée de Gabriel Marcel", en: *Revue Philosophique de Louvain*, 74, Mayo 1976, pp. 211-234.
- HANLEY, Katherine Rose. *Dramatic Approaches to Creative Fidelity: A Study in the Theater and Philosophy of Gabriel Marcel (1889-1973)*. Lanham, MD: University Press of America, 1987.
- HANRATTY, Gerald. "The Religious Philosophy of Gabriel Marcel", en: *Heythrop Journal: A Bimonthly Review of Philosophy and Theology*, 17, Octubre 1976, pp. 395-412.
- HARTSHORNE, Charles. "Marcel on God and Causality", en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 353-370.

- HEANEY, John J. "Beyond Death", en: *Thought: Fordham University Quarterly*, 50, Marzo 1975, pp. 35-55.
- HERNANDEZ, Jill Graper. *Gabriel Marcel's Ethics of Hope: Evil, God and Virtue*. New York: Continuum, 2011
- HORÁK, Petr. "Not only John Locke on Tolerance", en: *Filosofický Casopis*, 43 (5), 1995, pp. 719-729.
- JACQUEMIN, Juan María Parent. "El amor en Gabriel Marcel", en: *Revista de Filosofía (México)*, 16, Mayo-Diciembre 1983, pp. 393-410.
- JARRETT-KERR, M. "Gabriel Marcel on Faith and Unbelief", en: *Hibbert Journal: A Quarterly Review of Religion, Theology and Philosophy*, 45, pp. 321-326.
- JEENER, Jean-Luc. "Théâtre et incarnation", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2002, pp. 45-54.
- JOLIVET, Regis. *Las doctrinas existencialistas, desde Kierkegaard a J.-P. Sartre*. Madrid: Gredos, 1950.
- KAMIISHI, Manabu. "Création dramatique pour la philosophie de Gabriel Marcel: le vrai soi et l'intersubjectivité", en: *Bigaku: The Japanese Journal of Aesthetics*, 49 (1), verano 1998, pp. 48-59.
- KAMIISHI, Manabu. "La vérité et le drame dans la philosophie de Gabriel Marcel", en: *Bigaku: The Japanese Journal of Aesthetics*, 52 (2), Otoño 2001, pp. 29-42.
- KAMPITS, Peter. "Die Frage Nach dem Anderen im Denken von Gabriel Marcel", en: *Zeitschrift fuer philosophische Forschung*, Enero-Marzo 1970, pp. 72-88.
- KAMPITS-PIFFL, Heide. "Zur Frage nach dem 'Undramatischen' in Gabriel Marcells Buehnenwerk", en: *Wissenschaft und Weltbild*, 23, 1970, pp. 6-19.
- KARABIN, Geoffrey. "The Annihilative Potential of Immortality Beliefs: Examining Immortality's Interconnection with Violence", en: *Review Journal of Political Philosophy*, 6 (2), 2008, pp. 34-65.
- KEEN, Sam. "The development of the Idea of Being in Marcel's Thought", en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.). The Library of Living Philosophers, vol. XVIII. Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 99-122.
- KERLIN, Michael. "Freedom and Identity", en: *Philosophy Today*, 16, Verano 1972, pp. 148-159.

- KOURIM, Zdenek. “Rencontre avec Gabriel Marcel”, en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2004, pp. 35-49 (entrevista realizada en marzo de 1969).
- KREYCHE, Gerald F. “Gabriel Marcel and the Contemporary Scene”, en: *Philosophy Today*, 8, Invierno 1964, pp. 246-247.
- LABATE, Sergio. *Intimità e trascendenza: La quistione dell'io a partire da Gabriel Marcel*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2009.
- LACOSTE, Guillermine de. “L'illumination dans le Zen Bouddhisme et dans *Le Monde cassé* de Gabriel Marcel”, en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2002, pp. 55-61.
- LACOSTE, Guillermine de. “Le mystère du mal dans « *Le Chemin de crête* » et « *Le Signe de la croix* »”, en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2004, pp. 55-62.
- LAÏB, Khemissa. “Mystiques marcelliennes”, en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2011, pp. 71-74.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- LAPORTE, Francois H. “Bibliography on Gabriel Marcel”, en: *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 49, Noviembre 1971, pp. 23-49.
- LASCOE, F. J. (ed.) *The Existentialist Drama of Gabriel Marcel*. West Hartford, Connecticut: Mac Auley Institute of Religious Studies, St. Joseph's College, 1974.
- LECHNER, Robert. “Marcel as radical empiricist”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 457-469.
- LECLERC, Gérard. “Aimer un être...”, en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2005, pp. 11-12.
- LEVINAS, Emmanuel. “Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie”, en: *Revue Internationale de Philosophie*, 32, 1978, pp. 492-511.
- LEVINAS, Emmanuel. “Martin Buber, Gabriel Marcel, and Philosophy”, en: Gordon, Haim (eds.). *Martin Buber*. Beersheva: Ktav, 1984, pp. 305-324.
- LEVINAS, Emmanuel. “Una nueva racionalidad. Sobre Gabriel Marcel”, en *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, pp. 81-83.
- LOHNER, Alexander. *Der Tod im Existentialismus*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1997.

- LONERGAN, Martin J. "Gabriel Marcel's Philosophy of Death", en: *Personalist*, 57, Primavera 1976, pp. 181-187.
- LONERGAN, Martin J. "Gabriel Marcel's Philosophy of Death", en: *Philosophy Today*, 19, Primavera 1975, pp. 22-28.
- LONGORIA, María Teresa Padilla. "Para una filosofía de la muerte en Gabriel Marcel", en: *Revista de Filosofía (México)*, 19, Septiembre-Diciembre 1986, pp. 377-401.
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. "Claves para la comprensión del pensamiento de Gabriel Marcel", en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 443-474.
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. "L'expérience esthétique musicale et la pensée philosophique de Gabriel Marcel", en: *Giornale di Metafisica*, 13 (1), 3-36, Enero-Abril 1991.
- LOZANO DÍAZ, Vicente. "Amor, verdad y trascendencia en Gabriel Marcel", en: *Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 55 (134), 2006, pp. 233-242.
- MACKINNON, Donald M. "Drama and Memory", en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 573-582.
- MARCEL, Anne. "Biographiques: Les années noires", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2006, pp. 69-90.
- MARCEL, Anne. "Entre le protestantisme et l'Église", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2004, pp. 63-100.
- MARCEL, Anne. "L'envers du décor", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2002, pp. 63-74.
- MARCEL, Gabriel, HANLEY, Katherine Rose. *Gabriel Marcel's Perspectives on "The Broken World"*. Milwaukee: Marquette University Press, 2002.
- MARCEL, Gabriel, MADDUX, Stephen, Wood, Robert. *Music and Philosophy*. Milwaukee: Marquette University Press, 2005.
- MARCEL, Gabriel. "Bibliographical Study: Works by and about Gabriel Marcel", en: *Southern Journal of Philosophy*, 4, Verano 1966, pp. 82-96.
- MARÍAS, Julián. "Love in Marcel and Ortega", en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 553-572.
- MARSH, James L. "Freedom, Receptivity, and God", en: *International Journal for Philosophy of Religion*, 6, Invierno 1975, pp. 219-233.

- MARY, Anne. “La mort, tremplin d’une espérance absolue”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2005, pp. 13-24.
- MARY, Anne. “Le esthétique dramatique de Gabriel Marcel. Recherche d’un cohérence”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2002, pp. 23-44.
- MARY, Anne. “Le mystère au théâtre”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2008, pp. 19-26.
- MATERA, Rocco. “La fenomenologia dell’esperienza”, en: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 69, Octubre-Diciembre 1977, pp. 627-646.
- MCLACHLAN, James M. “The Mystery of Evil and Freedom: Gabriel Marcel’s Reading of Schellings *Of Human Freedom*”, en: *Philosophy and Theology: Marquette University Quarterly*, 12 (2), 2000, pp. 377-396.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, Madrid, Encuentro, 2006.
- MICCOLI, P. “Gabriel Marcel e l’approcio al misterio dell’essere”, en: *Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia*, 16, 1973, pp. 33-57.
- MICHAUD, Thomas A. “Gabriel Marcel and the Postmodern World”, en: *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francaise*, 7 (1-2), Primavera 1995, pp. 5-29.
- MICHAUD, Thomas A. “On Recognizing the Mystery of the Soul”, en: FRANCIS, Richard P. (ed.). *Christian Humanism: International Perspectives*. New York: Lang, 1995, pp. 203-211.
- MICHAUD, Thomas. “Gabriel Marcel’s Politics: Theory and Practice”, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), Verano 2006, pp. 435-455.
- MITTL, Florian. “La catégorie de la « présence » comme grille de lecture”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2011, pp. 35-50.
- MORAN, Denis P. *Gabriel Marcel: Existentialist Philosopher, Dramatist, Educator*. Lanham: University Press of America, 1994.
- MORENO, César. *Fenomenología y filosofía existencial. Vol. I. Enclaves fundamentales*. Madrid: Síntesis, 2000.
- MORUJAO, Alexandre Fradique. “A intersubjetividade em Gabriel Marcel”, en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45 (4), Octubre-Diciembre 1989, pp. 513-529.

- MOUTSOPOULOS, Evaghélos. “Une inflexion du refus: l’interrogation, une exasperation de l’acceptation: l’invocation”, en: *Giornale di Metafisica*, 15 (1), Enero-Abril 1993, pp. 3-17.
- NATAL ÁLVAREZ, Antonio. “La participación en Gabriel Marcel (Primera Parte)”, en: *Estudio Agustiniano*, vol. XXVIII, Fasc. 2 (Mayo-Agosto 1993), pp. 195-363.
- NATAL ÁLVAREZ, Antonio. “La participación en Gabriel Marcel (Segunda Parte)”, en: *Estudio Agustiniano*, vol. XXVIII, Fasc. 3 (Septiembre-Diciembre 1993), pp. 503-552.
- NOVAK, Michael. “Marcel at Harvard”, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), Verano 2006, pp. 337-341.
- O’CALLAGHAN, Paul. “El enigma de la libertad humana en Gabriel Marcel”, en: *Anuario Filosófico*, 1990, pp. 139-152.
- O’CALLAGHAN, Paul. “La metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel”, en: *Anuario Filosófico*, 22, 1989, pp. 55-92.
- O’HARA, M. Kevin. “Person in the Philosophy of Gabriel Marcel”, en: *Philosophy Today*, 8, Otoño 1964, pp. 147-154.
- O’MALLEY, John B. “Marcel’s notion of Person”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 275-294.
- O’MALLEY, John B. *The Fellowship of Being: An essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*. The Hague: Nijhoff, 1966.
- OJARA, Pius, Madigan, Patrick. *Marcel, Girard, Bakhtin: The Return of Conversion*. New York: Peter Lang, 2004.
- ORTIZ, Manuel Triana. “El hombre libre y creador”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 30 (72), Diciembre 1992, pp. 201-208.
- OSTERMANN, Robert. “Gabriel Marcel: Existence and the Idea of Being”, en: *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 32, Noviembre 1954, pp. 19-38.
- OSTERMANN, Robert. “Gabriel Marcel: The Discovery of Being”, en: *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 31, Enero 1954, pp. 99-116.
- OSTERMANN, Robert. “Gabriel Marcel: the Recovery of Being”, en: *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 31, Mayo 1954, pp. 289-306.
- PARAIN-VIAL, Jeanne. “Differences culturelles et universel concret selon Gabriel Marcel”, en: CAUCHY, Venant (ed.). *Philosophy and Culture*. Montreal: Ed. Montmorency, vol. 5, pp. 457-460.



- PARAIN-VIAL, Jeanne. "Être et essences dans la philosophie de Gabriel Marcel", en: *Revue de Theologie et de Philosophie*, 1974, pp. 81-94.
- PARAIN-VIAL, Jeanne. "L'univers concret selon Gabriel Marcel", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2011, pp. 15-18.
- PARAIN-VIAL, Jeanne. "La musique dans la vie et la pensée de Gabriel Marcel", en: *Annales d'Esthétique*, 1976-1977, pp. 15-16.
- PARAIN-VIAL, Jeanne. "Le tragique: l'expérience existentielle face à la contestation marxiste", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82, Abril-Junio 1977, pp. 246-260.
- PARAIN-VIAL, Jeanne. "Notes on the ontology of Gabriel Marcel", en: *Philosophy Today*, 4, Invierno 1960, pp. 271-277.
- PARAIN-VIAL, Jeanne. *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Cerisy-La Salle: La Baconnière, Neuchâtel, 1977.
- PARAIN-VIAL, Jeanne. *Gabriel Marcel: un veilleur et un éveilleur*. Lausanne: L'âge de l'homme, 1989.
- PARAIN-VIAL, Jeanne. *L'esthétique musicale de Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1980.
- PATRI, A. "La métaphysique des pronoms personnels", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79, Julio-Septiembre 1974, pp. 308-314.
- PAX, C. V. "Philosophical Reflection: Gabriel Marcel", en: *New Scholasticism*, 38, Abril 1964, pp. 159-177.
- PAX, Clyde. *An Existential Approach to God: A Study of Gabriel Marcel*. The Hague: Nijhoff, 1972.
- PECCORINI, Francisco L. "Gabriel Marcel's pensée pensante as the ultimate reality and meaning of human existence", en: *Ultimate Reality and Meaning: Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding*, 8, Marzo 1985, pp. 4-23.
- PECCORINI, Francisco L. *Selfhood as Thinking Thought in the Work of Gabriel Marcel: A New Interpretation*. Lewinston: Mellen Press, 1987.
- PISCIONE, E. "Gli esordi teatrali di Gabriel Marcel", en: *Laos: Rivista de scienze religiose e umanistiche*, Catania, vol. 4, n°2, 1997 (julio-diciembre), pp. 67-76.
- PISCIONE, Enrico. "Il mondo in frantumi e la comunione dei santi in Gabriel Marcel", en: *Sapienza: Rivista di Filosofia e di Teologia*, 58 (4), 2005, pp. 481-487.
- PLOURDE, Simone. "Gabriel Marcel au tribunal du féminisme", en: CAUCHY, Venant (ed.). *Philosophy and Culture*, Montreal: Ed. Montmorency, pp. 474-479.

- PLOURDE, Simonne, "Gabriel Marcel and the Mystery of Suffering", en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 575-596.
- PLOURDE, Simonne, *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Montreal-París, Bellarmin-Cerf, 1985.
- POISSEK PREBISCH, Lucia. "Gabriel Marcel 1889-1973 (biografía)", en: *Ensayos y estudios*, Abril 1974, pp. 23-26.
- POLK, Danne W. "Gabriel Marcel's Kinship to Ecophilosophy", en: *Environmental Ethics: An Interdisciplinary Journal Dedicated to the Philosophical Aspects of Environmental Problems*, 16 (2), Verano 1994, pp. 173-186.
- POMA, Iolanda. "Alteración y oscilación en la filosofía de los binomios de Gabriel Marcel", en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 475-493.
- POPPER, Hans. "Gabriel Marcel's 'Essai de philosophie concrète' in its Historical Context", en: *Appraisal: A Journal of Constructive and Post-Critical Philosophy and Interdisciplinary Studies*, 5 (1), Marzo 2004, pp. 9-24.
- PORÉE, Jérôme. "Gabriel Marcel et Paul Ricoeur: une fidélité créatrice", en: HENRIQUES, Fernanda (coord.). *A Filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos*. Coimbra: Ariadne Ed., 2006, pp. 327-349.
- PRESAS, Mario. "Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel", en *Cuadernos de Filosofía*, 1970, Año X, nro. 13 (enero-junio), págs. 63-76.
- PRESAS, Mario. *Filosofía de la existencia*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 1962.
- PRESAS, Mario. *Gabriel Marcel*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967.
- PRINI, Pietro. *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*. Barcelona: Luis Miracle, 1963.
- PRINI, Pietro. *Historia del existencialismo*. Barcelona: Herder, 1992.
- RAHIER, François. "Gabriel Marcel à « L'Europe nouvelle »", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2011, pp. 21-34.
- RAHIER, François. "Les rendez-vous manqués: G. Marcel et E. Ionesco", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2008, pp. 43-48.
- RAHIER, François. "Une sagesse tragique", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2005, pp. 9-10.
- RAHIER, François. "Vers la « bioéthique » : Gabriel Marcel et l'Institut de la vie", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2009-2010, pp. 23-30.

- RALSTON, Zachary Taylor. *Gabriel Marcel's Paradoxical Expression of Mystery*. Washington DC: Catholic University of America Press, 1961.
- RANDALL, Albert. "Personhood and the mystery of Being: Marcel's Ontology of communion, presence and availability", en: *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. 7, nro. 1-2, 1995, pp. 93-103.
- REDPATH, Peter A. "Gabriel Marcel and the Recovery of Philosophy in Our Time", en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), pp. 343-453, Verano 2006.
- REEVES, Gene. "The idea of mystery in the philosophy of Gabriel Marcel", en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 245-274.
- RICOEUR, Paul. "Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl", en: AA.VV. *Jean Wahl et Gabriel Marcel*. Paris: Beauchesne, 1976.
- RICOEUR, Paul. "Gabriel Marcel and Phenomenology", en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 471-498.
- RICOEUR, Paul. "La pensée de Gabriel Marcel", en: *Bulletin de la Societe Francaise de Philosophie*, 78, Abril-Junio 1984, pp. 3-63.
- RICOEUR, Paul. "Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel", en *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Éditions du Seuil, 1992, pp. 49-67.
- RICOEUR, Paul. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. París: Temps Présent, 1948.
- RÍOS, Jesús Vicente. "Espiritualismo y bergsonismo en Marcel: interiorización y libertad", en *Anuario Filosófico*, vol. 38 (2), 2005, págs. 597-632.
- RÍOS, Jesús Vicente. "Existencia, responsabilidad y compromiso: Gabriel Marcel y Paul Ricouer", en: VILLAVERDE, Marcelino Agís (ed.). *Hermenéutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricouer*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2005, pp- 383-412.
- RÍOS, Jesús Vicente. "La vivencia de Dios en Gabriel Marcel", en *Cuadernos de Pensamiento*, n°6, 1991, pp. 153-168.
- RÍOS, Jesús Vicente. *Tiempo y conciencia en la filosofía contemporánea: análisis y comprensión del tiempo en la filosofía de Gabriel Marcel*. La Coruña: Universidad de Coruña, 1992.

- RIVA, Franco. "Ética como Sociabilidad: Buber, Marcel y Levinas", en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 633-655.
- RIVA, Franco. "L'analogia occultata: a proposito del discorso ontologico di Gabriel Marcel", en: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 75, Julio-Septiembre 1983, pp. 457-485.
- ROGEL, Héctor. "La esperanza, según Gabriel Marcel", en: *Logos: Revista de Filosofía (México)*, 3, Enero-Abril 1975, pp. 9-24.
- SANBORN, Patricia. "Gabriel Marcel's Conception of the Realized Self", en: *Journal of Existentialism*, 8, Invierno 1967-1968, pp. 133-159.
- SCHALDENBRAND, M. Aloysius. "Gabriel Marcel and Proof for the Existence of God", en: RYAN, John K. (ed.). *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Washington DC: Catholic University of America Press, 1961, vol. 1, pp. 35-56.
- SCHALDENBRAND, Mary Aloysius. *Phenomenologies of Freedom: An Essay on the Philosophies of Jean-Paul Sartre and Gabriel Marcel*. Washington DC: Catholic University of America Press, 1960.
- SCHMITZ, Alfred. "Marcel's dialectical method", en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.). The Library of Living Philosophers, vol. XVIII. Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 159-176.
- SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin. "Die Krise der Kulturentwicklung, Technik und Religionsphilosophie im Werk Gabriel Marcel", en: *Concordia: Internazionale Zeitschrift für Philosophie*, 39, pp. 44-65, 2001.
- SMITH, John E. "The individual, the collective, and the community", en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 337-351.
- SONNENMANS, Heino. "Bekenntnis zur Hoffnung: ein Beitrag zur Philosophie Gabriel Marcells", en: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie un Theologie*, 17, 1970, pp. 161-185.
- STALLKNECHT, Newton P. "Gabriel Marcel and the Human Situation", en: *Review of Metaphysics*, 7, Junio 1954, pp. 661-667.
- STRAUS, Erwin y MACHADO, Michael. "Gabriel Marcel's notion of Incarnate Being", en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.). The Library of Living Philosophers, vol. XVIII. Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 123-158.

- SWEENEY, Leo. "Existentialism authentic and Unauthentic", en: *New Scholasticism*, 40, Enero 1966, pp. 36-61.
- SWEENEY, Leo. "Gabriel Marcel's Position on God", en: *New Scholasticism*, 44, Invierno 1970, pp. 101-124.
- SWEETMAN, Brendan. "Gabriel Marcel and the Problem of Knowledge", en: *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francaise*, 7 (1-2), Primavera 1995, pp. 148-163.
- SWEETMAN, Brendan. "Gabriel Marcel: Ethics within a Christian Existentialism", en: DRUMMOND, John. *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Pub, 2002, pp. 269-288.
- SWEETMAN, Brendan. "Marcel on God and Religious Experience, and the Critique of Alston and Hick", en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), Verano 2006, pp. 407-420.
- SWEETMAN, Brendan. *The vision of Gabriel Marcel: Epistemology, Human Persona, the Transcendent*. Amsterdam: Editions Rodopi, 2010.
- TATTAM, Helen. "Philosopher's Stories: Gabriel Marcel and Narrative", en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 84 (4), Fall 2010, pp. 711-726.
- TEBOUL, Margaret. "Les amitiés philosophiques de Gabriel Marcel", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2001, pp. 67-92.
- TILLETE, Xavier. "La filosofía itinerante de Gabriel Marcel", en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 495-518.
- TILLIETE, Xavier, "Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien", en: *Philosophes contemporains*. Paris: Desclée De Brouwer, 1962.
- TILLIETTE, Xavier. "Gabriel Marcel: Mort et survie", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2005, pp. 25-30.
- TOBIN, Theresa Weynard. "Toward an Epistemology of Mysticism: Knowing God as Mystery", en: *International Philosophical Quarterly*, 50:2 (198), Junio 2010, pp. 221-241.
- TOMAR ROMERO, Francisca, "La concepción de la metafísica en Gabriel Marcel", en *Sapientia*, 1994, vol. 49, nro. 193-194, págs. 273-295.
- TRAUB, Donald F. *Toward a Fraternal Society: A Study of Gabriel Marcel's approach to Being, Technology and Intersubjectivity*. New York: Lang, 1988.

- TREANOR, Brian. "Constellations: Gabriel Marcel's Philosophy of Relative Otherness", en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), Verano 2006, pp. 369-392.
- TRIANA ORTIZ, Manuel. "Crítica de la razón tecnocrática en el pensamiento de Gabriel Marcel", en: *Revista de Filosofía de Universidad de Costa Rica*, 31 (74), Julio 1993, pp. 65-70.
- TRIANA, Manuel. "El hombre y el misterio del ser", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Diciembre 1990, pp. 85-91.
- TROISFONTAINES, Roger. "La joie, facteur d'équilibre psychologique", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2008, pp. 49-64.
- TROISFONTAINES, Roger. "La notion de 'présence' chez Gabriel Marcel", en: *Existentialism chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947, pp. 203-268.
- TROISFONTAINES, Roger. *De l'existence a l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*. Paris: Nauwelaerts, 1968 (2 volúmenes).
- TSUKADA, Sumiyo. "L'espérance face aux conceptions contemporaines de la vie et de la mort", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2011, pp. 51-58.
- TSUKADA, Sumiyo. "La réflexion sur l'existence et l'être", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2005, pp. 47-58.
- TSUKADA, Sumiyo. "Remise en question de l'euthanasie chez G. Marcel", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2008, pp. 79-88.
- TUNSTALL, Dwayne A. "Struggling against the Specter of Dehumanization", en: *Philosophy Today*, 53 (2), Verano 2009, pp. 147-160.
- TUNSTALL, Dwayne. "Concerning the God that is only a Concept: A Marcellian Critique of Royce's God", en: *Transactions of the Charles Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, 42 (3), Verano 2006, pp. 394-416.
- URABAYEN PÉREZ, Julia. "El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto", en: *Estudios de Filosofía*, 41, Junio 2010, pp. 35-59.
- URABAYEN PÉREZ, Julia. "Estudio del 'tener' según Gabriel Marcel y Leonardo Polo", en: *Studia Poliana: Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo*, 5, 2003, pp. 199-239.
- URABAYEN PÉREZ, Julia. "La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta", en *Pensamiento: Revista de Investigación e información filosófica*, 60 (226), Enero-Abril 2004, pp. 115-136.

- URABAYEN PÉREZ, Julia. *El pensamiento de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*. Pamplona: EUNSA, 2001.
- URABAYEN PÉREZ, Julia. *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser: la filosofía concreta de Gabriel Marcel*. Cuadernos de Anuario Filosófico nro. 137. Pamplona: Universidad de Navarra, 2004.
- VALDERREY, Carmen. “Gabriel Marcel o la filosofía del peregrino”, en: *Revista de Filosofía (México)*, 10, Enero-abril 1997, pp. 9-18.
- VASALLO, Ángel. *Cuatro lecciones sobre metafísica: Itinerario de la realidad en el “Diario Metafísico” de Gabriel Marcel*. Buenos Aires: Colegio libre de estudios superiores, 1938.
- VENTER, J. J. “Human dignity in Weakness: Gabriel Marcel’s Conception of Human Dignity”, en: TYMIENIECKA, Anna-Teresa (ed.). *Life: Energies, Forces and the Shaping of Life: Vital, Existential, Book 1*. Analecta Husserliana, vol. 74. Dordrecht: Kluwer Academic Pub, 2002.
- VERDÚ BERGANZA, Ignacio. “Conócete a tí mismo: Apuntes para una reflexión en torno al yo y a la trascendencia”, en: *Diálogo Filosófico*, 23:1 (67), Enero-Abril 2007, pp. 87-96.
- VIGORITO, John. “On Time in the Philosophy of Marcel”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 391-419.
- VIZGUINE, Victor. “Une proximité lointaine: Nicolas Berdiaeff et Gabriel Marcel”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2007, pp. 45-52.
- WAHL, Jean. *Vers le concret: Études d’histoire de la philosophie contemporaine: William James, Whitehead, Gabriel Marcel*. Paris: Vrin, 2006.
- WALL, Barbara E. *Love and Death in the Philosophy of Gabriel Marcel*. Washington DC: University Press of America, 1977.
- WEBB, Darren. “Modes of Hoping”, en: *History of the Human Sciences*, 20 (3), Agosto 2007, pp. 65-83.
- WESTPHAL, Merold. “The Importance of Mystery for the Life of Faith”, en: *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 24 (4), Octubre 2007, pp. 367-384.
- WILLIAMS, Martha E. “Gabriel Marcel’s notion of Personal Communication”, en: *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 35, Enero 1958, pp. 107-116.

- WILLIAMS, Martha E. "Gabriel Marcel's notion of Value", en: *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 37, Noviembre 1959, pp. 29-38.
- WOLFF, Ernst. "The Quest for a Post-Metaphysical access to the Human: From Marcel to Heidegger", en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 41 (2), Mayo 2010, pp. 132-149.
- ZAKARIA, Fareed. "Connaissances et sagesse", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2006, pp. 47-48.
- ZANER, Richard M. "The mystery of the body-qua-mine", en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 313-335.
- ZANER, Richard, *The question of embodiment: Some contributions to a phenomenology of the body*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.
- ZARRILLO, María Rosaria Fortuna. "Il misterio salvifico in Gabriel Marcel", en: *Sapienza: Rivista di Filosofia e di Teologia*, 55 (4), Octubre-Diciembre 2002, pp. 423-454.
- ZUIDEMA, S. U. "Gabriel Marcel: A critique", en: *Philosophy Today*, 4, Invierno 1960, pp. 283-285.