



UNIVERSIDAD CATÓLICA
SAN ANTONIO
UCAM

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y DE LA
COMUNICACIÓN

Departamento de Ciencias Sociales, Jurídicas y de la
Empresa

Metafísica de la identidad personal en el pensamiento
filosófico de Gabriel Marcel

Belén Blesa Aledo

Director de la tesis: Dr. D. Joaquín Jareño Alarcón

Murcia, Marzo 2008



UNIVERSIDAD CATÓLICA
SAN ANTONIO
UCAM

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y DE LA
COMUNICACIÓN

Departamento de Ciencias Sociales, Jurídicas y de la
Empresa

METAFÍSICA DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN EL
PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE GABRIEL MARCEL

Belén Blesa Aledo

Director de la tesis: Dr. D. Joaquín Jareño Alarcón

Murcia, Marzo 2008

AGRADECIMIENTOS

El punto de partida de esta investigación consiste, por motivos de hecho y de derecho, en mostrar mi agradecimiento a las personas que la han hecho posible.

Me voy a referir en primer lugar a mis dos hijos, Carlos y Pablo que, a su manera, han sido partícipes de las aventuras que me ha deparado esta relación establecida con Gabriel Marcel. Tiene un sabor especial escuchar a un niño de diez años decir a sus amigos que su mamá se dedica a estudiar a Gabriel Marcel, advirtiendo en sus palabras una naturalidad inusual, teniendo en cuenta la distancia que en otro contexto distinto habría entre un filósofo -además de francés y muerto en el año 1973- y un niño. Pablo, por su parte, con casi dos años, es ya capaz de vocalizar el nombre de Marcel y de reconocer una fotografía del mismo, lo cual es motivo de risas y comentarios para la familia. A mis padres y mis hermanos también les debo mi gratitud por haber sido mi hogar y mi punto de apoyo más importante durante los 33 años que existo.

Y de ninguna manera podría olvidarme de mencionar a mis amigos y compañeros del Cuerpo de Tutores que le han aportado una gracia especial a mi vida durante este tiempo. Mucho nos hemos reído de ese despacho bautizado cariñosamente como Totus Revolutus, porque la mesa de trabajo era un elemento más imaginado que visto, ya que se encontraba anegada de libros de Marcel y de libretas con apuntes elaborados a lo largo de unos tres años. No me parece una exageración decir que por el apoyo que me dieron fui capaz de superar una etapa especialmente difícil.

Estos han sido mis tres pilares ontológicos. Desde un punto de vista más técnico o estratégico, pero muy especial, quiero dar las gracias a mi hermano Pablo por su ayuda en las traducciones de los textos en francés, aunque creo que él también ha quedado agradecido conmigo por haber descubierto a un pensador de la talla de Marcel. Desde entonces, me consta que lo ha mencionado en alguno de sus libros. También a Paco, de informática, por todos los momentos que le absorbí adaptando el texto al formato adecuado y, cómo no, a Sara, de Biblioteca, que ha sido la persona que me ha conseguido toda una secuencia de libros y artículos de gran interés para mi trabajo. Con

ella tendré siempre esa relación articulada en torno a un libro que resulta tan mágica, por cierto.

Y no puedo dejar en el olvido lo que constituye un gran honor para mí: el haber entrado en contacto con Xavier Tilliette a partir de este trabajo y con Henri Marcel de la Association Présence de Gabriel Marcel, que me ha aclarado algunas dudas respecto a ciertos textos del filósofo y ha mostrado una generosa disponibilidad en todo momento.

Por último, quiero hacer mención de alguien en quien se ha combinado de una manera tal vez extraña el valor ontológico con el técnico y metodológico. Me refiero a D. Joaquín Jareño, director de esta tesis. A D. Joaquín quiero empezar agradeciéndole la confianza que desde un principio ha depositado en mí y sin la que me hubiera sentido insegura. Creo que no ha habido circunstancia para él que haya alterado este hecho, aunque desde mi punto de vista sí que han tenido lugar sucesos en los que hubiera podido ser cuestionada. Este apoyo incondicional ha sido para mí un impulso muy importante. Quiero, además, dejar constancia del respeto intelectual que me ha brindado teniendo en cuenta que su formación filosófica, su relación con la filosofía y, probablemente, su visión de ésta, difieren bastante de la mía. Él no ha tratado en ningún momento de aprovechar mi trabajo para exponer sus ideas o para imponérmelas subrepticamente. Pero este respeto estimo que es fruto de su valentía y de su humildad filosóficas. Valentía, porque ha tenido la suficiente como para abrirse a otros ámbitos de la filosofía cuestionados desde aquél en el que suele moverse. Humildad, porque es capaz de reconocer que, además de aquello que a uno mismo le inquieta, existen otras cuestiones que resultan de interés para ser investigadas. Pienso que el contacto que haya podido generarse entre él y Marcel a través de este trabajo ha llegado, tal vez, a implicarle no sólo como académico, sino como persona.

Pero mis agradecimientos se tornarían incompletos sin una última referencia. Apoyándome en la teoría marceliana de la relación presencia-ausencia, su idea de la herencia espiritual y su defensa de la inmortalidad, especialmente, también quiero agradecer a Marcel como pensador la riqueza y posibilidades que me ha llevado a descubrir en la filosofía, y como persona, el refuerzo que su vida y su trabajo han supuesto para mí en cuanto a la convicción de que la clave de la vida y de la felicidad personales sólo se pueden encontrar en el descubrimiento del otro.

A mis padres, seres bellos

“Por lo visto, la situación del hombre, la vida, es desorientación, es estar perdido- y por eso existe la Metafísica”

Ortega y Gasset

*“El hombre es por natura la bestia paradójica,
Un animal absurdo que necesita lógica.
Creó de nada un mundo y su obra terminada,
«Ya estoy en el secreto –se dijo-, todo es nada»*

Antonio Machado

LISTA DE SIGLAS

DD	<i>Dos discursos y un prólogo autobiográfico</i>
DH	<i>La dignité humaine et ses asisses existentielles</i>
DS	<i>Decadencia de la sabiduría</i>
EA	<i>Ser y Tener</i>
EC	<i>En chemin vers quel éveil?</i>
EAGM	<i>Entretiens autour de Gabriel Marcel</i>
EMGM	<i>L'esthétique musicale de Gabriel Marcel</i>
EO	<i>Existencia y objetividad</i>
FP	<i>Fragments Philosophiques</i>
FTC	<i>Filosofía para un tiempo de crisis</i>
HCH	<i>Los hombres contra lo humano</i>
HP	<i>El hombre problemático</i>
HV	<i>Homo Viator. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza</i>
JM	<i>Journal métaphysique</i>
M-B	<i>Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang</i>
ME	<i>El misterio del ser</i>
PA	<i>Posición y aproximación al misterio del ser</i>
PI	<i>Présence et Immortalité</i>

- RA *Régard en arrière*
- RI *Filosofía concreta*
- R-M *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*
- VJ *En busca de la verdad y de la justicia*

ÍNDICE

METAFÍSICA DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE GABRIEL MARCEL

1: INTRODUCCIÓN	13
1.1. Preámbulo.....	15
1.2. Justificación del trabajo.....	21
1.3. Cuestiones biográficas	33
1.4. Encuadre del problema.....	52
1.4.1. Aspectos históricos	53
1.4.2. Aspectos filosóficos.....	55
1.4.2.1. La relación de Marcel con el idealismo	55
1.4.2.2. La falibilidad del <i>cogito</i>	61
1.4.2.3. Bergson	68
1.4.2.4. El positivismo	69
1.4.3. El lugar de los acontecimientos vitales	70
1.4.4. La repercusión de la problemática de la identidad personal en el planteamiento filosófico de Gabriel Marcel	72
1.5. Metodología y dificultades en el estudio de Marcel	79
2: LA VISIÓN MARCELIANA DE LA METAFÍSICA	83
2.1. La arquitectónica de la metafísica como disciplina	85
2.1.1. Introducción	85
2.1.2. La inquietud como actitud básica de la metafísica	94
2.1.3. La misión de la metafísica de la esperanza	97
2.1.4. El ser como misterio	110
2.1.4.1. Vías de acceso al misterio del ser. El fundamento de la metafísica del “somos”	115
2.1.5. La Metafísica y la perspectiva creadora del ser	132
2.1.5.1. La música	136
2.1.5.2. El teatro	138
2.1.5.3. La poesía.....	139

2.1.5.4. Metafísica y Religión	141
2.2. El carácter constitutivo de la metafísica	150
2.3. La metafísica como sabiduría trágica.....	155
3: LA IDENTIDAD PERSONAL DESDE LA METAFÍSICA	165
3.1. Introducción	167
3.2. La creación de la identidad personal en el <i>Homo Viator</i>	172
3.3. El fundamento metafísico-religioso de la identidad personal	179
3.3.1. El origen: yo soy un don	179
3.3.2. Compromiso, fidelidad, esperanza: hacia la inmortalidad del ser	187
3.4. La estructura antropológico-existencial de la identidad personal	191
3.4.1. Introducción	191
3.4.2. Yo soy mi cuerpo: la dialéctica ser-tener	193
3.4.3. Yo y mi vida.....	210
3.4.4. Yo y mi situación.....	217
3.4.5. Tú y yo: La intersubjetividad.	237
3.4.5.1. Introducción.....	237
3.4.5.2. Aproximación al concepto de intersubjetividad.....	238
3.4.5.3. Estructura interna de la intersubjetividad.....	243
3.5. Repercusión de la relación intersubjetiva en la creación de mi ser.	259
4: LA CRISIS METAFÍSICA DEL HOMBRE OCCIDENTAL	261
4.1. Introducción	263
4.2. El origen de la crisis.....	267
4.2.1. La muerte de Dios.....	267
4.2.2. La reacción humana ante el avance científico-técnico: el orgullo ..	273
4.3. El espíritu de abstracción y sus manifestaciones	288
4.3.1. ¿Qué es el espíritu de abstracción?.....	288
4.3.2. Sus manifestaciones.....	290

4.3.2.1. Abstracción y pensamiento filosófico	290
4.3.2.2. Ideologías, fanatismo y democracia	293
4.4. La problematización de la identidad personal	302
4.4.1. La exigencia ontológica silenciada	302
4.4.2. La objetivación de la identidad personal	309
4.5. La respuesta de Marcel: la apelación a la trascendencia	311
5: CONCLUSIONES	315
BIBLIOGRAFÍA	333

1. INTRODUCCIÓN

1.1. PREÁMBULO

Hemos considerado oportuno comenzar esta investigación buscando una justificación del tema y el autor que hemos escogido. El título que da nombre a la misma ha sido *Metafísica de la identidad personal en el pensamiento filosófico de Gabriel Marcel*, título que entraña, no pocas dificultades, especialmente debido a los dos términos que lo encabezan, términos que pueden quedar en una mera abstracción y, por tanto, vacíos de contenido o que, por el contrario, son susceptibles de recibir una concreción y precisión tales que acaben por decirnos algo importante. A lo largo de esta tesis vamos a tratar de aportar claridad y profundidad sobre ellos.

Para empezar es preciso poner de relieve que la metafísica versa para nuestro autor sobre las inquietudes más apremiantes que le suscita al hombre el hecho de ser y de existir, con las implicaciones fundamentales que esto conlleva: ser corporal, estar abierto a otros, estar en una circunstancia, estar abierto a un más allá... La metafísica es, pues, en un sentido amplio, algo que subyace a cualquier otra cosa, ya que se trata, existencialmente hablando, de un modo de cuestionar apasionado que recoge las preguntas más básicas de todas, pero curiosamente también, las más difíciles de responder, y las que llevamos toda la vida en el punto de mira. Es un cuestionar íntimo. Además, las preguntas que llamamos metafísicas cuentan para Marcel con la peculiaridad de que no tienen la tensión en un movimiento hacia fuera, como sería el caso de las preguntas científicas, donde es la naturaleza quien resulta interrogada. Aquí, somos nosotros mismos los interrogados, de manera que la respuesta requiere de un giro hacia dentro. De esta forma, aunque la metafísica ha tendido a ser identificada exclusivamente con la filosofía misma, Marcel nos hace ver que las preguntas metafísicas son inherentes también a otras actividades en las que esa tensión ontológica que acompaña al hombre se hace manifiesta. Podríamos entonces hablar de la poesía, el arte en toda su amplitud, la religión, etc. Decimos por ello que nuestra tesis es la metafísica en el pensamiento filosófico de Marcel, porque la metafísica también se encuentra en la música y en el teatro que fueron las otras

dos actividades que configuraron su itinerario vocacional y personal¹. Es importante que nos detengamos aquí porque la metafísica desarrollada en la obra filosófica se hace efectiva y se entiende en Marcel a partir de su trayectoria musical y de su vocación dramática. La música será la que le despierte a las cuestiones metafísicas²:

“A partir de la música he sido conducido a pensar el ser o a afirmar el ser”³.

Y el teatro será, a nuestro entender, el que le brinde la clave del sentido de la pregunta por el ser: el descubrimiento de los otros y la importancia de la relación con los otros, además de ser el complemento necesario de la metafísica para que no caiga en la abstracción⁴. El teatro es un método de investigación de la

¹ No queremos dejar de lado su actividad como crítico y colaborador en revistas. A partir de 1927 dirige en la editorial Plon la colección de literatura extranjera. Fue colaborador de *L'Europe Nouvelle* (desde 1933), y colaboró también con *Sept, Temps présent, Nouvelles Littéraires*. Además, estuvo en los orígenes de *Esprit* con Maritain. Esta labor suya como crítico y colaborador en las revistas y editoriales se podría prestar a ser concebida más como parte de su vocación en un sentido más profesional que personal. De hecho, cuando se habla de la vocación de Marcel no siempre se tiene en cuenta esta actividad. Nosotros queremos destacarla porque vemos en el trasfondo de la misma una conexión muy directa con su infancia, concretamente con el contacto con autores y obras extranjeras que le fue permitido en gran medida gracias a la profesión de su padre y a la apertura de éste al universo de la cultura. Uno de los aspectos más dignos de destacar es que con esa labor crítica literaria, teatral o musical tras la que reposa una eminente actitud filosófica nos ayuda a trazar una mirada sobre la evolución espiritual de una época. A través de esta actividad Marcel quiso despertar conciencias, no mediante un mensaje moralizador, sino tratando de hacer ver que el mundo del arte es mucho más que un entorno de diversión, es, ante todo, un espacio humano de comunión. Véase Troisfontaines. R., *De L'Existence a l'être*, Tomo I. Béatrice-Nauwelaerts, París, 1968. pp. 36-40. También Blázquez Carmona, F., *La filosofía de Gabriel Marcel. De la dialéctica a la invocación*. Ed. Encuentro, Madrid, 1988. pp. 70, 71.

²Troisfontaines en op. cit. analiza cómo la música favorecerá la tendencia de Marcel hacia la interioridad. pp. 25-30.

³ *L'Esthétique musicale de Gabriel Marcel*, Aubier, París, 1980 p. 93. Sobre su vocación musical y su pensamiento véase también “Meditación sobre la música en mi pensamiento” *Revue Musicale*, février, n° 10, 1952, pp. 23-29. Y en su obra teatral *Le Quatuor en fa dièse* hace una reflexión muy profunda sobre el valor de la música.

⁴ El teatro marceliano parece adquirir este sentido metafísico a partir de *L'Iconoclaste* (publicada en 1923), obra que marca el paso del teatro de ideas al teatro existencial. Cfr. Davy, M.M. *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel*. Gredos, Madrid, 1963. Traducido por J.A. Pérez Rioja. Julián Marías parece sostener que el teatro de Marcel es un “teatro de ideas”, entendiendo por ideas los personajes reales. Con esto hace una crítica a Chenu por considerar que usa impropia esta expresión. Cfr. “Una generación filosófica”. *Dos*

existencia que le orienta hacia una metafísica concreta. Precisamente, el origen del teatro marceliano se halla en la necesidad que sentía de tener hermanos con los que compartir sus juegos y sus inquietudes infantiles, y en la expresión de los conflictos intersubjetivos que tenían lugar en el contexto familiar. Ambas inquietudes encontraron su lugar en sus personajes⁵.

centenarios filosóficos: Martin Heidegger-Gabriel Marcel. Universidad Complutense de Madrid, Cursos de verano. El Escorial, 1989. p. 18. La obra de Chenu a la que se refiere es *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*. Aubier, París, 1948. Sobre la significación metafísica del teatro de Marcel se puede ver Fessard, G. "l'oeuvre dramatique de Gabriel Marcel", en *Etudes*, 234, pp. 738-760; 235, pp. 40-66, 1938. Para Marcel el teatro no consiste en otra vía de expresión de sus ideas filosóficas, por lo que rechazó la idea de que su teatro constituyera una herramienta al servicio de su filosofía, como ocurre en el caso de Sartre. Podemos decir que ésta fue una de las cuestiones que más le crispó. Marcel consigue reflejar en su teatro que los personajes no son marionetas puestas al servicio de una teoría, sino que gozan de autonomía y que incluso rebasan las ideas que expresan: "Es una regla absoluta, que ha sido espontáneamente aplicada por todos los dramaturgos auténticos, que el personaje, logrado en su individualidad, debe *preexistir* a los pensamientos que acaso es llamado a expresar". Marcel, G., "Teatro y filosofía de la existencia". Citado por Flórez, R., "La ambigüedad humana en el teatro de Gabriel Marcel", *Religión y Cultura*, 1959, 13, 24-41. p. 28. (Las cursivas son de Marcel)

El teatro tampoco es un instrumento estético o literario de la filosofía. No es una vía para expresar la riqueza interior del autor o su potencial artístico, sino que es, más bien, un espejo de la vida. Por ello, los personajes presentan una vida propia, una autonomía que es respetada por el creador, y por ello no hay una solución al final de la obra, porque la vida real no es así. A este respecto, Troisfontaines se pregunta si no es la actividad del dramaturgo, tal como la desarrolla Marcel, una analogía del acto divino de la creación. Op. Cit. pp. 31, 32. Precisamente, la afirmación de Marcel de que su teatro no está al servicio de una idea hace, según Ramino Flórez que su teatro sea el más existencialista de todos, pero el menos dramático también. La crítica del autor al teatro de Marcel constituye en realidad una alabanza a su filosofía. También da a entender que sus personajes teatrales constituyen una amenaza a su mensaje filosófico esperanzador porque, dice: "hay en ellos una inundación de angustia, complejos, dudas y tinieblas personales". Cfr. "El hombre problemático de Gabriel Marcel", en *Religión y Cultura*, 2, (1957), pp. 31-51. Por otro lado, el autor dedica otro artículo exclusivamente al teatro donde profundiza la idea de ambigüedad en el mismo. El artículo en cuestión es "La ambigüedad humana en el teatro de Gabriel Marcel". La expresión de la ambigüedad, no sólo figura en el teatro, sino también en el pensamiento filosófico donde adquiere la forma de dicotomía. Podemos referirnos a misterio-problema, ser-tener, yo pienso-yo creo, etc. Sobre la ambigüedad en el pensamiento filosófico véase Prini, P., "El humanismo trágico de Gabriel Marcel", *Dos centenarios filosóficos: Martin Heidegger-Gabriel Marcel*. Universidad Complutense de Madrid, Cursos de Verano. El Escorial, 1989. p. 19.

⁵ Haremos una aproximación a su vocación musical y teatral en el apartado 1.3 y en 2.1.5.

Ciertamente se nos podría objetar que ocuparse de la metafísica de Marcel sin sobrevolar, especialmente, su obra dramática, es impensable. Así lo consideró él mismo cuando dijo:

“Creo que todo aquel que se acerque a mi obra tendrá que concebir el drama en función de la música, y la filosofía en función del drama, lo que implica un cambio completo de las perspectivas tradicionales”⁶.

También nos remitimos a unas palabras puntuales referidas a la relación íntima entre una obra teatral *Le monde cassé* y otra filosófica *Posición y Aproximación al misterio del ser*:

“Así, por primera vez se ponía en evidencia la estrecha conexión que siempre ha habido entre mi teatro y mis escritos filosóficos”⁷.

Hemos tenido muy presentes estas palabras de Marcel, pero también hemos tratado de valorar en su justa medida lo que significa un trabajo de investigación como éste, es decir, una tesis doctoral. Metodológicamente, como ya analizaremos más intensamente en el apartado 1.5, la delimitación de los temas es una habilidad investigadora fundamental.

Pero no hemos obviado en absoluto el sentido de lo que Marcel dice en ese fragmento. Nos parece que sus palabras no se deben interpretar literalmente, es decir, que Marcel no creemos que quiera decir con esto que para entender su filosofía sea necesario analizar concienzudamente su obra musical y dramática, sino que, más bien, será preciso volver la mirada constantemente al lugar que ocupan la música y el drama para que sepamos finamente captar el significado más íntimo de su filosofía. Nosotros estimamos que ese paso lo hemos dado porque sin él sería casi imposible extraer todas las posibilidades que se pueden

⁶ En Prólogo de Gabriel Marcel a la obra de K. Gallagher *La filosofía de Gabriel Marcel*. Ed. Razón y Fe, Madrid, 1968, p. 17. Sobre esta relación puede verse en Marcel “Meditación sur la music dans ma pensée” *Revue Musicale*, nº 10, 1952, pp. 23-29. Posiblemente se podría decir que ese complemento de las tres reside a nivel personal en el juego interioridad-exterioridad que le permiten al autor. La música sería la actividad que le descubre la interioridad y que le ayuda a explorarla. El teatro es un modo de creación que le permite exteriorizar su visión de lo que es el hombre en su relación con los demás. Y la filosofía viene a ser una actividad que da lugar a una síntesis entre la interioridad y la exterioridad en la medida en que el filósofo tiene que encontrar un ajuste entre ambas.

⁷ *En chemin vers quel éveil?*, Gallimard, París, 1971. p. 156. En adelante utilizaremos las siglas EC para referirnos a ella.

hallar en el pensamiento filosófico. La música, como iremos señalando, despertará en él una concepción creadora del ser, y el teatro será el referente artístico para no perder contacto con el mundo real⁸. Es decir, de lo que Marcel denominó su obsesión por los seres tomados en su singularidad y al mismo tiempo tomados en las misteriosas relaciones que los unen⁹. Así pues, la metafísica marceliana, tomada en toda su riqueza, se desvela en la articulación entre la música, el teatro y la filosofía¹⁰. Nosotros hemos querido poner la lente sobre ésta última, pero sin ignorar el soporte que ofrecen las otras dos.

Esta justificación aclara ya parte del título, pero nos queda todavía otro aspecto a destacar y es por qué decimos “metafísica de la identidad personal”. Hemos anticipado anteriormente que las cuestiones metafísicas tenían un giro hacia el interior, eran cuestiones íntimas. Pues bien, Marcel centra su reflexión metafísica en el hecho de que la pregunta acerca de lo “que es” -pregunta que marca la trayectoria de la metafísica occidental-, que es la pregunta que se genera en mí ante todo aquello que me circunda, pero en el intento de buscar el fundamento de ese ser -lo cual implicaría ver cuál puede ser su origen, por qué existe, cuál es su sentido, etc.-, no la puedo practicar sin que mi ser se vea afectado por ella. De manera que la gran pregunta que sintetiza las cuestiones de

⁸ Nos parece que la relevancia principal del teatro de Marcel se puede encontrar en su fidelidad a la vida cotidiana de las personas de carne y hueso, de ahí que se pueda afirmar que en sus obras no hay final en el sentido de una solución decisiva o una conclusión, como él mismo afirma, ofrecida a los problemas que se plantean a los personajes. Cfr. Marcel, G., “De la recherche philosophique” en *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. La Baconnière, Neuchâtel, 1976. (En adelante nos referiremos a esta obra con las siguientes siglas EAGM). Por otra parte, también queremos manifestar que Marcel detuvo la mirada en los conflictos interiores, aunque no nos parece que los exacerbara en ningún grado.

⁹ *Filosofía concreta*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, p. 167. Es traducción de la obra *Du refus à l'invocation* por Alberto Gil Novales. A partir de ahora nos referiremos a ella con las siglas RI.

¹⁰ Respecto a la relación entre teatro y filosofía Marcel hizo notar que las preocupaciones centrales de una (seres concretos) y de otra (exigencia ontológica) podrían parecer contradictorias en la medida en que fijar la atención en la diversidad de seres nos alejaría de una reflexión sobre el ser que parece abstracta y viceversa: “Creo que puedo decir, sin exageración que, si no explícitamente, de hecho, he rechazado siempre este dilema, y que, por el contrario, he partido del *acto de fe* que lo descarta *a priori*; he admitido, me parece, *a priori*, mucho antes de poder justificar completamente a mis propios ojos esta afirmación, que cuanto más podamos reconocer el ser individual en tanto que tal, tanto más estaremos orientados y como encaminados hacia una aprehensión del ser en tanto que ser”. RI, p. 168. (Las cursivas son del autor)

la metafísica, a saber, la pregunta por el ser, no puede darse con independencia de la pregunta por *quién soy*¹¹, y no sólo esto, sino *quién soy yo que vivo como algo inherente el preguntarme por el ser*¹². A lo que busca este preguntar por quién soy le llamamos identidad personal porque mi ser, el ser del hombre, es para Marcel un ser personal.

Todo esto significa que la metafísica, en realidad, no puede ejecutarse sin tener mi propio ser en cuenta y que, además, debe figurar como uno de sus propósitos el encontrar los aspectos constitutivos de ese ser que somos. Así, la tesis que defendemos es que para Marcel la metafísica resulta inevitablemente una metafísica de la identidad personal y debe dirigirse al descubrimiento de los aspectos fundamentales y constitutivos de nuestro ser. Por tanto, la metafísica, so pena de caer en la abstracción, debe ser existencial y concreta. Todo este movimiento hacia mi ser para poder abordar la pregunta más amplia por el ser lo sintetizó brillantemente Marcel con la palabra *Misterio*.

No sería inoportuno a partir de aquí decir entonces que Marcel sitúa como centro de la metafísica la subjetividad, pues tal como hemos dicho hasta ahora el hombre figura como eje de la interpretación del ser. Esto, que no es absolutamente incorrecto, tampoco podemos decir que refleje fielmente la propuesta de Marcel. Efectivamente hay un giro hacia la subjetividad en gran parte de las propuestas metafísicas contemporáneas, especialmente si nos centramos en los pensadores de la existencia. Ahora bien, hablar de pensadores de la existencia y de metafísica contemporánea no debe llevarnos a creer que todos estén situados en el mismo marco, aun cuando pueda haber cierto "aire de familia". En el caso de Marcel, que es el que nos interesa en este trabajo, la vuelta a la subjetividad es, en realidad, una ruta hacia la intersubjetividad ya que, como

¹¹ Con esta afirmación cuestionamos las palabras de Marcel De Corte cuando dice que la cuestión acerca de qué es el ser remite a otra anterior, se trataría de ¿qué es el hombre? Citado por Peccorini Letona, F. en *Gabriel Marcel: La razón de ser en la participación*. Juan Flors, Barcelona, 1959, p. 201.

¹² Es precisamente en la articulación entre la pregunta por el ser y la pregunta por quién soy donde se fundamenta la distinción marceliana entre problema y misterio. Ver RI, pp. 82, 83 y 84.

También señala Aniz Iriarte, C. en "Génesis del socratismo cristiano de Gabriel Marcel" *Estudios Filosóficos*, 38 (1989) p. 478. que la conexión entre la pregunta por el ser y la pregunta por quién soy yo que me pregunto por el ser marca la apertura de Marcel al pensamiento existencial.

tendremos ocasión de ir explicando, ese *yo soy* cuyo sentido y cuya estructura ontológica vamos buscando sólo se puede sostener desde un trasfondo intersubjetivo. Entonces, de forma sintética podríamos decir que la metafísica de Marcel es una metafísica que parte de mi ser y se dirige inexcusablemente hacia el nosotros somos.

Teniendo en cuenta esta aclaración del título y propuesta ya la tesis que defendemos pasamos a indicar cuáles son los pasos sucesivos que vamos a dar para acotarla:

1. Este primer capítulo está destinado a justificar personal y científicamente el tema de la tesis y a delimitarlo teniendo en cuenta la trayectoria personal y filosófica del autor, así como el momento histórico en el que se inserta. Finalizaremos entrando en las cuestiones metodológicas más relevantes.

2. En el segundo capítulo hemos tratado de exponer, en su doble vertiente, el significado que para Marcel tiene la metafísica: como disciplina filosófica y como actitud antropológica, significado a partir del cual se presenta la idea de la metafísica como una aspiración a la sabiduría, y desde donde se justificará la necesidad de la misma.

3. En el tercer capítulo analizamos y desarrollamos aquellos aspectos constitutivamente universales de la identidad personal a partir de los que podemos entresacar una referencia básica de cómo orientar nuestra vida. Éste será el punto de conexión entre la metafísica y la vida práctica.

4. En el cuarto capítulo nos detenemos en la existencia de una crisis metafísica en el mundo occidental contemporáneo, en cómo afecta a esos aspectos constitutivos de nuestro ser y cuál es la propuesta que Marcel ofrece a la misma.

5. El quinto es un apartado destinado a poner a prueba los conceptos metafísicos fundamentales de Marcel en el mundo actual.

1.2. JUSTIFICACIÓN DEL TRABAJO

Nuestra primera y más originaria justificación es de tipo personal y social y está en gran medida basada en nuestra experiencia y nuestros objetivos educativos. La fuerza que pueda encontrarse en el trabajo tiene su origen en la inquietud personal que nos han suscitado la vida y el pensamiento del autor, llegando a considerar que, aun con la precariedad que en cierta medida acompaña

a los pensamientos más elaborados, Marcel supo poner su dedo sobre una de las llagas más universales y más impactantes del ser humano: el sufrimiento, aspecto que va indisolublemente unido a la condición itinerante del hombre¹³. Pero a su vez, también supo dar con un antídoto, interior al propio hombre, con el que subsanar maduramente sus heridas: la esperanza. La apelación al sufrimiento confiere a su pensamiento un contacto con la realidad humana que es irrevocable, pero no por esto hemos de pensar que Marcel nos hace caer en un entorno pesimista o en un vago oportunismo por las circunstancias que rodean al siglo XX, sino más bien, al contrario. Sólo partiendo de la itinerancia humana y, por tanto, de su ser libre, es posible dar con los puntos de referencia más sólidos para orientar y hacer madurar nuestro ser. Sólo desde la itinerancia se puede descubrir la esperanza y se puede valorar en su justa medida el peso que el amor tiene en la vida del hombre. Nos parece que Marcel es un pensador realista -sin que la realidad tenga por qué pensarse cruda y cruel-, y con la capacidad y la sensibilidad suficientes como para encontrar en esa realidad del hombre, tomada en su universalidad, toda la riqueza que le acompaña.

Dicho esto, personalmente estimamos grande la aportación de Marcel, pues, además de habernos enfrentado a la complejidad de su pensamiento filosófico y haber recibido de ahí la posibilidad de estimular la capacidad intelectual, hemos sido también recompensados con una mirada muy digna de valorar a la hora de interpretar la realidad humana. Quizás constituya un posicionamiento muy particular, pero si tuviéramos que designar con una palabra la obra filosófica de Marcel diríamos sin titubeos que es *acogedora* en dos sentidos. Primero porque su reflexión, en cuanto a los contenidos, la sientes tuya también, es decir, no te habla de algo que esté al margen de tu propia existencia. Y segundo, porque su manera de ejercer el pensamiento, esto es, su forma, te invita a participar en él. Es cierto que puede haber algunos fragmentos en los que el lenguaje metafísico se muestre complicado pero, en un sentido amplio, Marcel es un filósofo que puede ser leído

¹³ M.M. Davy señala que la idea de itinerancia está presente en muchas culturas, pero en Marcel adquiere una fuerza inusual. En Marcel va a destacar la visión positiva de la itinerancia entendida como un viaje hacia la trascendencia, idea que encuentra sus raíces en Homero, Platón y, por supuesto, La Biblia. Cfr. *Un filósofo itinerante. Gabriel Marcel*. Gredos, Madrid, 1963. pp. 29 y ss. Un estudio muy completo y penetrante sobre la condición temporal del hombre en Marcel está en Urabayen J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*. Eunsa, Navarra, 2001.

por expertos y no expertos y esto nos parece un logro desde el punto de vista filosófico, ya que la filosofía ha sido rodeada muchas veces de un aire, si no de superioridad, sí de lejanía con respecto a un pensar normal.

Esta cortesía filosófica de Marcel nos ha reforzado en la idea de que la filosofía, cada vez más minoritaria en una sociedad como la nuestra donde se fomentan más las actividades científicas y técnicas, es un quehacer necesario de estimular porque nos ayuda a pensar con rigor, algo fundamental para posicionarnos ante el mundo y ante nuestra propia existencia.

¿Por qué Gabriel Marcel?

La valoración que hacemos de Marcel es a un tiempo como persona y como pensador porque resulta extremadamente difícil en él proceder a esta separación¹⁴. Por ello las cualidades que descubrimos en él como filósofo son en el fondo cualidades personales e incluso virtudes¹⁵. Vamos a hacer un repaso por algunas de las que nos resultan más interesantes haciendo hincapié en su aplicación al terreno filosófico.

Mencionaremos en primer lugar un aspecto que él destacó de sí mismo y al que le concedió mucha importancia en el terreno filosófico, se trata del inconformismo¹⁶, inconformismo que según él emana de la música. El

¹⁴ Aunque nuestro trabajo se dirige al estudio del pensamiento filosófico del autor hemos de reconocer que su atractivo personal es fuerte y, en cualquier caso, esto es lo más importante. Nosotros no hemos tenido la fortuna de conocer personalmente a Marcel pero algunos estudiosos que sí pudieron hacerlo resaltan ante todo su brillantez personal. Así por ejemplo, Gallagher después de haberle conocido personalmente dice: "Baste decir que mi expectación no quedó defraudada en nada, sino todo lo contrario, pues Gabriel Marcel es un testimonio viviente, un hombre que supera a sus obras". En op. cit., p. 14.

¹⁵ De él dice Julián Marías lo siguiente con ocasión del centenario de su nacimiento: "Ha sido uno de los filósofos más interesantes e importantes de nuestro siglo, y además una persona de relevantes cualidades personales, que suscitaba, no sólo admiración, sino profunda estimación. Siempre he creído en lo que llamo las raíces morales de la inteligencia, y Marcel era un excelente ejemplo de ello. Ha habido en este tiempo algunos intelectuales mejor dotados que él, pero pocos han hecho un uso tan justo y pulcro de sus dotes. Su pensamiento fue siempre auténtico, personal, lleno de dudas y dificultades, esencialmente incompleto; siempre tenía conciencia de que era menester indagar, profundizar, seguir adelante". "Una generación filosófica", *Dos centenarios filosóficos: Martin Heidegger-Gabriel Marcel*. pp. 12, 13.

¹⁶ Cfr. EMGM, p. 78-79. Anne Marcel nos lo presenta como un *Privatdenker*, incluyendo en esta denominación a Schopenhauer, Kierkegaard, Max Picard, Berdiaeff, etc. Con este

inconformismo se presenta asociado en él a un espíritu de rebeldía¹⁷ y a un tomar parte por lo difícil, por lo que resulta inexplorado. Esta actitud parece alejarle de la esclavitud de las apariencias y de las modas¹⁸ y le pone al servicio de la justicia de las situaciones concretas¹⁹. Un rasgo de su inconformismo es la espontaneidad desde la que vive la filosofía²⁰. Él quiso desentenderse de cualquier tipo de circunscripción de ésta a algo que pudiera asemejarse a un trabajo de funcionario. Filosofar es una forma genuina de ser libre a través del ejercicio del pensamiento y de combatir con total entrega cualquier tipo de prejuicio²¹. Incluso llega a identificar a la filosofía misma con la libertad:

término se hace alusión a un pensador libre, que no *librepensador*, necesariamente, que se caracteriza por centrar su vida en el ejercicio de la reflexión con prioridad sobre la enseñanza pública y la carrera universitaria y académica. Cfr. Marcel, G., "Tu ne mourras pas" Textes choisis et présentés par Anne Marcel. *Les Carnets Spirituels*. Arfuyen, Orbey, 2005.

¹⁷ Hemos de anotar que la rebeldía de Marcel empieza a manifestarse en su infancia y como repulsa al "universo desértico" en que se desenvuelve, al sistema escolar francés, entre otras cosas. Esa rebeldía parece mantenerse en Marcel a lo largo de su vida. Así parece testificarlo su amiga y discípula M.M. Davy cuando dice que a Marcel le gusta la polémica. Cfr. Op. cit. p 17.

¹⁸ Para Marcel es relativamente sencillo ser esclavo de una idea que en realidad obstaculiza el libre ejercicio del pensamiento dando la impresión de que se está a la altura de las circunstancias y se defiende lo más avanzado. Este pensamiento le hizo poner en cuestión términos al uso como democracia y otros que, además, le hicieron ganarse para algunos cierta fama de fascista. Cfr. *El misterio del ser*, p. 24. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1953. (En adelante nos referiremos a esta obra con las siglas ME). Por cierto, Heidegger sostiene que cuando la filosofía se convierte en una moda, o bien deja de ser filosofía, o bien se convierte en una interpretación errónea dependiente de las necesidades del momento. *Introducción a la Metafísica* Gedisa editorial, Barcelona, 1999. Traducido por Angela Ackermann Pilári. Sobre esta distancia de Marcel respecto a los pensamientos de moda y el coste histórico que esto tuvo para él, véase Marías, J., op. cit. p. 13.

¹⁹ Sobre la idea de servicio hace Marcel una reflexión muy interesante en *Los hombres contra lo humano* (capítulo V de la segunda parte), donde plantea la existencia de dos acepciones. En una de ellas el servicio se entiende como una función, y en otra, es *estar a disposición de*, por tanto, tiene un sentido intersubjetivo. Para Marcel este segundo sentido se está perdiendo en el mundo actual. Su idea principal es que el servicio se ejecuta verdaderamente cuando está adherido a una causa que sobrepasa los intereses particulares de la persona.

²⁰ X. Tilliette, yendo más allá de nuestra afirmación define a Marcel como la espontaneidad misma. "Gabriel Marcel et les premices existentielles de l'immortalité". *Les philosophies de l'existence et les limites de l'homme*. Université de Dijon, Vrin, París, 1981.

²¹ Cfr. ME, p. 25. Para Marcel el filósofo auténtico no puede ser un instrumento del poder oficial que se dedique a proclamar verdades oficiales. Cfr. "Régard en Arrière" en

“Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente esta exigencia, esa negativa a dejarse bloquear? Creo que se trata de la intención filosófica tomada en toda su pureza; en realidad no puede separarse de lo que acostumbramos a llamar libertad”²².

La actividad filosófica podría ser concebida como un viaje en el que vamos siendo iluminados hacia una meta que sería la verdad. Se trata, claro está, de un viajar muy peculiar donde acechan sombras continuamente y donde de forma permanente se está expuesto a la tentación de creer que se ha llegado. Ese viaje no fue para él sólo una necesidad, sino una manera sublime de gozar que se veía contrariada especialmente por la reducción de la filosofía a una materia de enseñanza y por los métodos empleados para ello. Por esto Marcel tuvo la valentía de confeccionar su propio itinerario filosófico y acabó por dedicarse a dar conferencias por el mundo y reunirse a dialogar con otras personas²³, así como a la actividad creativa de escribir libros y artículos. Todo esto nos habla de la experiencia de *encuentro* que según él caracteriza a la filosofía.

De ese su inconformismo se desprende también su repulsa frente a la cosificación de lo humano que tiende a ser valorada como signo de progreso. Esto es algo que se manifiesta, por ejemplo, en su rechazo de las etiquetas, de todos aquellos conceptos burocratizados en su mayor parte que petrifican la realidad personal. Esta actitud nos hablará bien de su integridad como persona y de su dignidad como pensador. Y podríamos decir que aquí reside el compromiso primordial que Marcel, como hombre y como filósofo, establece con la sociedad.

Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel. Plon, París, 1917. A partir de ahora será referido con las siglas RA.

²² ME, p. 38.

²³ Son dignos de destacar los famosos “Vendredis en la rue de Tournon”, donde se encontraba el hogar de Gabriel Marcel y donde éste abría las puertas de su casa a estudiantes de la Sorbona y a personas del mundo de la cultura. Estas reuniones comenzaron a petición de un alumno suyo y se desarrollaron en un primer período entre 1933 y 1939 y, posteriormente, a partir de 1944. En conversación con D. José Seco Pérez que fue testigo de aquéllas reuniones durante su época de estudios en Francia, nos decía que la casa de Marcel permanecía abierta hasta que se llenaba de gente y lo más digno de destacar del filósofo era su mirada penetrante. Por otra parte, hay que decir que un aspecto muy destacado en la vida de Marcel es la variedad y riqueza de sus relaciones. Véase EC. p. 199.

En segundo lugar mencionaremos la humildad como una de las virtudes fundamentales que se encarnan en él²⁴. Gabriel Marcel no pretende asentar teorías magistrales para crear adeptos. Su interés no fue el de ser un gran intelectual que ofreciera respuestas definitivas a los grandes problemas filosóficos. Esto sería más bien un trabajo propio de adivinos. Él, simplemente, quiso ser filósofo de verdad, y la autenticidad del filósofo la encontramos en su aptitud para formular preguntas, preguntas que son reflejo de inquietudes comprometedoras para la existencia personal. Las preguntas del filósofo no son fortuitas, sino que responden a una voluntad muy concreta de querer saber que en su profundidad es conocedora de la ignorancia y de la finitud en la que habitamos. Por esto mismo Marcel renunció desde muy pronto a la gran empresa de ofrecer una cosmovisión donde quedarán recogidas todas las claves de lo real²⁵. Este rechazo significará el reconocimiento de dos cosas:

²⁴ Realmente no se trata sólo de una virtud estrictamente moral, sino también intelectual y, en este sentido, posee incluso una connotación metodológica porque tal como señala el mismo Marcel, sólo esta actitud nos puede abrir al ámbito del misterio rebasando lo problemático. Pero en un sentido más global, es una actitud existencial que nos permite reconocernos como seres finitos, lo que en última instancia conduce a percatarnos de que nuestra existencia es un don. Desde un punto de vista metodológico la humildad nos lleva al reconocimiento del primado de la existencia: “Pero la existencia cuya primacía se impone reconocer a nuestro juicio –y eso por un acto de *verdadera humildad* espiritual-, esa existencia que se funde con lo existente, no puede afirmarse de ninguna cosa particular y designable, ni siguiera del yo; y nunca se usará de bastante prudencia en la elección de las fórmulas destinadas a traducir lo que es menos una inmanencia abstracta que una *presencia efectiva*”. *Diario Metafísico*, Losada, Buenos Aires, 1956. p. 320. Es traducción realizada por José Rovira Armengol del *Journal Métaphysique* p. 320. (Las cursivas son del autor). En adelante utilizaremos las siglas JM.

El estudioso de Marcel K. Gallagher también realza el valor que la humildad representaba para Marcel: “Ahora bien, Marcel declara que en el origen de la filosofía ha de haber una actitud de humildad, de «humildad ontológica». Esto es fundamental: sin ello, nuestro pensamiento perdería todo carácter propiamente filosófico y tornaría a lo problemático”. Op. cit. pp. 28, 29. Este autor hace hincapié en que la humildad tiene un sentido moral, siendo entonces condición del amor y de la fidelidad. Y tiene sentido filosófico siendo condición del primado de la existencia. Además, hay que tener en cuenta que ambos sentidos no se pueden separar.

²⁵ Hay que decir que el *Journal Métaphysique* (1914-1923) fue pensado en un primer momento como un conjunto de notas para elaborar posteriormente una obra de carácter sistemático. Sin embargo Marcel descubrió en esta forma de escribir una vía por la que la filosofía no era fiel a la realidad y la pretensión inicial fue descartada. En RI declara: “El trabajo, que al principio había podido presentarse como un andamiaje destinado a permitirme levantar cierto edificio, asumía a mis ojos un valor, una importancia

Primero, el carácter misterioso que rodea a gran parte de los problemas filosóficos, que sin duda arraigan en la vida corriente. Segundo, el reconocimiento de los límites de la propia filosofía, por tanto, la posibilidad de apertura de ésta a una dimensión que la trasciende. El primer aspecto permite situar a la filosofía a un nivel existencial muy relevante acercándola a nuestra realidad personal. El segundo induce a que el filósofo apueste por la humildad:

(...) “el ser se presenta como no pudiendo ser más que aproximada y siempre muy imperfectamente desvelado. Esta posición prudente, discreta, implica el no dudar en conceder un puesto principal a la humildad considerada como virtud metafísica primordial (...)”²⁶.

Nos parece que estos dos rasgos le convierten en un filósofo en el sentido etimológico del término, es decir, en un amigo de la sabiduría que la busca en tanto que es consciente de que no la posee, y también consciente del sentido intersubjetivo de esta búsqueda²⁷.

El tercer rasgo que para nosotros habla de la valía de Marcel es el compromiso²⁸, un compromiso que nos habla también de la presencia de la persona en el filósofo y de la responsabilidad que asume. El compromiso es la cualidad personal que da autenticidad y concreción a la actividad que lleva a cabo

intrínseca. De tal suerte que ya no se trataba de edificar, sino de ahondar; sí, como una perforación, más que como una construcción, se definía para mí la actividad filosófica central. Cuanto más intentaba profundizar mi experiencia, el sentido bastante secreto de estas dos palabras, tanto más la idea de cierto cuerpo de pensamiento que sería mi sistema, que yo llamaría mi sistema, me parecía inaceptable; la pretensión de encapsular el universo en un conjunto de fórmulas, más o menos rigurosamente ligadas unas a otras, me parecía irrisoria; y sobre todo, insisto, mi reflexión crítica atacaba la relación presunta entre el sistema y el que se considera como su inventor y poseedor de la patente”. pp. 24, 25.

²⁶ En Prefacio a *Filosofía para un tiempo de crisis*. Guadarrama, Madrid, 1968. Es traducción del original *Pour une sagesse tragique et son au-delà* por Fabián García-Prieto Buendía. Lo referiremos en adelante con las siglas FTC.

²⁷ Hacemos notar que al leer muchas de las obras de Marcel el lector no se siente exclusivamente como un receptor de las ideas que allí se plasman, sino que se ve interpelado por las cuestiones que formula y por las dudas que plantea. Su obra es una invitación al diálogo muy cercana a los diálogos platónicos.

²⁸ El tema del compromiso adquiere una gran profundidad en Marcel. Con él se plantea al hombre uno de sus más enigmáticos dilemas: la posibilidad de la promesa. Marcel deviene crítico con la conversión del pensamiento comprometido en moda en el mundo contemporáneo.

como filósofo, es, con otras palabras, lo que le da un matiz práctico a su propuesta teórica.

La situación concreta que este filósofo analiza y denuncia es la de la abstracción en detrimento, no sólo de la supervivencia física del hombre, sino de la espiritual. Pero su labor no se queda en un mero diagnóstico que le convertiría en un romántico por su pesimismo²⁹, sino que reconoce parejamente a este hecho la vía que permite salir de la desesperación, por ello, la Metafísica de Gabriel Marcel puede ser denominada con toda propiedad *Metafísica de la esperanza*.

Para ir finalizando esta breve introducción, hacemos notar que junto a la justificación personal hallamos también una justificación de tipo filosófico. Marcel se nos presenta como un clásico y, en este sentido, como un gran metafísico por asignar tal amplitud de miras a la filosofía, lo cual no significa que ésta pueda conocerlo todo, pero sí tener vista para distinguir lo verdadero de lo aparente. Su apuesta metafísica no supondrá el rechazo de otras formas de entender la filosofía³⁰, pero sí la distinción entre distintos niveles de realidad y formas de aproximarse a los mismos. Este aspecto nos acerca también a su disposición para la tolerancia.

No sería inoportuno decir que entre las páginas más apasionadas de sus obras encontramos aquéllas en las que trata de desmontar con todas sus fuerzas una visión parcial de la actividad filosófica. La pasión, en este caso, es difícil

²⁹ Coincidimos con Heidegger en que hablar de pesimismo para denominar un fenómeno de decadencia espiritual es quedarse en una categoría excesivamente pueril. Cfr. Op. cit. p. 43.

³⁰ Las distintas teorías filosóficas forman parte del conjunto del pensamiento humano. En FTC Marcel pone en boca de un interlocutor imaginario la siguiente objeción: "El no iniciado experimenta un sentimiento de inquietud y de desconfianza cuando se siente en presencia de esta pluralidad de filosofías que parecen excluirse las unas a las otras. El hecho de tener que elegir entre ellas -y uno no comprende cómo y según qué criterio- ¿se puede conciliar con sus pretensiones comunes de expresar una verdad o unas verdades?". La respuesta de Marcel a esta objeción sería: "Dicha imagen parece ser la de una vitrina o escaparate en donde las diversas filosofías se hallasen colocadas las unas al lado de las otras, viéndose forzado el cliente a elegir entre ellas. (...) una comparación así es absurda, puesto que tal comparación sólo es posible para los objetos, para las cosas; y precisamente una filosofía no puede nunca ser tratada de esta suerte, pues constituye en cierto modo una experiencia, yo diría casi una aventura en el interior de otra aventura mucho más vasta, la del pensamiento humano en su conjunto". p. 29.

contemplantela como una muestra de desmesura o de falta de rigurosidad por su parte³¹, es más bien un destello de su ser poético.

El descubrimiento del soporte existencial de la filosofía le llevará a plantear el carácter personal que reviste la actividad filosófica y le exigirá el reto de proclamar su aspiración a la universalidad³². Precisamente, para apreciar el vínculo que hay entre lo personal y lo universal³³ nos advierte del posible error de confundir lo universal con lo general. La generalidad está ligada según él al ámbito de lo objetivo, de los resultados. Sin embargo, el criterio de universalidad propio de la filosofía existencial es completamente distinto. La universalidad a la que debe aspirar una filosofía para ser verdadera no se puede confundir con la uniformidad ni con un pensamiento general porque la filosofía versa sobre la existencia concreta, no sobre la existencia en general. La universalidad en este caso no se sostiene sobre la idea de objetividad, sino sobre el reconocimiento de algo valioso que es susceptible de ser reconocido por cualquier ser humano, aunque de facto no sea así. Esta universalidad, como dice Marcel, escapa a criterios puramente objetivos³⁴ y es más cercana a la universalidad de la que se puede decir goza una obra de arte -que sería propia del dominio del espíritu- que

³¹ Marcel refiere el ejemplo de un profesor suyo en el que estaba ausente este componente pasional y dice: "Pero al considerar esta enseñanza desde lejos y con toda objetividad, estoy obligado a reconocer que estaba desprovista de pasión, de ese calor inspirado sin el cual me atrevería a decir que una enseñanza filosófica no tiene vida". FTC, p. 20.

³² (...) "Y, sin embargo, ¿no es a fin de cuentas ese valor más que subjetivo lo único que puede conferir a una cadena de pensamientos lo que yo llamaría dignidad filosófica? En otros términos, ¿hay alguna forma de llegar a saber si ese yo indeterminado puede o no aspirar a la universalidad? ME, pp. 19, 20, también en FTC, p. 57.

³³ J.Parain-Vial, una de las más importantes discípulas de Marcel plantea que éste es el objetivo del filósofo, esto es, buscar un encuentro entre lo personal y lo universal. Cfr. *Gabriel Marcel*. Editorial Fontanella. Barcelona, 1969. Véase Introducción. Lo personal alude al carácter intercambiable de nuestra experiencia de existir. Sin embargo, todo lo que conlleva esta experiencia (amar, sufrir, dudar, etc.) configura una comunidad de experiencias que aproximan a los seres humanos; por ello se puede hablar de aspiración a la universalidad. "la connaissance immédiate dans la Philosophie de Gabriel Marcel". *Dos centenarios filosóficos: Martin Heidegger-Gabriel Marcel*. Cursos de Verano. Universidad Complutense de Madrid, El Escorial, 1989. p. 60. Troisfontaines considera que este acuerdo entre lo personal y lo universal es descubierto por Marcel a partir de su experiencia con la música. Op. Cit. p. 25.

³⁴ Cfr. ME, p. 21.

a la propia de la ciencia que tiene más que ver con la constatación de hechos naturales y con criterios numéricos.

Aun cuando la obra de Marcel no consiste solamente en filosofía, sino también en teatro y música o, más bien, en el complemento de las tres, es en la parte filosófica en la que hemos establecido nuestros intereses fundamentales. En primer lugar porque Marcel emprende una justificación de la filosofía que puede ser de gran importancia para la reflexión actual si tenemos en cuenta la diversificación del saber y la pérdida de peso filosófico, aunque también es cierto que hay que analizar por qué se produce³⁵. En segundo lugar, porque en lo referente al tema que nos va a ocupar, la identidad, aun cuando sabemos que Marcel parte de situaciones concretas³⁶ encarnadas en su propia experiencia y en la de otras personas que quedan plasmadas en sus personajes teatrales, el calado filosófico que presenta es extraordinario. La obra de Marcel presenta un sesgo poético que se extiende por toda ella, pero que para nosotros se hace más visible en la parte metafísica³⁷, a la que le otorga un aire de libertad y ligereza, un tono vital, que la diferencian de aquél al que la metafísica se ha visto sometida en las formulaciones idealistas con las que nuestro autor tuvo mucho que ver por su formación³⁸.

³⁵ Quizás habría que hablar de una sobreabundancia de teorías o de un exceso de teorización de la realidad.

³⁶ La importancia concedida por Marcel a las situaciones concretas, y el situarlas como punto de mira de la reflexión filosófica queda perfectamente recogido en las palabras con las que inicia un artículo titulado "La liberté en 1971", en *Les études philosophiques*, nº 1, Janvier-mars, 1975. pp. 7-17, donde advierte que pensar sobre la libertad en general es concebirla como predicado de un sujeto que sería el hombre en general, y esto nos hace caer en la abstracción. Aquí emprende una crítica a la concepción sartriana de la libertad. Sobre este tema también puede verse "¿Qué es un hombre libre?" en *Los hombres contra lo humano*. Caparrós editores, Madrid, 2001, (es traducción del original *Les hommes contre l'humain*). En adelante HCH. También puede verse *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Vrin, París, 1981.

³⁷ (...) "pienso que habría que intentar restaurar esa unidad de la visión poética y de la creación filosófica, algunos de cuyos primeros ejemplos conocidos nos proponen los grandes presocráticos". HCH, p. 42. En esta misma obra habla del filósofo-poeta como el único capaz de captar el alma de los acontecimientos.

³⁸ De hecho la obra metafísica de Marcel, tal como él mismo dice, es una reacción al pensamiento neoidealista: "Y si se me permite mencionarme a mí mismo en este contexto, puedo decir también que es a los neohegelianos contemporáneos, y particularmente a Bradley, a los que mi propio pensamiento se opone para definirse, como asimismo a un cierto neocriticismo francés". FTC, p. 26.

La cuestión de la identidad personal aparece como una pregunta apasionada que es vivida en primera persona, pero que rebasa el horizonte de su propia subjetividad al tratarse de una pregunta que directa o indirectamente configura el acontecer de todo hombre, ya que se trata de la exigencia ontológica vivida en primera persona. A este respecto podríamos apelar a las siguientes palabras del filósofo:

“Para un filósofo de la existencia no se trata, como para un filósofo de tipo clásico, de partir de un principio universal del que se desprenderían las consecuencias, sino de concentrar ante todo su atención sobre una situación básica en la que él mismo, en cuanto hombre, participa lo suficiente como para vivirla, pero de la que se distancia lo bastante como para poder considerarla”³⁹.

La altura filosófica que adquiere este asunto tiene a nuestro juicio su máxima expresión en la circularidad que presenta con la inquietud metafísica fundamental, a saber, la relativa a la existencia de un fundamento último. Tal y como Marcel plantea el tema, la posible respuesta a *quién soy yo* no puede caminar al margen de la búsqueda de un fundamento de mi ser, teniendo en cuenta que esta búsqueda no tiene principalmente una finalidad teórica sino existencial.

No nos parece exagerado afirmar que la pregunta por la identidad personal es *la pregunta*, y que en el caso de Gabriel Marcel justifica que la suya sea una metafísica existencial y concreta.

Consideramos que, ya que la cuestión fundamental de la metafísica acerca de qué es el ser y, por ende, quién soy yo, es una pregunta siempre actual porque recoge la necesidad que el hombre tiene de posicionarse ante sí mismo y ante el mundo, constituye una falta de responsabilidad filosófica el dejarla en el olvido. La cuestión relativa a la identidad presenta una gran actualidad en el dominio de las ciencias, especialmente la psicología y la sociología, pero desde la aproximación que hacen éstas no se agota toda la riqueza que presenta este tema, ni se aborda desde la perspectiva fuerte que lo hace la metafísica: poner el acento en la apertura a la trascendencia⁴⁰ y en la propia necesidad de sentido.

³⁹ FTC, p. 202.

⁴⁰ Dice Marcel en el JM. “Sólo la relación con Dios, sólo la posición de la trascendencia divina permiten pensar en la individualidad”. pp. 91, 92.

Hoy en día asistimos a una puesta en práctica del relativismo llevado a su extremo y se deja en manos de la elección personal, algo desorientada, esa manera de posicionarse, pero ignorando que el hombre necesita puntos de referencia para adoptar sus posiciones de manera coherente. La reflexión acerca de criterios universales desde los que elegir es imprescindible, y creemos que la aportación de Marcel va orientada en este sentido. Se trata de observar quién es el hombre y a partir de ahí valorar qué prácticas respetan su dignidad y cuáles resultan una aberración. La época nuestra, que se erige en diosa del ejercicio de las libertades, comete a nuestro parecer la imprudencia de creer que todas las posiciones son igualmente defendibles o están a un mismo nivel, lo que filosóficamente se traduce en una confusión de la apariencia con la realidad o una búsqueda de la verdad. Marcel no trata de asentar un dogma pues, como bien sabemos, le indignaban profundamente las posturas dogmáticas, pero nos invita a cuestionar lo que parece más obvio porque es posible que nos estemos equivocando. Así pues, lo consideramos un referente y una guía adecuada para hacer balance de acontecimientos del momento presente. Aun cuando parezca que de los griegos a la actualidad todo haya cambiado mucho, el debate sigue estando centrado en *quién es el hombre* y Marcel nos ofrece desde su encuadre histórico una renovada perspectiva desde la que abordarlo.

Quizás se pudiera plantear todavía la objeción de cómo justificar desde un punto de vista práctico este trabajo tomando como argumento el escaso peso que la filosofía tiene sobre nuestras vidas. Pero nos parece que esta objeción es fácil de deshacer desde el momento en que tenemos en cuenta que la filosofía no se reduce estrictamente a la *materia de Filosofía* y puede operar de otras muchas formas. De tal manera que el entorno educativo, bien sea familiar, bien institucional, y en éste último caso, cuando se defiende una *enseñanza personalizada*, nos enfrentan directamente con este tipo de inquietudes personales y vitales donde una reflexión organizada y rigurosa está llamada a ocupar su lugar.

1.3. CUESTIONES BIOGRÁFICAS⁴¹

Gabriel Marcel es uno de esos pensadores en los que se expresa claramente la íntima articulación entre la persona y su circunstancia y el filósofo⁴²:

“Que alguien quiera excusar el carácter un poco divagante de estas reflexiones. Sería un error crearlas ajenas al objeto fundamental que me he marcado en este pequeño libro. Estas reflexiones tienden, en efecto, a poner

⁴¹ A la hora de referirnos a la biografía del autor nos hemos basado en el esquema que traza J.L. Cañas en su obra *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*. Palabra, Madrid, 1998. Esta biografía presenta la riqueza de exaltar al mismo tiempo la dimensión cronológica y personal de Gabriel Marcel.

⁴² En *La condición del intelectual en el mundo contemporáneo*. Ateneo, Madrid, 1960, que fue dada en España, habla Marcel precisamente del vínculo indisoluble entre el pensamiento y la circunstancia expresándolo de la siguiente forma: “Cuando yo arribaba a la vida filosófica, mi país estaba en una situación determinada que no pudo dejar de influir sobre la manera en que mi pensamiento tendía a definirse. Ello está hoy perfectamente claro para mí, y cualquiera que se decida a escribir sobre el desarrollo de mi filosofía debe tener en cuenta estos elementos. (...) yo debía ser llevado, y esto desde antes de la guerra de 1914, a reconocer la imposibilidad, por el sujeto pensante, de mirar como contingente o como indiferente el dato empírico apto para el medio por el cual él lleva a cabo su actividad”. pp. 8, 9. Coincidimos en la apreciación respecto a la conexión entre la vida y la obra con R. Troisfontaines que explicita que en el caso del existencialismo este vínculo entre doctrina y vida es especialmente relevante. Cfr. *Existentialisme Chrétien*, p. 203. Además, no sólo en el caso del existencialismo, sino que llega a decir unas palabras con un alcance mucho mayor. Se trata según el autor de que para el hombre contemporáneo se hace urgente un vínculo entre el pensamiento y la vida. Es decir, hay que ser testigo de los acontecimientos, lo que implica vivirlos. Para un pensador un análisis distante de los mismos no es suficiente. Cfr. *De l'existence a l'être*. Tomo I. Introducción. El propio Gabriel Marcel, en el capítulo dedicado a Rilke que hay en *Homo viator. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1954. Es traducción del original *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. (Traducido por Ely Zanetti y Vicente P. Quintero), hace hincapié en que cuando el artista deja salir al hombre se convierte en un testigo y éste es precisamente uno de los sellos distintivos de grandes genios como Beethoven o Tolstoi. p. 254. En adelante nos referiremos a esta obra como HV. Y en FTC afirma explícitamente que el filósofo debe basar su idea del hombre en testimonios escritos y vistos, p. 56. En su última obra también destaca Marcel la necesidad de “sacar a la luz la conexión estrecha que liga su obra y su vida”. EC. p. 12. En esta obra se apoya precisamente René Rémond para argumentar que Marcel es un pensador a la altura de su momento histórico, un testigo de su tiempo. Cfr. “Gabriel Marcel témoin de son temps” en *Gabriel Marcel. Les Colloques de la Bibliothèque Nationale*, París, 1989. pp. 31-37. También K. Gallagher hace referencia a que en el caso de Gabriel Marcel es mucho más relevante su vida que su relación con otros filósofos para comprender mejor su pensamiento. Cfr. *La filosofía de Gabriel Marcel*. Esta misma apreciación hace M.M. Davy en op. cit. p. 219.

de manifiesto la conexión estrecha que une mi obra y mi vida y mis personajes y yo mismo. Y, si creo que debo de insistir inmediatamente sobre este punto, es porque entiendo que así ataco de forma directa la imagen, por otra parte indistinta, que se hacen de mí aquellos que me observan simplemente como un filósofo existencialista, o más absurdamente como un opuesto cristiano de Sartre que habría emergido a su vera a lo largo de los años que siguieron inmediatamente a la Segunda Guerra Mundial”⁴³.

Esto, en realidad, sería aplicable según nuestro autor a todo filósofo y a todo artista, debido a la peculiaridad de este tipo de experiencias que cuentan con un componente vocacional fundamental:

“La verdad es que las palabras «cualquier filósofo» probablemente no tienen más sentido que si decimos «cualquier artista» o «cualquier poeta». En otros términos, es preciso reconocer de la manera más explícita que tanto la filosofía como el arte y la poesía suponen en su base lo que podría llamarse un compromiso personal, o incluso, en un sentido más profundo, una vocación”⁴⁴.

La filosofía es contemplada como una experiencia personal o, mejor dicho, interpersonal⁴⁵, lo cual la hace desentenderse tanto del plano puramente subjetivo como del objetivo, abriéndole paso a un componente de universalidad que no significa para Marcel “accesible a todo el mundo”, ya que esto no es más que un concepto vacío⁴⁶. El valor de la experiencia filosófica se hallaría en el encuentro que ésta hace posible. Efectivamente hay que contar con un oído cultivado para

⁴³EC, p. 21. También RI, p. 43.

⁴⁴ FTC, p. 19.

⁴⁵ Hemos de matizar que la experiencia filosófica, en apariencia, resulta paradójica porque junto a ese componente dialógico y de encuentro requiere también de la soledad y el recogimiento. Este no se entiende como un aislamiento del filósofo con respecto al mundo, sino que debe leerse en clave metodológica y Marcel apunta que la falta de recogimiento es uno de los grandes males de la sociedad contemporánea. Esta necesidad de recogerse ha sido reconocida por muchos autores. Nietzsche, por ejemplo hablaba de que filosofar implica vivir de manera voluntaria en el hielo y la alta montaña. Julián Marías dice: “El pensamiento supone siempre un repliegue, un retraimiento o retiro a las soledades de uno mismo, a su intimidad silenciosa”. *El oficio del pensamiento*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1958, p. 14.

⁴⁶ Cfr. FTC.

apreciar dicho valor, pero esto no supone en ningún caso la reducción de la filosofía a un gremio:

“En primer término hay que responder que es completamente falso imaginar que entre el filósofo y el no filósofo existe algo que se asemeje a un tabique”⁴⁷.

Y aquí se halla para nosotros el acierto de Marcel, en tanto que sitúa el inicio de la experiencia filosófica en una zona de confluencia para todas las personas:

“las grandes realidades misteriosas que confieren a toda vida humana su marco concreto: el amor, la muerte, el nacimiento de un hijo, etc. No dudo en decir que toda emoción personalmente sentida al contacto de estas realidades es algo como un embrión de experiencia filosófica”⁴⁸.

Dicho con otras palabras, la filosofía florece ante aquellas experiencias en las que la vida del hombre puede estremecerse comprometiendo su sentido, es decir, experiencias radicales en el sentido en que lo utilizan Ortega y Julián Marías⁴⁹. Ahora bien, esto no significa que todo hombre sea, hablando con propiedad, filósofo. La filosofía no es una profesión como otra cualquiera, sino que responde a una vocación y por ello mismo pone en movimiento la actuación de nuestra libertad. A fin de cuentas, se trata de una actividad voluntaria:

“Hace poco he definido la metafísica como una lógica de la libertad, esta fórmula no es absolutamente irreprochable, pero tiene la ventaja de poner en evidencia la verdad esencial de que el progreso filosófico consiste en el conjunto de los pasos sucesivos, por los que una libertad, que se entiende primeramente como simple poder de sí y no, se encarna o, si se quiere, se constituye como potencia real, confiriéndose a sí misma un contenido en cuyo seno se descubre y se reconoce”⁵⁰.

⁴⁷ Op. cit. p. 27

⁴⁸ Op. cit. p. 28

⁴⁹ Se trataría de aquellas vivencias que nos incitan a posicionarnos, a hacer ejercicio de nuestra libertad de manera responsable. Un artículo en el que se establece una relación entre Marías y Marcel es Betancurt, C. “Gabriel Marcel y Julián Marías”. *Ideas y Valores*, 2 (1951) 143-149.

⁵⁰ RI. pp. 37, 38.

La conexión que Marcel establece entre lo personal o concreto y la aspiración a la universalidad o la verdad, justifica ya de por sí un apartado destinado a aspectos biográficos y, ciertamente, asomarse a su filosofía sin tener como referencia sus vivencias más íntimas se convierte en una tarea impensable porque es recurriendo a ellas como se entiende su orientación y evolución filosóficas, así como su concepción de la filosofía.

De Gabriel Marcel nos han cautivado principalmente dos aspectos que nos asoman a su peculiaridad personal. A la primera de ellas la podríamos llamar *existencia poética*. Por este término entendemos una cualidad personal que nos habla de una combinación bien avenida entre una fina sensibilidad, una aguda inteligencia y una personalidad muy fiel a sí misma de las que se desprende una forma de seducción muy sofisticada que en el caso de Marcel no es una seducción de un género con respecto al otro, sino una seducción que se sigue de su atractivo personal e intelectual. El concierto que se genera entre estos tres elementos da lugar especialmente a una forma intensa de vivir cada acontecimiento que en Marcel se sublimará hasta un compromiso radical con determinadas causas que hace suyas a lo largo de su vida.

El término *existencia poética* aplicado a Gabriel Marcel es extensible a todas las capas y facetas de su persona. Sabemos sobradamente que este hombre rechazó con vehemencia cualquier tentativa de ser clasificado⁵¹, pero nos parece

⁵¹ Gabriel Marcel se opuso rotundamente a la denominación con la que es frecuentemente conocido en los manuales de filosofía, a saber, existencialista cristiano. Esta categoría fue mencionada por J.P. Sartre en su obra *¿El existencialismo es un humanismo?*, donde estableció la distinción entre existencialismo ateo, incluyéndose a sí mismo y a Heidegger, y existencialismo cristiano, categoría que adjudicó a K. Jaspers y a Marcel, etiqueta a la que Marcel se opuso: "Esto es tanto más notable en cuanto que Sartre, en la conferencia en la que trató de divulgar su pensamiento *L'existentialisme est-il un humanisme?*, había propuesto una especie de clasificación rudimentaria que ha sido inmediatamente acogida en los manuales a causa de su simplicidad y en virtud de la cual él y Heidegger eran los representantes del existencialismo ateo, mientras que Jaspers y yo éramos presentados como los filósofos más representativos del existencialismo cristiano". En "Mi relación con Heidegger". *Présence de Gabriel Marcel*. Aubier, Bulletin n° 1, Paris, 1980, pp. 25-38. Traducción de José Seco Pérez en *Diálogo Filosófico*, n° 15, 1989, pp. 356-357. También hace alusión a ello en "Testament philosophique", p. 254., *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74, 1969, pp. 253-262. Y también puede consultarse "De la recherche philosophique" en EAGM, pp. 10, 11.

Circunstancialmente Gabriel Marcel aceptó esta denominación dejándose aconsejar por su amigo Louis Lavelle, pero después se mostró absolutamente contrario a la misma

que al denominarle de esta manera no le encajamos en una categoría lógica o en los contornos de una función, sino que mostramos algo importante de sí mismo, algo en lo que se concentra su actividad musical, teatral y filosófica. En definitiva, en su obra hay un poso poético que se proyecta desde lo más íntimo y espiritual de su persona y que supone, no su inclinación a escribir en verso, sino algo mucho más sutil, a saber, su captación de lo más elemental y a la vez lo más profundo de todo: el ser de las cosas, de las personas y de los acontecimientos⁵².

El segundo aspecto que queremos destacar es su cosmopolitismo, aspecto que, como veremos, le viene dado en cierta medida por la educación que recibió y por los numerosos viajes que realizó junto a su familia debido a la labor diplomática de su padre. Pero, más allá de las curiosidades que presenta su infancia, hablamos de espíritu cosmopolita porque Marcel fue un hombre abierto y receptivo con respecto a otras maneras de vivir y de pensar, algo que sus cuantiosos viajes llevados a cabo hasta el final de su vida ponen en evidencia. Esto le permitió estar en contacto con perfiles individuales y grupales muy diferentes.

Si nos detenemos en su obra, tanto la filosófica como la dramática, veremos cómo las referencias autobiográficas son constantes, especialmente en la filosófica, donde en tres ocasiones adquiere la forma explícita de diario⁵³.

debido a las confusiones que engendraba con respecto a su pensamiento. Cfr. *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*. Aubier-Montaigne, París, 1967, págs. 73-75. Sólo aceptó la denominación de *neosocratismo cristiano*. Una reflexión sobre la relación entre Sócrates y la exaltación del Homo Viator por parte de Marcel se encuentra en Ricoeur, P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Temps Présent, Paris, 1948.

⁵² En este sentido la coincidencia de Marcel con Heidegger es notoria. El poeta es el más capaz para descubrir el ser de algo porque lo contempla en lo que es en sí mismo sin contaminarlo de categorías.

⁵³ Gabriel Marcel escribió tres diarios metafísicos: El *Journal Métaphysique*, que abarca lo escrito de 1914 a 1923, aunque fue editado en 1927; *Ser y Tener*, que incluye lo recogido entre 1928 y 1933, editado en 1935, y *Presencia e inmortalidad*, de 1938 a 1943, editado en 1959. Si bien son diarios filosóficos, consideramos que en ellos Marcel consigue también dejar un espacio a su propia intimidad, incluso desde un punto de vista cronológico. Nos parece también que los diarios cuentan con una clara dimensión autobiográfica, porque recogen acontecimientos destacados de la vida del autor, entre ellos el más destacado de construcción de su propio pensamiento y de profundización en sí mismo. En ellos se aprecia un método y una manera de ser y, en ellos se viene a reproducir fielmente lo que para el autor significa filosofar. Tal como Marcel afirma en el *Journal Métaphysique*: "el carácter hipotético, aventurado, de gran número de temas en torno a los cuales gravitaba mi reflexión: en estas condiciones ¿no era a la vez más prudente y más leal renunciar por

Para conocer un poco mejor al hombre y al filósofo hemos querido hacer un breve recorrido por las personas más importantes que le rodearon y los acontecimientos que más le marcaron, y que, como tendremos ocasión de apreciar quedarán registrados en su tinta filosófica.

Su madre y el nacimiento de su vocación

Gabriel Marcel viene a la existencia el 7 de diciembre de 1889 en París. El principal punto de referencia para acercarnos tanto a su persona como a su obra es la muerte de su madre cuando va a cumplir cuatro años⁵⁴:

“Yo creo que es imposible exagerar la importancia que ha tenido para mí la muerte de mi madre (...)”⁵⁵.

Para nosotros es de suma importancia aclarar que los acontecimientos que han tenido lugar en su vida nos parecen muy dignos de tenerse en cuenta a la hora de penetrar en las bases de su pensamiento. Sin embargo, también nos parece que esos acontecimientos en sí mismos no indican nada, pues dos personas pueden verse expuestas a un mismo avatar y la vivencia que tengan del mismo puede ser distinta. Con esto queremos decir que lo relevante para nosotros es el modo en que Marcel vive determinadas realidades y esto es fruto del acontecimiento y de una serie de factores de personalidad, de aprendizaje, de la libertad personal, por supuesto, etc., que condicionan la forma de estar en la realidad. Si dejamos todo el peso a las circunstancias, en el fondo, estamos otorgando un sentido absolutamente pasivo a la persona.

lo menos provisionalmente a vaciar en un molde sistemático que no parecía idóneo para ellos, estos pensamientos que yo me reconocía incapaz de ordenar según los ritmos tradicionales de la arquitectónica especulativa?”. p. 7, Introducción.

No obstante, éstas no son sus únicas obras con referencias autobiográficas, sino que en toda su obra filosófica nos encontramos con ellas debido a su afán por la experiencia concreta.

⁵⁴ Su discípula M.M. Davy afirma que todo el pensamiento de Marcel parece estar orientado por la pregunta que adquiere vida en él a partir de la muerte de su madre. Cfr. Op. Cit. p. 22.

⁵⁵ *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*, p. 10. Ed. JM Place, París, 1977. Es fruto de una entrevista grabada en casa de Marcel entre el 25 y el 30 de junio de 1970. En adelante M-B. También habla sobre esto en RA, p. 302.

La muerte de Laura Meyer, su madre, es el primer acontecimiento personal que despierta no sólo su inquietud filosófica, sino también religiosa que van a caracterizar toda su vida. La muerte del ser más cercano a él le abre la puerta a un nivel de presencia que trasciende la exclusivamente física⁵⁶ y despierta la pregunta que marcará toda su trayectoria intelectual y espiritual. Evidentemente, esa pregunta a la edad de cuatro años no es formulada de un modo racional, pero despierta en él la intuición de que ese ser al que ama no es posible que se haya extinguido por completo, intuición fundamental que será expresada muchos años después de una manera muy bella por uno de sus personajes teatrales:

“Amar a un ser es decirle, tú no morirás”⁵⁷.

Es éste el momento en el que descubre la existencia de presencias ausentes, entendiendo ausente en el sentido de invisible o no presente en el mismo eje espacio-temporal⁵⁸. Curiosamente, en esta inquietud hecha consciente ya en su infancia se dejará entrever el sello diferenciador entre Marcel y otros filósofos de la existencia, esto es, la prioridad de la muerte de los otros, especialmente de los seres amados, sobre la muerte propia⁵⁹. Esto es muy significativo porque la

⁵⁶ (...) “ella me ha estado presente; de una manera misteriosa ha estado siempre conmigo...” RA, p. 302.

⁵⁷ Antoine Framont en *Le Mort de Demain*. Tras esta frase se halla su afirmación de la inmortalidad y su insistencia en la posibilidad del compromiso y la fidelidad.

⁵⁸ Por ello hablará de “la polaridad secreta de lo invisible y lo visible”. EC, p. 303.

⁵⁹ “Me limitaré a evocar la controversia, breve, pero profundamente significativa, que se entabló entre Léon Brunschvicg y yo en el mismo Congreso. Cuando él dijo que la muerte de Gabriel Marcel parecía preocupar mucho más a Gabriel Marcel que la muerte de Léon Brunschvicg a Léon Brunschvicg, yo le respondí que planteaba muy mal la cuestión y que lo que únicamente era digno de preocupar a ambos era la muerte del ser que nosotros amábamos. (...) Por lo demás, en este punto no sólo me opongo de la manera más radical a Heidegger y a Sartre, sino a la postura de la mayor parte de los filósofos anteriores. Pero debo señalar una excepción notable, y una vez más es de Schelling de quien se trata, del autor de ese extraordinario y profundo escrito que es *Clara*, donde relata el día siguiente a la muerte de su mujer”. FTC, p. 173. (Las cursivas son de Marcel). También dice : “Pero, desde mi punto de vista, lo notable y en cierto aspecto decepcionante es el hecho de que Heidegger no se preocupe en el fondo más que de la muerte propia (*des eigenen Todes*); la cuestión de la muerte del ser amado, en la medida en que puedo darme cuenta, no lo considera, mientras que en mi propio pensamiento se sitúa en un primer plano, y esto se enlaza directamente con el hecho que mencionaba hace un momento, la ausencia en él de una verdadera apertura al otro. Estaría casi tentado a decir que si doctrinalmente ha superado el idealismo, permanece existencialmente

inclinación hacia la eternidad del otro, que es en definitiva la afirmación más rotunda del amor, es lo que va a hacer de Marcel, no un filósofo de la angustia, sino de la esperanza.

En estos primeros años, su encuentro con ese ámbito de lo invisible e inverificable tiene lugar desde la música, que no será vivida por él como una actividad más, sino como una vocación auténtica. Es más, se presenta como la primera dimensión de su camaleónica vocación tanto desde un punto de vista cronológico como espiritual.

La música aparece como soporte de las otras dos dimensiones de su vocación: teatro y filosofía, (de hecho, su obra escrita goza de una impronta musical), e incluso, según Marcel llega a rebasarlas porque nos pone en contacto directo con el misterio, de tal forma que no es solamente una experiencia estética sublime, sino un ámbito de encuentro con lo suprasensible⁶⁰.

Este espacio prioritario de la música en su persona queda puesto de manifiesto en las siguientes palabras:

“La música, además de desempeñar un gran rol ha sido uno de los componentes originales de mi ser”⁶¹.

“En el Beethoven o el Mozart de las Sonatas y de los Cuartetos, y en infinidad de otros compositores, desde los románticos alemanes a los rusos y a los españoles, desde Rameau a Fauré y a Debussy, y en Fauré más que en otro alguno, en todos he encontrado lo que ningún escritor me ha dado jamás”⁶².

La música supuso desde el principio para él un ámbito de intimidad que le permitía escapar de ese contexto de obligaciones que le rodea en su infancia. Pero hay que decir que fue en el ambiente familiar donde descubrió precisamente la importancia de la música⁶³. Este lugar privilegiado se debe a que la música no se

tributario de él”. En *“Mi relación con Heidegger”*. pp. 362, 363. (Las cursivas son de Marcel).

⁶⁰ *“En su trasfondo toda música es plegaria (...). La música es la patria del alma”*. EMGM, p.133. Sobre la conexión entre la música y lo suprasensible ver RA, p. 295.

⁶¹ EMGM, p. 90.

⁶² Op. Cit. p. 89.

⁶³ Marcel cuenta el recuerdo que siempre tuvo de su madre tocando el piano mientras él jugaba y escuchaba a su vez. Su padre también fue un gran amante y conocedor de la música clásica. Posiblemente en ella se pueda encontrar el vínculo más importante entre ellos. Y su tía Marguerite, que fue segunda esposa de su padre tras el fallecimiento de su

limita a expresar las emociones del hombre, sino que es capaz de desvelar el sentido íntimo de la existencia humana y su carácter espiritual, lo cual se traduce para Marcel en el hecho de que es más portadora de universalidad que cualquier otro arte.

Además de la música el teatro jugará un papel destacado en su vida desde su infancia, especialmente por el sentimiento de soledad que anegaba el corazón del pequeño Gabriel por no tener hermanos y sentirse inmerso en un ambiente de adultos que se preocupaban excesivamente por su instrucción, de manera que se inventaba personajes con los que conversar. Y también fue estimulada su aptitud para el teatro ante la observación de ciertas disputas familiares en las que él apreciaba las divergencias debidas a los temperamentos que le harían tomar conciencia de los *insolubilia* propias de las relaciones humanas⁶⁴, y a la edad de siete años escribió ya su primera obra teatral. Posteriormente se convertiría en un prolífico autor de teatro, mostrando una clara predilección hacia esta parte de su obra, aunque vivió con cierta amargura el poco reconocimiento que tuvo su teatro, especialmente en Francia, donde fue el teatro de Sartre el que arrasó⁶⁵.

Su padre

Empero, no debemos reservar única y exclusivamente a la muerte de su madre todo el peso de la vocación de Marcel, aunque probablemente si no se hubiera producido, algunas de sus experiencias más intensas no habrían tenido lugar. En cualquier caso, se trata sólo de una suposición. Lo cierto es que la vivencia de soledad por la ausencia de su madre, el haber sido hijo único, la distancia afectiva de su padre, así como el matrimonio de conveniencia entre su padre y su tía materna, Marguerite, el sentimiento de culpa que Marcel tuvo por esta unión⁶⁶ y la escasa intimidad que había entre los dos nuevos cónyuges, nos

madre, aunque no era gran amante de la música insistió mucho en la formación musical de su sobrino. Cfr. Op. cit. pp. 90, 91.

⁶⁴ Cfr. RA, p. 296.

⁶⁵ "Tenía, en efecto, predilección por su obra teatral, y si alguna cosa lo hirió y afligió, fue sin duda el descrédito en el que esta obra había caído ante el éxito fenomenal de Jean-Paul Sartre". Tilliette, X., "La filosofía itinerante de Gabriel Marcel", *Anuario Filosófico. Acercamientos a la filosofía de Gabriel Marcel*. XXXVIII/2, 2005, p. 498.

⁶⁶ Cfr. EC, p. 28.

ayudan a comprender sus preocupaciones y el desarrollo de su triple vocación: musical, dramática y filosófica.

La fría y distante relación que mantuvo con su padre, Henry Marcel, será uno de los acontecimientos que más peso ejerzan en su persona. De hecho, podemos decir que la incertidumbre que le generó esta relación la arrastrará hasta después de la muerte de su padre, cuando de alguna forma intentará reconciliarse con él⁶⁷.

Aún cuando la relación padre-hijo se vio salpicada por el reproche de Marcel hacia su padre y hacia sí mismo por su actitud, no dejó nunca de admirar y reconocer los rasgos más valiosos de su progenitor, siendo capaz de ponerse por encima del rechazo al que le conducían sus propios sentimientos. Podemos notar cómo esta tendencia de Gabriel a descubrir lo que de valioso hay en cada persona será uno de sus rasgos personales más enriquecedores. Esto se ve claro también en el caso de tía Marguerite y, más adelante, en el respeto profundo con el que tratará siempre a otros intelectuales contemporáneos con los que habrá sendas diferencias como Brunschvicg o Sartre.

Henry Marcel fue un hombre dotado de una gran formación y gozó de importantes responsabilidades por los puestos políticos que desempeñó⁶⁸ y que le permitieron estar a él y a su familia fuera de Francia. El pequeño Gabriel tuvo entonces acceso a interesantes parajes de la geografía⁶⁹ y de la cultura europeas.

Fue un hombre de talante liberal, declarándose agnóstico en el ámbito religioso, lo cual no impidió que fuera por ello un hombre de recta moral. Nosotros creemos encontrar en ese talante de su padre una influencia en su hijo que se manifestará por ejemplo en su repulsa frente a los dogmatismos. Por otra parte, fue su padre quien le inició en el gusto por la música y en alguna medida

⁶⁷ “Es cierto que me siento infinitamente más próximo a él ahora que entonces, y esto es para mí algo muy doloroso, pues pienso continuamente en las cuestiones que le podría haber preguntado”. M-B, p. 82.

⁶⁸ Entre otras cosas fue consejero de Estado, o ministro embajador de Francia en Estocolmo, aunque, por lo visto, no llevaba demasiado bien el juego propio de ese ámbito. Además fue también administrador de la Biblioteca Nacional y director de Bellas Artes y de los museos nacionales. Cfr. Troisfontaines. Op. Cit. p. 19. También en Cañas Fernández, J.L. *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*

⁶⁹ No podemos olvidar que la naturaleza, concretamente los paisajes constituyeron para él otra de las vías de escape a ese entorno de la infancia que tan poco le gustó y una fuente de enriquecimiento personal.

también por el teatro. Sin embargo, Marcel consideró que la influencia de su padre sobre él había sido casi nula.

Tía Marguerite

En su infancia y más allá de ésta también ocupa un espacio privilegiado tía Marguerite, quién habría de convertirse en su madrastra al morir su madre. La relación entre ella y su sobrino estuvo marcada por la sobreprotección y el rigorismo, o mejor, una escrupulosidad higiénica y moral excesivas⁷⁰ que favorecieron el desarrollo de un comportamiento ansioso en el niño. Pero no se puede seguir de aquí que la relación con ella le marcara negativamente. Esta mujer sintió un profundo amor hacia su sobrino, lo cual explica en gran medida su matrimonio con Henry Marcel. Gabriel Marcel reconoció en tía Marguerite un espíritu de entrega y servicio que constituirá todo un ejemplo para él.

Señalamos también que su tía manifestaba una actitud agnóstica aunque terminó por hacerse protestante. El destacar la postura religiosa de sus padres nos parece digno de mención porque Marcel nunca pudo encauzar su *pregunta íntima* desde el agnosticismo, con lo cual, esta actitud, en el fondo, constituyó un impulso para su desarrollo personal y espiritual. La que apareció como su inquietud primera y probablemente única⁷¹ no fue nunca satisfecha desde las indicaciones de sus padres, lo que habría de reforzar su búsqueda filosófica de la verdad y su acercamiento al catolicismo.

Su formación

Si nos acercamos a su biografía desde una perspectiva cronológica el siguiente aspecto de importancia que mencionaremos es el de su formación académica. Su escolaridad la vivió de una manera un tanto angustiosa debido a la fuerte presión que recibía de sus padres y al propio modo de funcionamiento del sistema educativo de entonces⁷²:

⁷⁰ Cfr. RA, p. 294.

⁷¹ A este respecto Bergson que, como sabemos, ocupó un lugar muy destacado en la evolución del pensamiento de Gabriel Marcel sostenía que el verdadero filósofo no ha dicho más que una sola cosa. Cfr. Zubiri, X., *Cinco lecciones de Filosofía*. Alianza editorial, Madrid, 2002. p. 166.

⁷² Cfr. RA, p. 301.

“Aquella existencia ajetreada que tuve entonces, durante mis años de Liceo, la perpetua competición que tal existencia llevaba consigo, y por la que sentía verdadero horror, desarrollaron notablemente y del modo más malsano la ansiedad de que he hablado anteriormente. Mis padres, que habían sido alumnos brillantes, daban una importancia excesiva a las composiciones. Sufrí continuamente por haber de ser juzgado a base de las calificaciones o de los puestos que me eran asignados, y creo que, en último término, se trataba siempre de la misma inquietud: ¿sabría ser digno de los esfuerzos y de los sacrificios que habían hecho por mí?”⁷³

Aun cuando sentía una fuerte inclinación hacia la música e incluso hacia las matemáticas, fue la filosofía la que definitivamente terminó por cautivarle. Su espíritu explorador se veía realizado en esta actividad. Antes de comenzar sus estudios en la Universidad, la asignatura de filosofía que tuvo en el Liceo Carnot y el profesor que la impartía generaron en él una experiencia de libertad, de ruptura con todo lo que había vivido anteriormente:

“No había más que una, pero decisiva, excepción, la clase de filosofía. Porque en esta materia, por primera vez, había de sentirme en mi propio elemento, seguro de mí mismo, y si aventajé a mis compañeros, no fue como los años anteriores, debido a un trabajo ímprobo, sino porque el trabajo que se me exigía correspondía a una afición completamente espontánea y que yo realizaba realmente con alegría”⁷⁴.

Marcel acabó estudiando filosofía en la Sorbona bajo una influencia claramente idealista de la que empezaría a distanciarse al conocer a Bergson⁷⁵. En él encuentra el impulso necesario para saltar del idealismo a la filosofía existencial

⁷³ *En busca de la verdad y la justicia*. Herder, Barcelona. 1967. p. 16. En adelante VJ. También alude a esta experiencia de carga en EC, p. 45.

⁷⁴ Op. Cit. pp. 16, 17.

⁷⁵ “Había tenido la suerte de oír todavía las lecciones de Henri Bergson en el Colegio de Francia; a lo largo de toda mi vida he reservado para él mi máxima admiración y respeto, lo cual no quiere decir que fuese discípulo suyo en terreno alguno”. *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*. Ed. Herder, Barcelona, 1967, p. 8. En adelante citado como DD. Pero en alguna otra ocasión parece admitir la posible influencia del mismo: “Desde mis primeras investigaciones, desde los escritos inéditos de 1911-1912, opuse un mentís contra toda filosofía que quedaba prisionera de las abstracciones –¿influenciado por Bergson? No me atrevería a afirmarlo de forma absoluta, pero es posible-.”HCH. Prefacio: “El Universal contra las masas”, p. 17.

concreta. Por Bergson profesó siempre una gran admiración y a él junto a Hocking le dedicó su *Journal Métaphysique*⁷⁶.

Siendo todavía estudiante universitario empieza a redactar sus primeras reflexiones filosóficas, dominadas todavía por la influencia idealista, y será Bergson, como hemos dicho, su contacto con el pensamiento inglés y americano – especialmente Ernest Hocking y Royce-, y su experiencia vivida en la Primera Guerra Mundial los que le lleven a romper definitivamente con esta corriente filosófica.

La Primera Guerra Mundial

Marcel no estuvo obligado a asistir a filas durante la Primera Gran Guerra por un problema físico, no obstante, no quiso quedarse al margen y colaboró con un servicio de la Cruz Roja gracias al ofrecimiento que le hizo su amigo Xavier León. Su tarea consistía básicamente en informar a los familiares de los soldados desaparecidos. Pero lo que Marcel descubre ante esta realidad es una parte fundamental de sí mismo que explica en gran medida su apertura hacia la filosofía existencial. Así, dice:

“Debido al impacto que la guerra de 1914-1918 tuvo a la vez en mi pensamiento y mi sensibilidad, ni la una ni la otra pudieron ser disociadas. Me parece, por tanto, muy necesario que aquellos que se aventuren a leer mis escritos filosóficos asumen el riesgo alto de minimizar ese impacto”⁷⁷.

Esta cuestión será de gran magnitud para el tema que nos ocupa, pues aquí se hace especialmente consciente de la abstracción que recae sobre el ser de las personas. La empatía de Marcel se deja ver ante esta experiencia. Cuando amas a una persona ¿cómo va a ser posible que la asimiles a una ficha o a unos datos? La burocracia no es una forma inocua de las sociedades avanzadas, es un índice de despersonalización de la sociedad. Es el momento en el que Marcel declara abiertamente la guerra al hecho de clasificar a las personas, de reducir las a datos. Está claro que el sistema burocrático no es marginable en una sociedad capitalista hartamente compleja, e incluso cumple una función práctica, el problema está en

⁷⁶ Cfr. *La Dignité Humaine*. Aubier, París, 1964, pp. 13, 14. Desde ahora será citada como DH.

⁷⁷ EC, p. 89.

hacer extensible ese modelo fuera del marco en el que cumple su función, pero ése es el peligro real que tiene⁷⁸.

Jacqueline

En 1919 contraerá matrimonio con Jacqueline Boegner, quien dejará una huella imborrable en toda su persona:

“La entrada de Jacqueline en mi vida fue el origen de una especie de renovación interior que se tradujo inmediatamente en mis obras, sobre todo las teatrales”⁷⁹

Marcel y Jacqueline eran personas de índole distinta, por ejemplo, profesaron credos religiosos distintos y, por tanto, concepciones de la vida diferentes durante mucho tiempo. Sin embargo se dio entre ellos un gran amor y una intensa complementariedad que consiguió ponerse por encima de cualquier diferencia.

Es bien sabido que en muchas ocasiones detrás de un gran hombre suele haber también una gran mujer que hace las veces de un soporte personal y profesional para aquél, y creemos que así fue en el caso de Gabriel Marcel⁸⁰, que junto a su talento filosófico se caracterizó por ser una persona sensible e inestable emocionalmente, de manera que el apoyo incondicional que ella le brindaba aportaba cierto equilibrio a su carácter.

Ella fue su esposa y compañera hasta 1947, fecha en la que murió dejando una gran ausencia en su vida. Después de su muerte la entrega de Marcel al trabajo y a los viajes será especialmente intensa.

Jacqueline, además de compañera personal, de compañera de viaje, contribuyó al desarrollo de la vocación musical de su esposo escribiendo sus improvisaciones al piano y se convirtió en fuente de inspiración para su teatro.

⁷⁸ Nos parece que el rechazo que desde su infancia manifestó Marcel hacia la institución educativa se debe a los efectos de la burocratización sobre la misma, y conecta con su renuncia posterior a realizar una carrera académica.

⁷⁹ EC, p. 120.

⁸⁰ “Era bueno y vulnerable, desarmado, desamparado ante el dolor del otro, inclinado a ver todo negro y propenso a dejarse ganar por las peores alarmas”. Así lo describe X. Tilliette en op. Cit. p. 496.

Junto a Jacqueline vivió una de las experiencias más cruciales de su vida: la paternidad⁸¹. En 1922 adoptaron a Jean-Marie, contando éste con seis años ya. En realidad su familia significará para él aquello por lo que merece la pena vivir⁸².

La Segunda Guerra Mundial

Durante la Segunda Guerra la empresa seguirá siendo la misma: contribuir a la reconstrucción espiritual del hombre. Si bien la Primera marca su paso firme a la filosofía existencial y concreta, la Segunda le mantiene en una misma dirección, pero genera en él una actitud de denuncia que caracterizará a toda la obra posterior a *El Misterio del Ser*⁸³. Así, nos dice:

“En lo que se refiere a mi evolución interior, cobra importancia fundamental toda la serie de problemas que traía consigo la resistencia y la colaboración francesa, por un lado, y los crímenes de los nazis y de los soviets, por otro; y lo mismo vale para los problemas que resultaban de las depuraciones políticas y de sus enmarañadas consecuencias”⁸⁴.

Pero la actitud comprometida de Marcel no sólo se deja notar en sus obras, sino también en su comportamiento. En el momento en que París es invadida por los nazis Jacqueline y él deciden refugiarse en su casa de Corrèze a personas perseguidas, familiares y no familiares. Denunció también los abusos cometidos por el régimen comunista con determinados intelectuales soviéticos y les apoyó y, por supuesto, aunque esto le costó ser tachado de fascista, denunció también las depuraciones políticas que se cometieron tras el gobierno de Vichy y que fueron defendidas por otros intelectuales como Sartre.

Resulta complicado entender toda la obra que Marcel produce después de la Segunda Guerra Mundial relativa a denuncias políticas, injusticias sociales, etc.,

⁸¹ Sobre la paternidad hará bellísimas reflexiones y llegará a considerarla como una vocación, una llamada, un don, en definitiva, algo irreductible al hecho de la procreación que es una mera posibilidad biológica. Marcel gustaba de utilizar una frase de Charles Péguy para referirse a los padres: “esos grandes aventureros del mundo moderno”, haciendo con ello frente a una interpretación biologicista e irresponsable del significado de la paternidad que iba cobrando cierto auge social.

⁸² Cfr. Moeller, Ch., “Gabriel Marcel y el misterio de la esperanza”, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo*. Vol. IV. Madrid, Gredos. 1964.

⁸³ Cfr. Cañas, J. L., op. cit.

⁸⁴DD, p. 12.

sin tener en cuenta todo el entramado metafísico anterior. Sobre la cuestión de la evolución del pensamiento de Marcel algunos autores han hablado de su escasa aportación después de sus primeras producciones⁸⁵. Sin embargo, creemos que consigue hacer una interpretación de la situación del momento desde esa posición metafísica y existencial que le caracterizan⁸⁶. Además, él mismo consideró, de acuerdo con Bergson, que el filósofo se ocupa en realidad de dar forma a una sola idea a lo largo de su vida:

“Recorriendo, después de más de treinta años, las notas inéditas que inauguraron mi investigación metafísica, casi me asombra constatar que los problemas que entonces me ocupaban son los mismos que todavía considero los más importantes, e incluso diría que los únicos, en última instancia, que merecen retener la atención del filósofo; después de todo, el resto puede quedar en el rango de simple charlatanería”⁸⁷.

Conversión al catolicismo

Para seguir conociendo a Marcel desde ciertas personas y acontecimientos importantes de su vida es preciso que nos remitamos a los que tienen que ver con su conversión al catolicismo⁸⁸. Destacamos este aspecto porque en él adquiere

⁸⁵ Manzini o Sciacca consideraron que después de Ser y Tener Marcel no aportó nada nuevo. Cfr. Blázquez Carmona, F. Op. cit. p. 76.

⁸⁶ Tilliette afirma: “Pero no es cierto, como piensan algunos, que excepto su *Journal*, el resto carezca de importancia”. Aunque después comenta: “Es claro que, tras la Segunda Guerra Mundial, Gabriel Marcel ya no inventó apenas nada”. Op. cit. p. 499.

⁸⁷ ME, p. 202.

⁸⁸ Las conversiones al catolicismo durante el período de *entreguerras* se convierten en todo un hecho social, ya que son muchos los escritores, artistas e intelectuales convertidos. Sobre este tema puede verse *La antorcha encendida: Tercera serie de “Convertidos del S. XX”*. Studium, Madrid, 1966. Destacamos también el comentario de René Rémond acerca de que a diferencia de muchos de los convertidos que caen en una actitud de cierta intransigencia, Marcel se caracterizó siempre por el acogimiento de otras maneras de pensar. Cfr. “Gabriel Marcel témoin de son temps” en op. cit. p. 31. En este mismo hecho repara Julián Marías, véase “una generación filosófica”, en *Dos centenarios filosóficos: Martín Heidegger-Gabriel Marcel* p. 14. Es significativa la distancia de parte de Raïssa Maritain, judía conversa, hacia Jacqueline Marcel porque ésta era protestante. Cfr. EC, p. 156. En el diálogo que Marcel mantuvo con Paul Ricoeur y que fue publicado con el título *Entretiens Paul Ricoeur- Gabriel Marcel*. Aubier-Montaigne, París, 1968. p. 108, declara su completa aversión a la intolerancia religiosa. En adelante, R-M.

plenitud tanto su búsqueda filosófica como la totalidad de su persona⁸⁹, además de que, teniendo en cuenta su educación y ambiente familiar nos parece que la suya es una conversión bastante genuina.

En realidad nos parece que la trayectoria de Marcel es un camino por los avatares de la fe⁹⁰, por eso no nos gusta excesivamente la expresión “conversión al catolicismo” o, al menos, debe ser bien aclarada.

¿Era Marcel católico antes de convertirse oficialmente al catolicismo?, ¿puede profesar la fe católica una persona sin ser consciente de ello? Lo cierto es que Marcel, desde un punto de vista religioso, antes de ser católico no había sido nada, es decir, ni agnóstico, ni ateo, ni profesó otra religión. Estuvo rodeado desde la infancia de un agnosticismo que nada le aportó, a no ser que lo consideremos como un impulso a su propio desarrollo espiritual. Estuvo muy cercano al protestantismo porque tía Marguerite acabó por hacerse protestante y porque toda la familia de su mujer era protestante, incluso ella, aunque terminó por hacerse católica, siendo bautizada en 1944. Sin embargo, éste no acabó de colmarle, aunque le resultó atractivo.

Desde nuestro punto de vista, Marcel anduvo siempre por los vectores del catolicismo, en un sentido profundo, fue un hombre de fe. Por eso, su conversión no supuso en ningún momento una ruptura radical con su pensamiento y su postura anteriores. Pero concebía en tan alto grado lo que era la fe que le costó mucho trabajo darse cuenta de que él poseía tal don.

⁸⁹ Cfr. “Testament Philosophique”, XIV Congreso internacional de Filosofía, Viena 1968. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74, 1969, pp. 253-262.

⁹⁰ Pierre Colin precisa que “desde el *Journal* la fe hacia la que se orienta Marcel es la fe cristiana y el ser trascendente al que suspende su destino y su esperanza, al menos confusamente entrevista y presentida”. *Existentialisme Chrétien: Gabriel Marcel*. Plon, Paris, 1947. p. 12. El mismo Gabriel Marcel en la obra de P. Prini, *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*. Editorial Luis Miracle. Barcelona, 1963, reconoce su adhesión al cristianismo, aunque implícitamente: “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”. Ver prólogo. También puede verse sobre Prini “A methodology of the unverifiable” en *The philosophy of Gabriel Marcel*. The library of living philosophers Vol. XVII. Ed. Schilpp & Hahn, Southern Illinois University, Carbondale, 1984.

La infantil pero intensamente enigmática pregunta acerca de *qué ocurre con los muertos* se presenta a nuestros ojos como el punto de partida en el movimiento de Marcel hacia el catolicismo. El “más adelante intentaré ver esto con claridad”⁹¹ es ya parte de una proyección religiosa que irá experimentando una profundización continua. Muy honda tuvo que ser esta pregunta para Marcel cuando comprobamos que le permitió rebasar la atmósfera agnóstica que se respiraba en el ambiente familiar. Sin duda alguna, la música no sólo alimentó su experiencia estética, sino que fue para él un ámbito de comunicación espiritual, de manera que podríamos afirmar que es su primera forma de cultivar la fe. Él mismo llega a decir hablando de su infancia que:

“En aquella época la música constituía para mí un tipo de comunión tanto más precioso puesto que los míos no me habían dado ninguna formación religiosa”⁹².

Ciertamente, el paso hacia la filosofía existencial supuso una preparación en su conversión, pero nos atreveríamos a decir que en su conversión consciente y reconocida. El paso decisivo hacia este reconocimiento fue propiciado por unos amigos que también se habían convertido, por ello no es extraño que Marcel nos diga que el testimonio de los otros haya sido una pieza clave en su conversión⁹³. Nos identificamos también con las palabras de Aranguren cuando dice que Marcel profesa un catolicismo de identidad no de autoridad⁹⁴.

Las dos personas que tuvieron más relevancia en este proceso fueron Charles Du Bos, con quien Marcel tuvo un contacto íntimo durante la conversión de éste⁹⁵, y Mauriac, que le escribió una carta que fue decisiva para él. La

⁹¹ ME, pp. 42, 43.

⁹² EMGM, p. 92.

⁹³ Cfr. *Incredulidad y fe*. Guadarrama, Madrid, 1970. Traducción del original *Être et avoir II* por Fabían García-Prieto.

⁹⁴ En Prólogo al libro de Feliciano Blázquez *La filosofía de Gabriel Marcel. De la dialéctica a la invocación*.

⁹⁵ De él dice Marcel: “Tenía en él la prueba irrefutable de que un espíritu libre y que, de un modo particular, había recogido y asimilado el jugo más precioso del pensamiento nietzscheano, podía encontrar en el catolicismo cómo satisfacer sus más altas aspiraciones”. EC, p. 139.

pregunta que le hizo éste último fue sentida por Marcel como una llamada de la gracia⁹⁶.

Desde el momento en que Marcel es bautizado el 29 de marzo de 1929 y hasta el final de sus días, su fe se verá expuesta a momentos intensos de crisis que nos hablan fehacientemente de una personalidad marcadamente interrogativa. Esta inestabilidad fue siempre reconocida por él y la plasma con unas palabras de Paul Claudel:

“no estoy evangelizado más que en parte”⁹⁷.

Tras estas palabras descubrimos, no la vacilación de Marcel con respecto a su fe, sino el hecho de que la fe no supone un estancamiento⁹⁸. La fe, que no es otra cosa que ese vínculo que mantiene al hombre unido a Dios, ha de ser renovada constantemente. Bien pensado, más que dudas de fe Marcel mostró

⁹⁶ A raíz de la carta de François Mauriac dice Marcel: “pero me di cuenta de que si podía reconocer en él la verdadera fe, era en la medida en que la fe me habitaba, estaba en mí como una planta, pero en un estado de crecimiento mucho menos avanzado. Y ese pensamiento me hizo bien”. ME, p. 258. Y también afirma: “Llegué a escribir entonces que yo creía en la fe de los otros sin poseerla yo mismo. Pero desde entonces me di cuenta de que tal actitud era contradictoria, de que en todo caso había una profunda ilusión al imaginarse que se podía creer en la fe de los otros, sin tenerla uno mismo. En realidad, cuando se está en una situación semejante se encuentra ya uno en un estado de apertura o de espera que implica o que es ya la fe”. *Ser y Tener*. Caparrós editores, Madrid, 1996, p.301. En adelante EA.

⁹⁷ Citado por M.M. Davy op. cit. p. 53.

⁹⁸ En *Présence et Immortalité*, el tercer diario metafísico de Marcel dice: “Me parece que se tergiversarían radicalmente los caracteres propios de mi pensamiento, tal y como éste queda expresado en particular en estos *Diarios* de Corrèze, si no se comprendiera que éste es un camino en una cima sobre el abismo. Esto sigue siendo cierto aun después de mi conversión, porque, en verdad, nos formaríamos de la fe una idea muy pobre y caricaturesca, si nos la imagináramos como una especie de talismán o de *porte-bonheur*, mientras que por el contrario es una vida, una vida donde la alegría y la angustia se rozan continuamente, una vida que estará amenazada hasta el fin por la única tentación de la que en último análisis debemos preservarnos, y que es la de la desesperación”. Flammarion, París, 1959. p. 10. (Las cursivas son de Marcel). En adelante PI. Muy ilustrativo de esta relación tensa entre el hombre y su fe es la que manifiesta Claudio, un pastor casado, en *Un homme de Dieu* al sentirse presionado por los reproches de su mujer, por la situación personal de su hija Osmunda y por la mala relación que ésta mantiene con su madre y también por el reconocimiento de la influencia que su propia madre, la Señora Lemoyne, ha ejercido en su vida vocacional.

cierta distancia con respecto a algunos planteamientos de la Iglesia pero, a pesar de ello, su obediencia fue patente⁹⁹.

Hasta aquí las personas, sobre todo, y las circunstancias que nos parece más han influido en este gran hombre. Para finalizar traemos a la memoria unas palabras que Tilliette cuenta le dijo Marcel:

“Dios me ha dado una larga vida, es necesario merecerla”¹⁰⁰.

Gabriel Marcel murió el 8 de octubre de 1973 a los ochenta y tres años en París, la misma ciudad que asistió a su nacimiento.

1.4. ENCUADRE DEL PROBLEMA

“Abordaremos ahora una cuestión que implica todas las demás: la que me planteo cuando me pregunto por lo que soy, y aún más profundamente cuando me interrogo sobre el sentido de la pregunta”¹⁰¹.

Nada más a propósito que estas palabras extraídas de una de las obras más articuladas de Marcel para intentar justificar nuestro cometido. Para tratar de contextualizar adecuadamente el problema vamos a comenzar tomando como

⁹⁹ Especialmente podríamos hacer mención de la censura que cayó sobre su obra teatral *Creced y Multiplicaos*, censura que según Marcel se debió a una inadecuada interpretación de su pieza, pero ante la que manifestó su obediencia siguiendo los consejos de su director espiritual el Padre Fessard.

¹⁰⁰ Tilliette, X., op. cit. p.500.

¹⁰¹ ME, p. 88. La búsqueda del sentido es para Marcel uno de los dramas fundamentales del hombre, pero es un drama que nos pone sobre la pista de nuestra condición, como bien dice uno de sus personajes: “Yo no busco causas, sino un sentido..., y me parece que no somos seres humanos más que a condición de buscarlo. No debemos consentir al azar..., al sinsentido”. Cfr. *El emisario*. A su vez, esta búsqueda nos habla de nuestra condición de seres libres y parece ser una especie de constatación existencial de la presencia de un sentido de las cosas que vendría a coincidir con la verdad, en cuyo camino de búsqueda estamos siempre. Es de esta condición libre y abierta a diversas posiciones e interpretaciones y de la presencia de una verdad de donde surge el también drama de la ambigüedad a la que casi cotidianamente nos vemos expuestos. La ambigüedad es una de las caras de nuestra precariedad y nos parece que puede vivirse positivamente cuando el hombre la aborda con paciencia, o negativamente, cuando a partir de ella nos lanzamos a desesperar, especialmente en una de las formas más contemporáneas en que ésta se manifiesta, la consideración del mundo como algo absurdo. Marcel expone una crítica a las filosofías del absurdo que puede verse en HCH. p. 91 y ss.

referencia un panorama global de toda la filosofía del siglo XX, aun cuando reconozcamos que los planteamientos filosóficos del pasado siglo pueden llegar a adquirir una espesura casi desconcertante. En un sentido amplio este período asiste a la búsqueda enérgica de respuesta a la sempiterna pregunta acerca de qué es la filosofía. Las respuestas obtenidas, aunque siempre con posibilidad de volver a ser cuestionadas, han sido muchas y diferentes. En torno a esta búsqueda vamos a reparar en dos tipos de respuestas: las que han delimitado con una precisión casi científica la capacidad del saber filosófico, restándole posibilidades ante esos terrenos movedizos que son buen abono para la duda, y todo ello a favor de la objetividad, y aquellas que, del lado contrario han tendido a caer en un irracionalismo o vago espiritualismo. Frente a ambas tendencias habrá de tomar partido nuestro filósofo. La aproximación a las posibilidades que Marcel ve en la filosofía será un vestigio de la respuesta que vamos buscando a qué es la filosofía para este filósofo tan representativo de las inquietudes filosóficas del siglo XX y, a la vez, tan silenciado en ciertos contextos.

En un sentido más puntual, la contextualización del tema debe pasar por tres factores de enorme relieve: Aspectos históricos, personales y su relación con determinados autores y corrientes que le influyeron y frente a las cuáles se posicionó, teniendo muy en cuenta que hay una relación hartamente compleja entre ellos. Nos remontamos a las propias palabras del autor para justificar dicha complejidad:

“Cuanto más auténtico es un pensamiento menos puede esperarse establecer su filiación histórica o, más exactamente, señalar las aportaciones históricas a cuyo favor se ha constituido”¹⁰²

1.4.1. Aspectos históricos

Desde un punto de vista histórico, el mundo contemporáneo, el siglo XX, adquiere la fisonomía de un contexto crítico para el hombre, o mejor, para la imagen que éste tiene de sí mismo, y vamos a precisar en qué sentido hablamos de crisis. Probablemente críticas o en crisis se han mostrado todas las épocas si entendemos por ello que el hombre se ha visto expuesto a sendas dificultades, de distinto orden, que le han ido impulsando a la superación. Nos parecería un

¹⁰² RI, p. 25.

punto de vista muy *temporeocéntrico* el considerar que el siglo XX ha sido más crítico que cualquier otro momento. Quizás si pudiéramos preguntar a Platón, a Santo Tomás o a Descartes, por citar algunos ejemplos, no pensarían así, y posiblemente la comparación entre períodos históricos está viciada porque el que compara lo hace siempre tomando como referencia su propia época, estando inmerso en ella, lo que impide en gran medida que su juicio pueda ser imparcial y objetivo. Pero el hecho que nos lleva a hablar de crisis, y habría que precisar de crisis humana, de crisis de la interioridad, viene servido por la paradoja del progreso que consiste en el contraste entre los logros que se han conseguido en los dominios técnico y científico, superiores a los de cualquier otra época¹⁰³, juicio que sí está basado en datos objetivos, y la tensión permanente que se vive en el plano de las personas.

Sin duda, ésta ha sido una de las apreciaciones más pronunciadas acerca de este momento histórico, una apreciación, por cierto, marcada por una buena dosis de pesimismo y tal vez de desesperanza. En buena medida Marcel es deudor de esta visión preocupada sobre la contemporaneidad, si bien, no pierde de vista el horizonte de la esperanza reservado en algún rincón del corazón humano. Y ésta, por cierto, va a ser la posición que le diferencie de muchos de sus contemporáneos.

Sin embargo, junto a los desastres, también se requiere apuntar hacia los logros que se deben a esta época tan controvertida. Sin esta parte es imposible entender con cierto rigor lo que ha supuesto el siglo XX. Y entre los logros habría que citar las repercusiones a nivel humano y social que han tenido ciertos avances científico-técnicos, la conquista de una visión política y jurídica internacional que ha ayudado a gestionar la solución de grandes conflictos, o al menos, de ponerlos en vías de solución y, por supuesto, el impresionante despliegue artístico e intelectual que ha generado este período.

¹⁰³ Para Peter Watson son tres los aspectos que diferencian la situación de la ciencia del S. XX. de otras épocas. Primero, que muchos descubrimientos científicos tienen que ver con los fundamentos de ciencias como la física, la química, la biología, etc. La mayor parte de los conceptos fundamentales de estas ciencias son identificados a partir de 1900 (el gen, el electrón, el cuanto, el inconsciente...) Segundo, la articulación de las distintas ciencias para elaborar una historia coherente del mundo natural, algo que se hace posible a partir de la idea de *evolución*. Y tercero, es el siglo de la psicología, ciencia que contribuye a que la perspectiva que el hombre tenía de sí mismo, cambie. *Historia intelectual del siglo XX*. Editorial Crítica, Barcelona, 2002. Véase Introducción.

1.4.2. Aspectos filosóficos

Otra referencia clave para situar al autor y el problema escogido gira en torno a las corrientes filosóficas que rodean a Marcel y el modo en que le influyen. La adhesión o la crítica de Marcel a ellas será fruto de su situación personal y de la visión que tiene de su tiempo.

¿Quiénes serán los interlocutores del filósofo? Por un lado, el pensamiento neoidealista que sigue dando sus últimos coletazos en el contexto académico y del cual se nutre nuestro autor durante su época de estudiante de filosofía. Por otro, los grandes mecenas filosóficos de la ciencia, esto es, los neopositivistas, que acaban poniendo la filosofía al servicio de ésta última y reduciendo sus ambiciones metafísicas y que cuentan también con una fuerte presencia académica e institucional. Y por supuesto, Bergson. Tampoco podemos olvidar la reacción de Marcel frente al neoescolasticismo que le llevará a ofrecer una visión alternativa y novedosa frente a la metafísica occidental tradicional que éste representa¹⁰⁴.

1.4.2.1. La relación de Marcel con el idealismo

“Tengo la impresión de haber eliminado hoy lo que aún podía quedar en mí de idealismo”¹⁰⁵.

El Journal Métaphysique configura posiblemente la obra más marceliana pero, a la vez, menos marceliana también. Más en el sentido de que los temas que en ella se exponen son básicamente aquellos a los que el autor seguirá dando vueltas hasta el final de su vida¹⁰⁶, y también a la forma absolutamente asistemática¹⁰⁷ que

¹⁰⁴ Existe un estudio cuya tesis gira en torno a la proximidad que hay entre Marcel y la escolástica. Véase, Peccorini Letona, F., *Gabriel Marcel: La razón de ser en la participación*.

¹⁰⁵ En EA, a fecha 26 de Junio de 1929.

¹⁰⁶ Así por ejemplo en PA (1933), dice: “Los lectores de mi *Journal Métaphysique*, no tendrán ninguna dificultad en comprobar que las tesis fundamentales que voy a proponer son el resultado de toda la evolución filosófica y espiritual que se persigue a través del *Journal*”. (Las cursivas son del autor). Y en ME: “Recorriendo, después de más de treinta años, las notas inéditas que inauguraron mis investigaciones metafísicas, casi me asombra comprobar que los problemas que me ocupaban entonces son exactamente los que hoy me parecen más importantes, hasta diría los únicos que en última instancia merecen retener la atención del filósofo, pudiendo el resto, después de todo, relegarse a la condición de simple charlatanería”, p. 202. También un gran estudioso de Marcel como es J.L. Cañas nos dice del *Journal Métaphysique* que “es, sin duda, el punto de partida de una idea

la caracteriza. Y menos, si nos atenemos a las pretensiones originarias¹⁰⁸ y a los aspectos formal y lingüístico, pues la manera de exponer sus inquietudes es idealista¹⁰⁹, especialmente en lo que respecta a la primera parte. Decimos también que menos marceliana porque el propio Marcel contempló con cierta reticencia el talante idealista que se encarnaba en esa obra¹¹⁰. Sin embargo, esto no significa que rechazara las cuestiones que se planteaban en ella. El influjo idealista era inevitable ya que Marcel fue formado filosóficamente bajo este clima. Cuando inició sus estudios en la Sorbona, (1906), la tendencia que predominaba entonces era ésta y el profesorado más influyente que tuvo

originaria que tiene todo el sabor de una intuición fecunda: el mundo de lo inverificable. Ciertamente toda su creación posterior será variaciones sobre este tema". op. cit. p. 168.

¹⁰⁷ El *Journal* fue pensado en un principio como una serie de anotaciones que habrían de convertirse en una obra sistemática al modo idealista. Sin embargo en el transcurso de dichas anotaciones, que, por cierto, oscilan entre la continuidad y la discontinuidad para asegurar aún más la fidelidad a la experiencia, tal como señala Duso Bauduin, G., "La escritura filosófica del Diario Metafísico", en *Anuario Filosófico* V. XXXVIII/2 2005 p. 413, el autor comprendió que esta manera de trabajar se aproximaba mucho más a lo que él entendía por filosofía. Levinas ve en este Diario una forma nueva de racionalidad que halla su perfección no en la envoltura con apariencia de totalidad propia del sistema, sino en la diferencia entre los seres, en la necesidad, en la reciprocidad. Cfr. Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos, Valencia, 2001, pp. 81 y ss.

¹⁰⁸ "El *Diario Metafísico* que hoy entrego al público, no estaba destinado primitivamente en mi pensamiento a ser editado nunca: a mis ojos, constituía solamente una especie de preparación a una obra dogmática donde tenía el propósito de exponer, encadenándolas tan rigurosamente como me fuera posible, las tesis esenciales que mi reflexión personal me hubiese llevado a suscribir". Introducción al JM. p. 7.

¹⁰⁹ En este sentido J.P. Bagot que en su obra *Connaissance et amour*. Beauchesne et ses fils. Paris, 1958 hace un recorrido bien estructurado sobre la evolución filosófica de Marcel establece que la primera etapa del filósofo, si bien supone una reacción al idealismo, de ahí que hable de "Phase antiintellectualiste de l'oeuvre de Gabriel Marcel...", señala que la forma de su pensamiento sigue siendo idealista.

¹¹⁰ "A medida empero que mis investigaciones proseguían, cada vez iba adquiriendo yo más nítidamente conciencia, no sólo de la repugnancia que me inspiraba en sí un procedimiento de exposición dogmática, sino también del carácter hipotético, aventurado, de gran número de temas en torno a los cuales gravitaba mi reflexión (...), Y más adelante, refiriéndose a la primera parte del *Journal* dice: (...), "yo mismo siento actualmente alguna dificultad -lo confieso- para seguir en sus detalles esta discusión cuyo rigor, por lo menos aparente, me intimida retrospectivamente; el ascetismo lógico de que a la sazón estaba yo poseído, me desconcierta en la actualidad". Introducción al *Journal* pp. 7, 8. Y también, respondiendo a una pregunta que le hace Paul Ricoeur respecto a la primera parte del *Journal* comenta lo siguiente: "Y bien, cuando me dice usted que aquella primera parte del *Journal Métaphysique* me asombra, pienso que emplea un eufemismo, yo diría que me exaspera" R-M, p. 13.

compartía esa manera idealista de contemplar el mundo. Podríamos mencionar a Léon Brunschvicg¹¹¹, por ejemplo, con el que mantendrá ardientes disputas, llegando a considerar incluso que parte de su desarrollo filosófico se debe a las mismas¹¹². Lo cierto es que ese clima idealista fue, junto con otros aspectos de índole personal, el feliz responsable del giro filosófico del autor. De hecho es una de las grandes dicotomías encarnadas en Brunschvicg, a saber, la de creer o verificar, la de la interpretación de ciertos acontecimientos como hechos objetivos o como disposiciones interiores, la que le conduce a mirar desde otra óptica diferente la posibilidad del conocimiento metafísico:

“Siempre el mismo dilema. Hecho objetivo o disposición interior. *Todo esto...* o nada más que *esto*. Cada vez que me lo encuentro siento la sensación de tener que levantar una montaña. Más que nunca estoy convencido de que este dilema deja escapar lo esencial de la vida religiosa y del pensamiento metafísico más profundo”¹¹³.

¹¹¹ Éste no sólo influyó en Marcel, sino en toda una generación de pensadores franceses, incluidos por ejemplo Merleau-Ponty y Sartre. Cfr. Blázquez, F., op. cit. p. 37.

¹¹² Estas polémicas giran en torno a la cuestión de Dios. En 1927 tuvo lugar una primera disputa en *L'Union pour la Vérité*. El siguiente enfrentamiento tuvo lugar en un congreso organizado por la Sociedad Francesa de Filosofía en 1928 sobre el ateísmo, donde Brunschvicg defendió apasionadamente el principio de inmanencia. En 1930, en la conferencia pronunciada en la Federación de Asociaciones de Estudiantes Cristianos, que sería recogida en “Fe y Realidad” (II parte de *Ser y Tener*), realiza una profunda crítica a la idea de Dios que defiende el pensador idealista. Y posteriormente, en el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en París en 1937 se estableció una disputa en torno al tema de la muerte. En ella Marcel defendió que lo que le preocupaba realmente no era su propia muerte, sino la del ser amado RI, p. 172 Y referencias sobre esto en FTC, p. 173. Michel Bernard, posiblemente uno de los primeros estudiosos de Marcel, hablando del origen del existencialismo contemporáneo, y remontándose a Kierkegaard como padre del mismo, advierte al lector de la peculiaridad de un pensador existencial, que no es Sartre, y que no procede de ese tronco común a otros pensadores de la existencia. Con conciencia de provocar cierta sorpresa en el lector nos habla de Marcel y de su reacción al idealismo neohegeliano como uno de los puntos de arranque de su filosofía existencial y concreta. Cfr. *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel*. Les cahiers du nouvel humanisme, Rodez, 1952. p. 6.

¹¹³ JM, pp. 202, 203. (Las cursivas son del autor). Este dilema convierte la experiencia religiosa en algo ajeno al pensamiento racional. El *Journal* tiene como tema central precisamente el de la posibilidad de pensar la fe. Por contrapartida se puede ver la obra de Brunschvicg *L'idealisme contemporain*. Ed. Félix Alcan, París, 1905, y también *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Presses universitaires de France, París, 1953.

El idealismo se sostiene también sobre uno de los principios que Marcel combatirá más enérgicamente: el principio de inmanencia. Éste se entiende por oposición a la idea de trascendencia y viene a significar que todo cuanto existe es dado a la conciencia, a la experiencia consciente del sujeto. Por tanto, afirmar el principio de inmanencia implica dejar fuera de juego todo aquello que se sitúa más allá del conocimiento, ahora bien, de un conocimiento con carácter objetivo¹¹⁴. Precisamente la aspiración a un conocimiento objetivo que es contemplado como la única posibilidad de conocimiento que existe será otro de los puntos del idealismo que combatirá Marcel. Nuestro autor intentará demostrar que ese “conocimiento universal” que pretenden los sistemas idealistas no es más que un “conocimiento general” que se esfuerza en encajar la realidad en un entramado de conceptos articulados desde una lógica ajena a la existencia, una lógica basada en criterios generales del conocer. El idealista empieza preguntándose cómo es nuestra estructura cognoscitiva haciendo abstracción de las condiciones concretas de la persona, y de ahí, deduce qué es y cómo es aquello que se puede conocer. Pero a los ojos de Marcel deja fuera de lugar un dato fundamental del que no es posible hacer abstracción sin caer en una abstracción sin límites: todo lo que implica que existo y que soy un ser en situación. Y a partir de aquí encontramos otra de las claves de la crítica de Marcel al pensamiento idealista y a la que hemos aludido a raíz de Brunschvicg: la reducción de la verdad a aquello que es verificable. ¿Qué sucede en tal caso?, pues que las cuestiones metafísicas más profundas quedan catalogadas como inverificables y, por tanto, se dejan en manos de criterios puramente subjetivos dejando al margen del pensamiento filosófico experiencias de una significación muy importante a través de las cuáles podemos acceder a los fundamentos de otras maneras de conocer. Las creencias fundamentales que orientan nuestra existencia adquieren

¹¹⁴ Siguiendo en la línea de Bagot, la primera etapa del pensamiento de Marcel estaría caracterizada por una crítica al conocimiento pero entendido al modo idealista y a la declaración del amor y de la fe como formas superiores de conocer. Op. cit., pp. 66-71. Como veremos, Marcel afirma la posibilidad de un conocimiento que se sitúa más allá de la pura objetividad y que es tan legítimo como éste aunque no resulte verificable, algo que no traiciona en ningún sentido la idea de verdad, porque para Marcel ésta última no es reductible al principio de verificabilidad. De hecho este principio ha sido tremendamente cuestionado en formulaciones tan radicales como las de Carnap y el Círculo de Viena y no ha supuesto un impedimento de peso para dejar fuera de lugar la necesidad de la metafísica.

el estatus de meros gustos o disposiciones subjetivas. Como veremos en su momento Marcel desarrollará una nueva herramienta filosófica, la reflexión recuperadora o segunda, de carácter racional, que abre un horizonte más amplio de hechos al pensamiento filosófico.

Curiosamente, el tema con el que Marcel iniciará su disputa con la visión objetivista del conocimiento que compartirán idealismo y positivismo será la sensación¹¹⁵, mostrando que ésta se integra en una experiencia metafísica de alto voltaje como es la experiencia que tengo del cuerpo como *mío*, hecho que nos conduce más allá del horizonte restringido del pensamiento objetivante, que sólo es capaz de considerar mi cuerpo como uno más entre los cuerpos. La sensación, junto a la intersubjetividad y la fe se presenta como una posibilidad del conocimiento inmediato. En el caso de la sensación el dato inmediato sería nuestro ser en el mundo que es anterior a la representación vulgar y a la científica, y que tiene un cometido muy importante en nuestra vida¹¹⁶.

“Pues bien, precisamente adoptando con respecto a la sensación, o si se quiere con respecto al *sentir*, una actitud diferente es como se podrá –creemos nosotros- establecer de modo más sólido e ilustrar concretamente la teoría de la existencia cuyos primeros rudimentos hemos intentado presentar antes”¹¹⁷.

Dejando un poco de lado esta actitud crítica de Marcel para con el idealismo no podemos olvidar el atractivo que ciertos autores idealistas y neoidealistas presentaron para él, y es que, una cosa es hablar de “idealismo”, que no es más que una teoría, y otra bien distinta hablar de las personas concretas que han encarnado esa teoría¹¹⁸. Evidentemente, cuando Marcel se sitúa en la perspectiva

¹¹⁵ Sobre ésta hablaremos en el siguiente apartado y también en el capítulo segundo. Adelantamos que es precisamente en torno al tema de la sensación como Marcel da el paso hacia una postura de talante más realista que constituirá el paso previo a su filosofía existencial.

¹¹⁶ Cfr. Parain-Vial, J., “La connaissance immédiate dans la Philosophie de Gabriel Marcel”. *Dos centenarios filosóficos: Martin Heidegger-Gabriel Marcel*. Cursos de verano. Universidad Complutense de Madrid, El Escorial, 1989. p. 61 y ss.

¹¹⁷ EO, p. 317. En Apéndice al JM. Es precisamente la distinción entre existencia y objetividad la clave temática que nos revela la ruptura con el idealismo.

¹¹⁸ “Yo leí a Schelling y un poco a Hegel; y después yo leí sobre todo, y más profundamente a los pensadores ingleses neohegelianos y particularmente a Bradley. Había entonces en mí una suerte de división entre aquella preocupación de rigor abstracto, y al mismo tiempo ese gusto por la aventura filosófica”. R-M, p. 16.

de la persona, algo que no suele pasarle inadvertido, su actitud es de gratitud y reconocimiento hacia el otro. Dedicó entonces algunas páginas de sus libros a mostrar su agradecimiento o su admiración hacia Schelling, Bradley, Royce, Hocking, e incluso a Hegel¹¹⁹. Realizó su tesis de licenciatura sobre la relación entre Coleridge y Schelling¹²⁰.

A Hocking dedica su *Journal Métaphysique* junto con Bergson y de él dice:

“A mis ojos nadie ha encarnado tan perfectamente la idea del filósofo”¹²¹.

El pensamiento más poderoso de Hocking sobre Marcel es posiblemente el concerniente a la intersubjetividad que aparece en su obra *The Meaning of God in human experience*, a la que Marcel dedica una gran ovación.

A J. Royce dedicó un emblemático libro llamado *La metafísica de Royce* cuya publicación data de 1945 donde Marcel contempla la evolución de éste desde el idealismo absoluto hacia el existencialismo. Este pensador dejó huella en su pensamiento sobre la cuestión religiosa, la fidelidad¹²². En especial llegó a

El estudioso de Marcel K.T. Gallagher, cuya obra fue conocida por el propio Marcel, así lo atestigua: “Marcel no procede de la línea de descendencia a la que deben su origen tantos de los pensadores “existencialistas”, la línea que se traza vagamente desde Kierkegaard y Nietzsche; la influencia de estos pensadores en su formación es casi nula. Si tratáramos deliberadamente de reconstruir influencias formativas, haríamos mejor en citar a filósofos que ocuparon su atención en edad más temprana: Schelling, que fue el tema de su tesis de licenciatura (...), o J. Royce, sobre el que Marcel escribió en 1917 un estudio que sigue siendo clásico hoy día”. Prólogo a su libro *La filosofía de Gabriel Marcel*. Respecto a la admiración de Marcel hacia Schelling remitimos a la nota 59.

¹¹⁹ “Desde mis primeras investigaciones, desde los escritos inéditos de 1911-1912, opuse un mentís contra toda filosofía que quedaba prisionera de las abstracciones -¿influenciado por Bergson? No me atrevería a afirmarlo de forma absoluta, pero es posible-. Esto explica en gran medida la atracción que sobre mí ejerció durante mucho tiempo el hegelianismo -ya que, a pesar de las apariencias, Hegel realizó un admirable esfuerzo por salvaguardar la primacía de lo concreto, subrayando con la mayor energía que éste no puede confundirse en ningún caso con lo inmediato”. H.C.H, p. 17.

¹²⁰ Este trabajo fue publicado en 1971 por la editorial Aubier y la obra fue titulada *Coleridge et Schelling*. K. Löwith señala que con Schelling se produce dentro del propio idealismo un giro hacia la filosofía existencial. Su distinción entre filosofía positiva, que estaría referida a la existencia real, y filosofía negativa, coincidente con la puramente racional, representada por Hegel, sería lo que marcaría este cambio. Cfr. *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del Siglo XX*. Editorial Herder, Barcelona, 1998. p. 11.

¹²¹ FTC, p. 12.

¹²² Cfr. Blázquez, F., op. cit.. p. 87.

concebir al Absoluto en un sentido personal, y Marcel hablará de Dios como un Tú absoluto. Además, según nos dice Gallagher la distinción marceliana entre problema y misterio tiene cierta inspiración en Royce, no porque éste expusiera esa diferencia, sino por la idea que tiene respecto a lo que es un objeto¹²³. También la obra de Bradley *Apariencia y Realidad* será muy influyente en el *Journal Métaphysique*.

En efecto, estos autores anglo-americanos, de tendencia idealista, abordan temas que tendrán una gran significación para Marcel, y a los que él dedicará sus más esmeradas reflexiones. Podemos aludir a los aspectos religiosos, el sentido de la inmortalidad, la fidelidad, etc.

En cualquier caso, la actitud que adopta frente a los sistemas idealistas nos resulta algo confusa. Quizá esta confusión se deba a la propia paradoja que Marcel sintió frente a ellos: el aspirar a un sistema por un lado, y la admiración que experimentó por muchos pensadores idealistas, y la necesidad de superación por otro. El caso es que nos resulta como poco, sorprendente, el hecho de que al idealismo se refiera como un pensamiento que cae en lo abstracto, pero también que defiende lo concreto¹²⁴. Especialmente es la renuncia a construir un sistema lo que empieza a alejar a Marcel del posicionamiento idealista. En el fondo el *cómo* acaba determinando el *qué*.

1.4.2.2. *La falibilidad del Cogito como primer eslabón de la metafísica*

De hecho, en el tema que nos ocupa, -el desarrollo que lleva a cabo de la pregunta sobre quién soy-, el debate interno que mantiene con la entraña del pensamiento idealista es crucial y nos ayuda a entender el salto que se produce de un yo que es concebido primariamente como pensamiento y como configurador de la realidad a otro que se sitúa como existente concreto *participante* de la

Royce elaboró un libro, fruto de unas conferencias de 1907 titulado *Filosofía de la Fidelidad*, donde sitúa a ésta como fundamento de la moral.

¹²³ Cfr. Gallagher, op. cit. p. 67. Respecto al idealismo de Royce puede verse JM, p. 149.

¹²⁴ También: "Me interesa observar de paso que esta reflexión de segundo grado o a la segunda potencia, esta reflexión que se ejerce sobre una reflexión inicial es, a mis ojos, la filosofía misma, en su esfuerzo específico de restaurar lo concreto más allá de las determinaciones desunidas o desarticuladas del pensamiento abstracto; y en este punto, a pesar de diferencias que no pienso negar, tengo conciencia de permanecer muy próximo, no del hegelianismo mismo, sino de ciertas doctrinas que lo han prolongado flexibilizándolo -en particular la de Bradley". RI, p. 33.

misma¹²⁵. La trascendencia que esta relación tiene para nosotros se encuentra, en primer lugar, a un nivel puramente filosófico ya que Marcel desplaza el punto de partida de la metafísica de un yo pienso abstracto y general a un yo existo concreto¹²⁶. Pero en su fondo la cuestión va más allá, pues acaba poniendo de manifiesto el *feedback* que se produce entre el pensamiento filosófico y la vida misma, lo que nos lleva a sostener que para Marcel la metafísica cuenta con una base antropológica o constitutiva.

Es cierto que el *cogito ergo sum* es planteado por Descartes como un principio filosófico indubitable, aunque desde un punto de vista epistemológico. Es un principio metódico, pero que no deja de formar parte de un espíritu que reacciona frente a una época caracterizada por diversas crisis en Europa; y la confianza casi ciega en la razón aparecerá como una de las tablas de salvación, de búsqueda de orden y concierto para los hombres de esta época. Podríamos resumir esta actitud en la siguiente idea filosófica: el pensamiento coincide con el ser, idea que será rebatida por nuestro filósofo.

En la misma medida, estimamos que el *yo existo* también es un punto de partida filosófico¹²⁷, esto es, tiene un sentido metodológico, pero además crea una

¹²⁵ La crítica al cogito cartesiano es extensiva a al yo trascendental kantiano y, especialmente a Fichte, cuyo idealismo absoluto pretende deducir el yo empírico del yo trascendental, algo que resultaba inaceptable para quien estaba obsesionado con los seres tomados en su singularidad. Lo inconsecuente para Marcel era cómo deducir de la generalidad pura del yo trascendental ese individuo real que yo soy. Cfr. Bernard, M., op. cit. p. 30.

¹²⁶ Este primer paso lo vemos en el *Journal Métaphysique*, donde ya postula la universalidad del cogito frente al yo creo: "En efecto, es notorio que la individualidad que se realiza en la fe, debe estar más allá de la universalidad enteramente abstracta del *yo pienso*, debe comprenderla y rebasarla". p. 49. (las cursivas son de Marcel). Pero en *Existencia y objetividad* ya afirma: "La realidad que el *cogito* revela –sin que, por otra parte, la funde analíticamente– es de una índole totalmente diferente de la existencia cuya prioridad absoluta intentamos aquí, no tanto *establecer* cuanto *reconocer*, comprobar metafísicamente". En Apéndice al *Journal Métaphysique*. p. 315. (Las cursivas son del autor), J. Parain-Vial remarca la inmediatez del yo existo y su establecimiento como punto de partida en la metafísica como uno de los rasgos distintivos del método de Marcel. Cfr. *Testigos del Siglo XX: Gabriel Marcel*. Editorial Fontanella. Barcelona, 1969.

¹²⁷ Para Marcel este punto de partida no posee un carácter lógico-racional, sino existencial: "Al principio de la investigación habrá que colocar un indubitable, no lógico o racional, sino existencial; si la existencia no está en el origen, no estará en ninguna parte; creo que no hay paso a la existencia que no sea escamoteo o trampa". RI, p. 26. Esta es realmente la fórmula para escamotear el idealismo porque dice Marcel: "El

manera de que el hombre piense acerca de sí mismo y se haga a sí mismo. El *yo existo*¹²⁸ analizado detenidamente no es una entidad aislada como lo era el *yo*

descubrimiento de un punto de partida sólo en apariencia constituye el paso inicial de una investigación filosófica, cualquiera que ésta sea. Nunca se recordará bastante que existe una polaridad absoluta entre este punto de partida, cualquiera que sea, y el tipo de finalidad por la que se define el pensamiento de un filósofo. Antes de ponerme a buscar un punto de partida, debo preguntarme, lo más claramente que sea posible, hacia qué estoy orientado. Es evidente, por ejemplo, que si mi ambición es constituir un sistema de nociones cuyos elementos estén ligados por un encadenamiento dialéctico lo más riguroso posible, tendré que buscar un principio que sea *lógicamente* indubitable. (...) En efecto, a medida que mi esfuerzo filosófico ha tomado más clara conciencia de sí mismo, he visto que *no era* hacia una sistematización de esta clase a la que tendía (...)" RI, pp. 23,24. (las cursivas son de Marcel). Pietro Prini señala que los pensadores existencialistas, entre los que se incluye Marcel, llevan a cabo una revolución metodológica al marcar la diferencia entre «certezas poseídas», que son propias de un pensamiento objetivo, y «certeza existencial». Cfr. *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*. p. 156.

¹²⁸A la existencia se refiere Marcel en los siguientes términos: "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 soy manifiesto-; el prefijo *ex* en existir, en tanto que traduce un movimiento hacia el exterior, una tendencia centrífuga, es aquí de la mayor importancia. Existo: 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 esto no es separable del hecho de que «hay mi cuerpo»". RI, p. 27. En cualquier caso hemos de advertir que la definición de la existencia resulta complicada para Marcel. Son varias las aproximaciones que hace a este término, pero no aporta una definición última y cerrada de lo que sea, sino que en ocasiones nos da a entender la dificultad de abordarla. Sí que establece claramente la participación de la existencia en distintos niveles, identificándose con el ser al llegar al más elevado. Así, en "Existencia y ser" capítulo que forma parte del segundo bloque de *Misterio del ser* dice: "En este sentido, la utilización de las palabras *dejar de existir* plantea un problema complicado; no cabe duda de que la cosa, una vez destruida, dislocada o pulverizada, deja de existir; sólo que, en el sentido más profundo de la palabra, ¿existió alguna vez? ¿No tendría fundamento decir que lo único susceptible de dejar de existir es lo pseudoexistente, es decir, la cosa que tan sólo es cosa, que ha sido falazmente asimilada a mi cuerpo?" Y más adelante: "Pero si concentro mi atención sobre el simple hecho de que yo existo, o incluso de que tal ser al que yo quiero existe, cambia la perspectiva; existir ya no quiere decir simplemente *estar ahí o estar en otra parte*, lo que probablemente significa en esencia trascender la oposición que existe entre el aquí y cualquier otro lugar. ME, pp. 221, 222. (Las cursivas son del autor). Esta relación nos plantea un problema de cierta gravedad porque Marcel, como hemos indicado, se permite sus propias dudas y no establece definiciones inamovibles. Además, contamos con el problema añadido de las interpretaciones porque R. Troisfontaines, estudioso y amigo de Marcel plantea en su obra *De l'existence à l'être* una distinción entre existencia y ser basada en la participación libre y consciente del segundo, mientras que en la existencia la participación sería forzosa, sentido que le acercaría a la idea heideggeriana del ser arrojado al mundo. Y K. Gallagher

pienso según el esquema cartesiano. Éste comienza por cuestionarnos la realidad del mundo exterior y material, incluido mi propio cuerpo, y sólo por una virguería deductiva llegamos a su afirmación, pero sin dejar a un lado la postura dualista, siempre conflictiva.

Para Marcel las cosas concebidas al margen de la existencia se presentan como un puro espectáculo que está ante mí, esto es, como meros objetos. Por ello la existencia lleva inscrita la corporalidad, y la corporalidad no es marginable de la sensación. La sensación juega un papel importante porque nos permite no concebir nuestro cuerpo como una cosa entre las cosas, a la vez que tiende un puente entre las cosas externas a mí y mi cuerpo¹²⁹. Para Marcel el procedimiento a seguir no se basa en construir a partir de un *yo existo* aislado del resto del mundo¹³⁰, sino en lo que él denomina inspirándose en Bergson un ejercicio de perforación o de profundización de mi experiencia de existir¹³¹. Al ir sondeando la existencia descubre que no se encuentra ni al margen del cuerpo, ni al margen del mundo, incluidos los otros, de hecho, la existencia es apertura, luego la intersubjetividad es inherente a ella misma. La existencia se caracteriza por su participación en la realidad¹³².

rechaza esta postura apoyándose en las interpretaciones que hacen Jean Wahl y Paul Ricoeur. Estos hablarían de la conexión entre existencia y ser para evitar tanto la abstracción como la ausencia de sentido. Pero creemos que Troisfontaines queda finalmente amparado por las siguientes palabras de Marcel: "Por otra parte, lo que resulta muy claro al respecto, sobre todo si nos remitimos a la metáfora que utilicé más arriba, es que la libertad interviene justamente en la conexión entre ser y existencia. Sólo un ser libre puede resistirse a esa especie de gravedad que tiende a arrastrar la existencia en dirección a la cosa, a la mortalidad inherente de la cosa". ME, p. 221.

¹²⁹ Por esto mismo Ricoeur se permite decir que en Marcel la apología del sentir es correlativa a una filosofía del cuerpo propio. *Bulletin de la Société française de Philosophie*. N° LXXVIII, 1984, pp. 34-63.

¹³⁰ "El «yo» del «yo existo» no es un ego aislado del mundo, sino un yo en el mundo, un yo cuya encarnación no está completa dentro de sus propios límites, sino por el estar-junto con todo el mundo; así la afirmación «yo existo», dice Marcel, tiende a fundirse con una afirmación como «el universo existe»". Gallagher, K., op. cit. p. 51.

¹³¹ "De él tomó un término, *-explorer-*, y la idea de *ahondamiento* que el término comporta". Blázquez, F., *La filosofía de Gabriel Marcel*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1988, p. 90. (Las cursivas son del autor).

¹³² "De ningún modo se trata de presentar una especie de dependencia del universo respecto de mí; sería recaer en un subjetivismo agravado. Lo que presento aquí es primeramente la prioridad de lo existencial respecto de lo ideal, pero añadiendo en seguida que lo existencial se refiere ineluctablemente al ser encarnado, es decir, al hecho de *estar en el mundo*. Creo que esta última expresión, que no es admitida en filosofía o, al

La pregunta clave, *¿quién soy?* No puede ser engullida por el yo pienso, porque el yo pensante la supone. Y ¿de qué forma lo justifica Marcel? Pues a partir de su planteamiento de la sensación. Desde muy pronto nos indica que estas cuestiones sólo son posibles sobre la base de la presentación inmediata¹³³.

En efecto el pensamiento es puesto en marcha a partir de la inmediatez del sentir. Ahora bien, para entender el alcance de la propuesta alternativa de Marcel al idealismo hay que tener en cuenta la crítica que hace de la interpretación materialista de la sensación¹³⁴ que a su vez se inserta en una concepción instrumentalista del cuerpo.

Toda esta interpretación metafísica de la sensación, sobre la que volveremos después, (tal es su alcance), viene, en última instancia, a discutir la identificación establecida por los idealistas entre ser y pensar. Para Marcel lo que yo soy envuelve el hecho de que pienso¹³⁵, y la existencia, reconocida primariamente a través del cuerpo, en concreto de la sensación¹³⁶, que es la que me pone en contacto con el mundo, es el punto de partida de la nueva metafísica. Y no sólo esto, sino que puede ser un punto de partida filosófico porque es también

menos no lo era antes de Heidegger, traduce adecuadamente algo que, se ha comprendido, debe ser entendido como una participación, no como una relación o comunicación". RI, p. 32. (Las cursivas son de Marcel).

¹³³ Cfr. JM.

¹³⁴ Esta concepción materialista de la sensación se encuadra en la Psicofísica que constituye el primer programa de investigación de la psicología y, por tanto, una de las tendencias que hace posible el estatuto científico de la psicología. Al mando de este programa estaba el físico G. T. Fechner (1801-1887) que puso en práctica un experimento con el que abrió paso a los experimentos mentales cuestionando la idea kantiana de la inviabilidad de convertir a la mente en objeto de experimentación. Para demostrar que no era así Fechner elaboró un experimento que consistía en medir, aunque indirectamente, las sensaciones, relacionando la magnitud de los estímulos que son presentados al sujeto y la fuerza de la sensación de éste. Véase Leahey, T., *Historia de la psicología*. Ed. Debate, Madrid, 1993. pp. 238 y ss.

¹³⁵ "Suponer un meta-problemático es dar la primacía al ser con respecto 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, en un sentido quizá análogo al que Paul Claudel buscó precisar en su *Art Poétique*". PA, p. 37. (las cursivas son de Marcel).

¹³⁶ "Si la afirmación *yo existo* puede ser recogida, 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 (...)*". RI, p. 27. (Las cursivas son de Marcel).

existencialmente la posibilidad de mi propio reconocimiento y también de los demás. De manera que el yo pensante no goza de primacía ontológica según Marcel, y las razones epistemológicas nunca son primeras, esto es, fundantes.

Otra de las grandes diferencias entre el *yo pienso* y el *yo existo*, con severas consecuencias prácticas, radica en que el primero se arroga el derecho de ser principio para justificar todo lo que hay. Recordemos que sólo desde el pensamiento se puede justificar lo que existe o no, y por ello mismo es obturador. El *yo existo* es, más que un principio fundante, una constatación, o como dice acertadamente Marcel una conciencia exclamativa¹³⁷ a partir de la cual el mundo y los otros se me hacen presentes y lo trascendente se convierte en exigencia de ser. Nos parece que si no hubiera esta permeabilidad entre pensamiento filosófico y concepción del hombre Marcel no hubiera reparado en decir que “El «yo pienso» no es una fuente es un obturador”¹³⁸. No comprenderíamos la renuncia marceliana del idealismo simplemente desde un punto de vista estrictamente teórico porque para él la filosofía presenta una clara conexión con la vida cotidiana.

El yo pienso llevado a su extremo da lugar a una superioridad de las ideas sobre las personas, y del pensar sobre el ser, máxime cuando el mismo pensar es contemplado desde la categoría de la cosa. Por ello, nuestro filósofo establece un matiz en cuanto al hecho de pensar y nos señala la diferencia de significado que hay entre pensar y pensar-en¹³⁹. En el primer caso la actividad del pensamiento queda despersonalizada, y en el segundo se establece una intimidad, pensar-en es estar-con.

Y pronunciando un poco la vista sobre el siglo XX, ésta sería la base de las ideologías que consiguieron hacer auténticos destrozados humanos¹⁴⁰. La

¹³⁷ ME, pp. 93, 94.

¹³⁸ EA, p. 36.

¹³⁹ “Pensar es reconocer una estructura (o edificar, o hacer resaltar); pensar en es completamente distinto (...) Es realmente *un tal* quien piensa en tal ser o en tal cosa. Esto es muy importante. EA, pp. 39, 40. (Las cursivas son de Marcel).

¹⁴⁰ De este optimismo epistemológico sería injusto extraer solamente consecuencias negativas. K. Popper, haciendo una severa crítica del mismo nos hace ver la revolución a la que dio lugar la confianza que el hombre albergó en las posibilidades de su conocimiento, consiguiendo con esto alzarse en buena medida frente a la servidumbre, la censura, y movilizarles hacia un ansia de mejora, etc. Cfr. *Conjeturas y Refutaciones*. Paidós, Barcelona, 1967. p. 29. A esta idea, añade a continuación: “Pero esa epistemología falsa

diferenciación entre yo pensante y yo existente está vinculada a la distinción entre conocimiento y ser. Precisamente la concepción marceliana del ser se va precisando por la crítica que lanza al idealismo al reducir el ser al conocimiento humano y, por tanto, a lo que sería la afirmación de un conocimiento absoluto que Marcel considera como una ilusión:

“Los filósofos del saber absoluto, dije yo, parecen ser víctimas de la misma ilusión que los realistas ingenuos; creen poder cortar el lugar que une al objeto como un ser, sin apercibirse de que la realidad de ese ser está ligada a su participación al sujeto. El saber absoluto, como la materia o la vida, no es más que una abstracción, la más alta y la más concreta, es verdad”¹⁴¹.

La primacía del yo pienso no es sólo filosófica en el sentido de una ciencia, sino que acaba siendo ontológica¹⁴². La generalidad del pensar se acaba imponiendo sobre la concreción del existir. Y en el ámbito de la vida cotidiana¹⁴³ la idea general que se tiene de mí a través de diversas técnicas de las que se sirve el mundo burocratizado se acaba imponiendo a lo que soy.

El entrar en la distinción entre el yo pensante y el yo existente es de relevancia para nuestro tema, pero no porque el segundo venga a constituir, sin más, la identidad. Como tendremos ocasión de ir exponiendo en el desarrollo de esta tesis, la identidad no es identificable absolutamente al yo existo, aunque la existencia es posibilidad de la misma, y es fondo sobre el que se crea la identidad. En definitiva, el acceso a los aspectos constitutivos de *quién soy* es posible a partir

también ha tenido desastrosas consecuencias. (...) conduce, aunque quizás menos directamente que una epistemología pesimista, al autoritarismo”.

¹⁴¹ DH. p. 40. ver también *Fragments philosophiques*. 1909-1914. Louvain: Nauwelerts, París, 1961. p. 43.

¹⁴² No tenemos muy claro que para Marcel tuviera ese alcance ontológico y que dejara caer el peso de ese reduccionismo sobre el planteamiento cartesiano, porque cuando descubre el vínculo existente entre mi ser y el ser dice: “Contrariamente a la idea que ha de presentarse aquí de modo natural, pienso que en este plano el *cogito* no puede prestarnos ayuda alguna. No obstante, lo que Descartes haya podido pensar de ello, si él nos pone en posesión de algo indudable, este algo concierne sólo al sujeto epistemológico como órgano de un conocimiento objetivo”. PA, p. 33. (Las cursivas son de Marcel). Lo que sí parece quedar claro es que el yo pienso da lugar a un dualismo metafísico del que reniega Marcel. Éste se produce porque el yo pensante es algo al margen del ser pensado, mientras que para Marcel la clave de la cuestión metafísica estriba en que yo que me pregunto por el ser quedo implicado en la pregunta misma.

¹⁴³ Donde recordemos que para nuestro filósofo arraiga la reflexión ME, cap. 5.

de la existencia. Para Marcel la prioridad del pensamiento sobre la existencia lleva consigo un solipsismo que antropológicamente no se puede sostener.

1.4.2.3. Bergson

“Había tenido la suerte de oír todavía las lecciones de Henri Bergson en el Colegio de Francia; a lo largo de toda mi vida he reservado para él mi máxima admiración y respeto, lo cual no quiere decir que fuese discípulo suyo en terreno alguno”¹⁴⁴.

Ciertamente no podemos hablar de un discipulado de Marcel respecto a Bergson, pero sí de una influencia que constituye una guía para el desarrollo de su pensamiento filosófico:

“(…) Sin la aventura bergsoniana y el admirable coraje que ella testimonia, es probable que no hubiese jamás tenido ni la valentía, ni siquiera simplemente el poder de comprometerme en mi propia búsqueda”¹⁴⁵.

En Bergson encuentra Marcel una vía distinta a la ortodoxa, es decir, la idealista, de hacer filosofía y, más concretamente, de abordar las cuestiones metafísicas queriéndolas depurar de las abstracciones y liberando de esta manera la experiencia¹⁴⁶. La vía para abordar estas cuestiones consiste en un trabajo de exploración que se concretará en su metodología de las aproximaciones concretas¹⁴⁷. En este sentido creemos que Bergson constituyó un refuerzo no sólo intelectual, sino también personal para que Marcel abriera la puerta a su manera propia de entender la filosofía, es decir, que le ayuda a conferir un voto de fidelidad en sí mismo¹⁴⁸. Gabriel Marcel se refiere bellamente a la enseñanza de Bergson como “un soplo de aire fresco”¹⁴⁹ que le impulsará a dar el paso hacia la superación del idealismo.

¹⁴⁴DD, p. 8.

¹⁴⁵ La cita es tomada de Ríos Vicente, J., “Espiritualismo y Bergsonismo en Marcel”, en *Anuario Filosófico* XXXVIII/2, 2005, Universidad de Navarra, pp. 597-632. Ver p. 605.

¹⁴⁶Cfr. ME. P. 61. EC. p. 81 y GM-PB, p. 15. Remarca también esta influencia Urabayen, J., *Pensamiento*, vol. 60 (2004), nº 226. pp. 115-136. Ver p. 118.

¹⁴⁷ Cfr. Blázquez, F., op. cit. p. 90.

¹⁴⁸ Cfr. Ríos Vicente, J., “Espiritualismo y bergsonismo en Marcel: interiorización y libertad”. p. 607.

¹⁴⁹DH., pp. 13, 14.

En síntesis podemos decir que la influencia de Bergson se produce en una doble dirección, la personal y la metodológica.

1.4.2.4. *El positivismo*

Además del idealismo, la otra gran corriente filosófica frente a la que se posiciona Marcel es el positivismo desarrollado a lo largo del siglo XX. En realidad la crítica al saber objetivo, al principio de verificación y al principio de immanencia engloban tanto al idealismo como al positivismo, aunque las pretensiones filosóficas de uno y otro hayan sido diferentes¹⁵⁰. Quizás podríamos concretar que la crítica al positivismo se centra más en la reducción que hace de la filosofía, supeditando a ésta a los intereses y criterios de la ciencia. Esto es, la filosofía quedará prácticamente reducida a filosofía de la ciencia y todas aquellas cuestiones que no puedan ser verificadas según los criterios científicos serán extirpadas del pensamiento filosófico. Este reduccionismo está basado, en gran medida, en la idea de experiencia que defienden. Para Marcel el concepto de experiencia presenta diferentes niveles¹⁵¹, formando parte de éstos el propiamente espiritual:

¹⁵⁰ En apariencia, la pretensión de conocimiento absoluto del idealismo no parece comunicar en nada con la parquedad filosófica que es propia del positivismo. Pero Marcel encuentra un *modo de hacer* que es común a uno y otro: se trata de la reflexión primera. Marcel delimita dos vertientes metodológicas diferentes: la reflexión primera y la reflexión segunda o recuperadora. La diferencia básica que existe entre estas dos formas de proceder se basa en que sus presupuestos ontológicos son diferentes también. La primera está orientada hacia aquello que es verificable y considera, o bien que desde el pensamiento racional no se puede acceder a lo inverificable, o bien que lo inverificable simplemente no existe. La segunda se orienta precisamente hacia lo inverificable entendido como clave de nuestro ser y de la realidad espiritual, relegada por el pensamiento objetivador al ámbito exclusivo de la religión, y admite que el pensamiento puede acceder en alguna medida a este ámbito. Precisamente esta cuestión ha sido objeto de críticas a Marcel. Así, su filosofía ha sido tachada de irracionalista. Véase Blázquez, F., "La búsqueda religiosa. Preocupación central en el pensamiento de Gabriel Marcel". *Religión y Cultura XXVII*, 121, 1981, pp. 203-228. Ver p. 208). Se puede ver también Troisfontaines, R., *De l'existence a l'être*, pp. 101-103.

¹⁵¹ La idea de niveles de experiencia o de niveles ontológicos ha sido recogida y trabajada a fondo por Alfonso López Quintás. El autor distingue en su caso dos niveles básicos: el de los objetos y el de los ámbitos. Para ello puede verse *Inteligencia creativa*. BAC, Madrid, 1999. El aspecto que nos resulta más interesante de este autor es la capacidad con la que reconduce conceptos metafísicos hacia su puesta en práctica a través de una propuesta pedagógica. Nos parece incluso que, hoy en día, que nos movemos en un mundo marcadamente pragmático, una propuesta de este tipo es una de las vías más

“Por eso, repito, la exigencia de trascendencia no debe interpretarse en experiencia no hay nada que se deje, no digo pensar, ni siquiera presentir. Sería más correcto decir que la cuestión consiste en sustituir ciertos modos de experiencia por otros”¹⁵².

1.4.3. El lugar de los acontecimientos vitales

Estos entresijos intelectuales son importantes para vislumbrar la trayectoria filosófica de Marcel. Sin embargo, la propuesta existencial de nuestro filósofo no se entendería en toda su amplitud sin la experiencia personal que tuvo durante la 1ª Guerra Mundial. Las consecuencias intelectuales a que dio lugar el conflicto han sido complejas y se han dejado sentir no sólo en el ámbito del pensamiento filosófico, sino científico y de la cultura en toda su amplitud¹⁵³.

Como ya dejamos claro, en Marcel se da una especial confluencia entre lo vital y lo intelectual. Con respecto al tema de la identidad, además de la muerte de su madre (y en un sentido más amplio de los seres queridos muertos), de la que ya hablamos anteriormente, hay una vivencia en la que nos vamos a detener más por las repercusiones filosóficas que tendrá en el conjunto de su pensamiento y muy en particular en nuestro asunto¹⁵⁴. La experiencia vivida durante la

fértiles para el pensamiento metafísico que casi se bate en retirada. Es en la vida cotidiana, como insistiremos a lo largo de esta tesis, donde la experiencia metafísica tiene lugar, y creemos que eso fue lo que hizo que Marcel necesitara del apoyo teatral. Sin embargo, tampoco podemos obviar que es en el acontecimiento de la educación donde esas experiencias adquieren orientación y sentido, es el espacio donde pueden resultar moldeadas, por ello la conexión metafísica-pedagogía no es simplemente casual, sino que tiene mucho de natural. En una misma dirección se orienta el artículo de Elsa Z. De Arhex “La concepción del hombre en Gabriel Marcel y su proyección educativa”. *Revista de la Universidad Nacional del centro del L.* 3-4, pp. 57-73, 1977-1978. La autora parece centrarse especialmente en lo que una teoría pedagógica debería asumir de una propuesta como la de Marcel.

¹⁵² ME, p. 55. También aparece una crítica al neopositivismo en DS, p. 32.

¹⁵³ Podríamos mencionar los avances en el ámbito de la cirugía estética, la fisiología sanguínea, así como una mayor aceptación de la psiquiatría gracias al influjo del psicoanálisis. En el ámbito del arte algunos movimientos de vanguardia como el *dadaísmo* suponen una afirmación de la vida frente a la barbarie que se vivía en el frente. Cfr. Watson, P. op. cit. pp. 162, 163.

¹⁵⁴ “La Primera Guerra Mundial influyó notablemente en mi evolución interna, aunque, debido a mi débil constitución, no fui llamado a filas. Me incorporé al servicio de la Cruz Roja, y esta actividad me fue llevando a considerar la guerra no tanto desde la

Primera Guerra Mundial le interroga de una manera muy directa, concreta y comprometida respecto al modo en que la identidad personal es reducida a criterios numéricos, a datos, a funciones:

“Me vi llevado a concentrar mi atención en los desaparecidos y a conservar así continuamente presente en el espíritu uno de los aspectos más horribles, más hirientes para la razón y para el corazón, de un estrago del que me hubiese parecido odioso sentirme simplemente espectador... Yo recibía personalmente, cada día, a quienes venían a suplicarme que proyectase alguna luz en la noche en que se debatían. En estas condiciones, la ficha ya no se reducía para mí a una simple mención abstracta: era una llamada desgarradora a la que yo tenía que responder... Así pues, yo viví personalmente la Guerra del 14 según esta perspectiva individual de destinos por iluminar; y nada, supongo, podía contribuir más efectivamente a inmunizarme contra las potencias de obnubilación propias de la mayor parte de los términos abstractos que componen el lenguaje habitual de los periodistas y los historiadores”¹⁵⁵.

En este contexto el problema principal que capta el autor es el de la reducción de lo que somos a datos o a conceptos abstractos, y su obra, tal como él mismo declara, adquiere unidad en tanto se presenta como una lucha contra el espíritu de abstracción que le llevará, a partir de la afirmación de la primacía de la existencia, a la búsqueda de los aspectos constitutivos de nuestro ser y frente a los cuales no es posible reduccionismo ni abstracción alguna. El peligro real de la abstracción, ejemplificada en la ficha es, sin duda, cómo afecta a la imagen que tengo de mí mismo:

“Es esencial observar que corremos el riesgo de confundirnos con nuestra propia ficha; y hay que precaverse del verdadero carácter de esta identificación (...) esta extraña identificación no deja de repercutir en la

perspectiva política, sino más bien desde una perspectiva existencial, en sus efectos sobre la imagen moral de nosotros mismos, como seres vivientes. Es casi seguro que aquí está el origen remoto de todo lo que mucho más tarde, una vez pasada ya la Segunda Guerra Mundial, me impulsó a escribir”. DD. pp. 8, 9.

¹⁵⁵ RA, p. 312.

conciencia que estoy obligado a tener de mí mismo; y esta repercusión interna es lo que debemos considerar”¹⁵⁶.

Además, y por segunda vez, tropieza con una pregunta clave que encierra dos de los misterios más grandes de la vida: la muerte y el amor. Marcel asumió la tarea de ponerse en contacto con los familiares de los desaparecidos, situación dramática que le llevó a plantearse si la muerte es el final del ser humano, y en su caso, qué significado corresponde entonces al amor. Esta experiencia que, además, fue elegida porque a Marcel no le correspondía ir a filas por un problema de salud, constituye la expresión fehaciente de que él no quería ser un “mero espectador” de los acontecimientos. Y es en ella fundamentalmente donde debemos ver reflejado el salto del pensamiento idealista a la filosofía existencial. ¿Qué podía decir un sistema idealista ante la cruda realidad de la existencia, de su destino, de su sentido?

1.4.4 La repercusión de la problemática de la identidad personal en el planteamiento filosófico de Gabriel Marcel

Desde una mirada global, aunque concreta, sobre la obra filosófica de Marcel estimamos que la pregunta por la identidad personal marca el itinerario metafísico del mismo y esto es así porque es la pregunta que guía también su propio itinerario existencial. Esto no significa que la pregunta como tal haya sido formulada explícitamente desde un principio, pero desde una visión retrospectiva sí que parece ser el telón de fondo desde el que se despliega su particular planteamiento metafísico o, dicho de otra forma, sería el marco antropológico desde el que se edifica toda su trayectoria filosófica. Ciertamente la pregunta por el ser no es primera en nuestro autor, pero sí parece serlo la inquietud por quiénes somos, adoptando como punto de partida teórico que el ser no es algo completamente descifrado¹⁵⁷.

Aun cuando el filósofo no ofrece, como de costumbre, una definición respecto a lo que sea la identidad personal, sí que presenta lúcidamente la

¹⁵⁶ ME, p. 38.

¹⁵⁷ El no estatismo del ser propio es algo puesto de manifiesto en casi todos su personajes de teatro, que, más allá de sus profesiones, de sus compromisos con otras personas, de la parte de su vida ya hecha, acaban mostrando la inquietud ante su propio ser, y muchas veces también, la dificultad de entenderlo y orientarlo.

problemática de la misma en el contexto del mundo contemporáneo. A lo largo de sus obras, pero nunca de manera lineal, sino en espiral y por aproximaciones concretas¹⁵⁸, van apareciendo conceptos que nos ayudan a configurar una visión claramente personal y profunda del tema.

En lo concerniente a este asunto el pensamiento de Marcel se muestra especialmente sinuoso y arriesgado. Nuestro punto de partida lo constituyen las que nos han parecido intuiciones e ideas fundamentales a las que Marcel consigue dar forma en su obra filosófica. Nuestro compromiso: el tratar de organizar esos pensamientos de manera que puedan ser presentados del modo más fiel posible.

¹⁵⁸ Las aproximaciones concretas, en espiral, configuran el proceder metódico de Marcel. En una de sus obras más significativas desde el punto de vista metodológico, PA, nos dice que al misterio del ser, que para él constituye el eje de la metafísica, sólo nos podemos aproximar a través de experiencias concretas. Como habremos de ver, la filosofía en Marcel tiene como punto de partida la experiencia, pero tomada en un sentido distinto al del pensamiento positivista. Esto significa que el conocimiento filosófico consiste en aproximaciones sucesivas y cada vez más profundas a la realidad objeto de estudio, en este caso, el ser, que en terminología marceliana no es un objeto, esto es, algo distinto y separado de mí, sino que es misterio y mi aproximación es por vía de participación. Esto significa también que para conocer lo que Marcel plantea acerca de la identidad personal no podemos tener como único criterio la cronología, es decir, ver hasta qué punto ha existido una evolución estrictamente temporal en su planteamiento del tema. El sólo intento constituiría un fracaso. Muy al respecto afirma: "Mi pensamiento no ha evolucionado en el sentido que se da habitualmente a esta palabra, sino que más bien ha procedido mediante el trabajo de lenta y progresiva orquestación de un cierto número de temas inicialmente dados". ME, p. 202. Pero no sólo Marcel concibe de esta forma la manera filosófica de proceder, Ortega y Gasset, por ejemplo, nos habla en los siguientes términos al referirse a su manera de filosofar "mi propósito de no hacer vía rectilínea, sino desarrollar mi pensamiento en círculos sucesivos de radio menguante, en ruta, pues, espiral. Esto nos permite y nos obliga a presentar cada cuestión primero en su forma más vulgar y menos rigurosa, pero más comprensible, seguros de que la hallaremos siempre de nuevo tratada más enérgica y formalmente en algún círculo interior". *¿Qué es filosofía?*, Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1995, p. 87. También Julián Marías, refiriéndose a la filosofía dice: "Se advierte que hay, en lugar de la estructura lineal con que usualmente procede el pensamiento, una estructura circular: cada uno de los elementos o ingredientes, ni tiene sentido por sí solo, ni se apoya solo en los «anteriores», sino también en los «posteriores», con lo cual pierde sentido claro esta noción de anterioridad y posterioridad. Esa estructura circular -que habrá que llamar en su momento sistemática- impone un movimiento de ida y vuelta o, mejor aún, un constante recorrido de la realidad". *Antropología metafísica*. Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 12.

Al sacar a la luz este tema no pretendemos extraer la conclusión de que desde él se conceda unidad al pensamiento filosófico de Marcel¹⁵⁹, esto sería, tal vez, demasiado pretencioso. Nuestra apuesta se dirige a la afirmación de que el sentido y el lugar de su enfoque metafísico deben partir necesariamente de esta cuestión. De hecho, la aportación de Marcel a la reflexión metafísica contemporánea creemos se encuentra en su descenso al ser concreto en todas sus dimensiones y, a partir de ahí, en su ascenso hacia el vínculo que éste mantiene con lo trascendente. Pero este recorrido sigue toda una trayectoria metafísica que pasa por la necesidad interior y profunda de encajar adecuadamente la pregunta acerca de quiénes somos. Anteriormente indicamos que el tema de la identidad personal ha sido tratado por otras disciplinas, pero es preciso no ignorar la aportación de la metafísica porque el interés desde ella no sólo se ciñe a ofrecer una estructura ontológica básica de cómo es nuestro ser, sino que acoge con gran interés la inquietud permanente que nos impone esta pregunta y el lugar que ésta ocupa en la configuración de quiénes somos.

El tema de la identidad personal se presenta polifacético y multidisciplinar en el sentido de que adopta muchas caras que intentaremos desenmascarar y, además, implica también diferentes áreas de conocimiento. Podríamos empezar

¹⁵⁹ Mencionamos en este caso la obra de R. Troisfontaines, *De l'Existence a l'Être* que ha sido considerada como la obra en la que se hace una sistematización más completa sobre el pensamiento de Marcel. Otras propuestas interesantes son las de Blázquez, F., op. cit. donde propone como cuestión que concede unidad al pensamiento de Marcel su búsqueda religiosa. Prini, P., en Op. Cit., donde el autor centra la unidad del pensamiento del filósofo en su metodología, pero teniendo en cuenta el trasfondo ontológico que la sostiene. Sobre esta obra de Prini existe un artículo de Ali Jafella, S., titulado "Las líneas fundamentales de la filosofía de Gabriel Marcel a través de la obra de Pietro Prini" en *Revista de Filosofía*, nº 7, (1954), pp. 83-96. También queremos mencionar la tesis de Julia Urabayen como ejemplo de propuesta que busca la unidad del pensamiento del filósofo desde el planteamiento antropológico. El libro en el que aparece dicha propuesta es *La antropología de Gabriel Marcel. Un canto al ser humano*. Por otro lado, no podemos olvidar la obra de K. Gallagher, *La filosofía de Gabriel Marcel*. Ed. Razón y Fe, Madrid, 1968, que exalta el carácter metafísico del pensamiento de Marcel y penetra en la noción de creación y en el significado que ésta tiene en la obra del filósofo. Nuestra tesis constituye una nueva síntesis del pensamiento de Marcel. Evidentemente estarán proyectadas en ella nuestras propias inquietudes y en función de éstas habremos sido más receptivos a unos aspectos que a otros. Pensamos que nuestra propuesta entra en la línea de las obras mencionadas, quizás de una manera más especial la última, aunque el tema que hemos propuesto como puente o lazo de unión entre los distintos aspectos que trata Marcel es el de la pregunta por *quién soy* y a partir de aquí hemos tratado de sistematizar lo demás.

diciendo que se trata de una temática antropológica ya que desde esta pregunta se hace visible uno de los datos antropológicos más radicales, a saber, que el hombre es un *quién*, es decir, algo perfectamente distinguible de un objeto que carece de carácter personal. En el fondo, se trata de una cuestión puramente antropológica, pero que no tiene como peculiaridad la pregunta por el hombre en general, sino por mí en concreto. Diríamos entonces que en Marcel hay una antropología concreta.

La cuestión es también metafísica¹⁶⁰, por supuesto, y principalmente, porque va ligada a la pregunta por el ser: *¿Quién soy yo que me pregunto por el ser?*¹⁶¹ De hecho, la pregunta por la identidad va finamente articulada a la reflexión marceliana acerca de qué es la filosofía en su alcance metafísico y qué no lo es¹⁶². Hay que decir que la pregunta respecto a lo que ésta sea planea por toda la obra filosófica de Marcel, convirtiéndose en uno de los vectores principales de la misma. Parece ser una exigencia de todo filósofo la de preguntarse en cada momento histórico qué es la filosofía, y esto, por distintos motivos. Primero, porque pueden darse varios peligros, entre ellos, que la filosofía sea confundida con otras materias, que sea reabsorbida o incluso que llegue a extinguirse porque se piense que es obsoleta. Es evidente que el discurso marceliano acerca de qué es la filosofía se circunscribe fundamentalmente a la defensa de ésta en tanto que metafísica, que sería la filosofía en sus cuestiones últimas y fundantes. En esta apología de la metafísica Marcel aborda el tema de la demarcación entre filosofía y ciencia.

En segundo lugar, porque la filosofía es una actividad peculiar, no es posible dar una definición definitiva respecto a lo que sea porque la pregunta por

¹⁶⁰ Podríamos señalar también un tratamiento del problema desde la lógica, aunque éste es simplemente mencionado y no forma parte de su aportación más original al tema de la identidad.

¹⁶¹ "Pero ¿acaso el error no estriba aquí, ante todo, en cortar arbitrariamente la cuestión yo soy del «problema» ontológico tomado en su conjunto? En realidad, ambos sólo pueden tomarse y abordarse simultáneamente". PA, p. 34.

¹⁶² En realidad, la delimitación de lo que es la metafísica y de lo que supone va unida a su defensa del ser concreto y personal en varios sentidos. El primero de ellos consiste en que la metafísica nos abre a dos de las claves ontológicas que son inherentes al ser del hombre: la itinerancia y la trascendencia. Segundo, hay un paralelismo entre la condición de la metafísica y la condición del ser concreto, y es que están orientadas hacia el nosotros, hacia el otro. Cfr. "Témoignage", por René Poirier en *Gabriel Marcel. Les Colloques de la Bibliothèque Nationale*, París, 1989. p. 38.

ella misma es ya filosófica, y las preguntas filosóficas no se agotan, sino que pueden volver a ser interpretadas, sintetizadas, etc. Las respuestas definitivas serían la muerte de la filosofía, de ahí que cierta dosis de escepticismo, de duda, bien entendidas, sea una condición indispensable en el caso del filósofo. Tal como declaró Julián Marías, la filosofía no puede darse nunca por supuesta, necesita estar siempre justificándose a sí misma¹⁶³.

En Marcel no vamos a encontrar una definición estática sobre qué es filosofía, sino aproximaciones concretas a la misma. La aproximación es la metodología adecuada para escrutar lo que según Marcel viene a ocupar el corazón del pensamiento filosófico, a saber, el misterio del ser. Y podemos decir que al buscar el ser de la filosofía, lo que ésta sea, nos movemos en esta dimensión porque ella es la expresión intelectual de la exigencia ontológica del hombre. Por ello, Marcel afirma que lo propio del metafísico no es una aptitud, sino una exigencia¹⁶⁴, y el nervio de esa exigencia no brota de un interés meramente teórico, sino que se convierte en tal porque tiene una impronta existencial, es decir, que primero es vivido, o bien en primera persona, o bien reconocido en otros.

La filosofía, además de expresión mental y lingüística de la exigencia ontológica¹⁶⁵ es también participación en el ser. Pero, puesto que la filosofía es pregunta por el ser, el ser mismo del filósofo, o de cualquiera que se formule esta pregunta queda comprometido, porque, ¿soy yo verdaderamente?, ¿quién soy yo que me pregunto por el ser? El filósofo queda envuelto por la pregunta que se formula, y no puede desligarse de ella sin que pierda su sentido. Todo esto lleva asociada la que habría de convertirse en una de las grandes aportaciones al pensamiento filosófico del Siglo XX: la distinción entre problema y misterio, reflexión primera y reflexión segunda, que será también fuente de inspiración para muchos pensadores personalistas contemporáneos.

¹⁶³ Cfr. Marías J., Op. cit. Ver cap. 1, "La visión responsable".

¹⁶⁴ Cfr. ME.

¹⁶⁵ La definición más contundente que Marcel da de la exigencia ontológica sería la siguiente: "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, como diría Shakespeare, a una historia contada por un idiota; en este ser, en esta realidad yo aspiro ávidamente a participar de alguna manera; y quizá esta misma exigencia sea ya, en cierto grado, una participación por rudimentaria que sea". PA, p. 30.

Antes aludíamos a la magnitud antropológica y metafísica del problema de la identidad. Consideramos que ambas están solapadas y se reabsorben en cierta manera. En realidad, una de las grandes aportaciones de Marcel va a consistir en intentar evidenciar la dimensión antropológica que posee la metafísica justificando su raíz existencial, y la cualidad metafísica que también rodea a la antropología cuando se ocupa de las cuestiones radicales del hombre.

Este trabajo fija su atención especialmente en la dimensión metafísica, entendida en tres perspectivas. En primer lugar, en tanto que hace, como hemos dicho, una reflexión a lo largo de su obra respecto a lo que es la metafísica como disciplina del conocimiento. En segundo lugar, la identidad sería un asunto abordado desde la metafísica, y desde su forma peculiar de tratar los temas: la reflexión segunda. Marcel establece entonces las condiciones existenciales de la identidad, pero, además, hay otro sentido, y es que la metafísica es contemplada como dimensión antropológica del ser personal, de manera que su intento de extinción conlleva unas consecuencias desastrosas para el destino humano. Estas tres perspectivas nos parece que concentran la originalidad de Marcel en lo relativo al tema de la identidad personal y de la propia metafísica.

El núcleo del trabajo se encuentra en el intento de sistematizar el análisis ontológico que Marcel hace de la identidad personal. En esta parte nos interesa básicamente destacar la paradoja que rodea a la identidad: la unidad que subyace a los cambios. Habremos de incluir, pues, en esta estructura todo aquello que nos remite a la *condición itinerante* del hombre: corporalidad, temporalidad, intersubjetividad¹⁶⁶ etc., lo que apunta a su *continuidad*: vocación, llamada, don, fidelidad... y el puente entre ambas: *la exigencia ontológica* o de *trascendencia*. Y además, el descubrimiento de la existencia como punto de partida de la filosofía constituirá también el sentido básico en el que el yo es concebido de forma unitaria¹⁶⁷.

De otro lado, y esto de manera más especial en las obras posteriores a la Segunda Guerra, Marcel lanza su mirada sobre este asunto en el contexto del mundo contemporáneo, analizando las consecuencias metafísicas que se derivan

¹⁶⁶ La relación intersubjetiva presenta una vertiente itinerante porque si no hay verdadero encuentro viene marcada por el sello de lo efímero.

¹⁶⁷ Ver ME, Cap. 5.

de la pérdida de la exigencia ontológica, y cómo esta pérdida configura una idea de la identidad objetivada.

La situación contemporánea de la que Marcel nos habla no se reduce a ser la historia contada por el historiador, una historia raquílica de substancia, reducida a datos. La denominación unitaria que se puede asignar a la misma es *espíritu de abstracción*¹⁶⁸. Dicho espíritu posee entidad metafísica en tanto que brota de un posicionamiento radical del hombre ante sí mismo y ante el mundo, la pérdida del sentido ontológico que está vinculada al desarraigo humano de todo fundamento, por tanto, a la muerte de Dios que anunciara Nietzsche, y a la puesta en práctica de una autonomía humana con pretensiones de absoluto.

Aunque la consecuencia última de esta autonomía mal entendida es la violencia de unos hombres contra otros, y que en el siglo XX adquiere vastas dimensiones, tanto en el ámbito físico como el moral, el económico, etc., esto no resulta nuevo en la historia humana, es decir, el ejercicio de la violencia. Lo que sí genera una buena dosis de desconcierto es el hecho de que se produzca precisamente en el siglo XX, cuando el hombre se erige en promotor del progreso tecno-científico y cae en la arrogancia de creer que ha superado a cualquier otra época anterior porque ha conquistado una sociedad de bienestar y porque se ha liberado de los prejuicios que le oprimían. Nos enfrentamos, por tanto, a dos grandes utopías en el Siglo XX, la del progreso, y la de la libertad. Gabriel Marcel intentará extraer la raíz metafísica de este problema y analizar también las consecuencias que se derivan de él. La reflexión, por tanto, sigue siendo metafísica porque el problema, aun teniendo una expresión social, moral, política, etc., brota de una base metafísica.

Por tanto, tendremos que aunar esfuerzos históricos y metafísicos a un tiempo. Las cuestiones que llamamos metafísicas no adquieren realmente consistencia sino cuando son pensadas a la luz de un encuadre histórico determinado. Es más, nos atrevemos a afirmar que sólo es posible pensarlas y descubrirlas temporalmente, aun cuando lo que podamos hallar en ellas consiga

¹⁶⁸ “Mi obra filosófica, considerada en su aspecto dinámico, se presenta toda ella como una lucha tenaz y sin descanso contra el espíritu de abstracción”. HCH. Prefacio del autor. “El universal contra las masas”. p. 17.

trascender momentos históricos concretos¹⁶⁹. Por ello es legítimo denominar a la metafísica de Marcel con los epítetos de existencial y concreta. Esta forma de hacer metafísica sólo se entiende en virtud de su reacción frente al pensamiento idealista, en el que fuera formado nuestro filósofo, de la influencia de Bergson, y también teniendo como referente la propia historia personal de Marcel en el contexto del Siglo XX.

Consideramos que tras el planteamiento de la problemática de la identidad personal hay dos inquietudes a un tiempo en el filósofo. La primera y más importante es existencial. Ésta la advertimos tanto en la experiencia personal del propio Marcel como en el análisis que él hace de la reducción lingüística y social que se da a la identidad y que acaba afectando al modo de concebir nuestro ser, y filosófica, en dos sentidos al menos. Uno en tanto que la filosofía no puede obviar estos datos existenciales, y otro, porque en caso de hacerlo deja de lado su vertiente más originaria, aunque sin duda también más controvertida: la metafísica.

1.5. METODOLOGÍA Y DIFICULTADES EN EL ESTUDIO DE MARCEL

Podría figurar como un principio antropológico el hecho de que los puntos más débiles que destacan en una persona suelen ir unidos en función de una lógica interna, en principio, desconcertante, a los puntos más fuertes. Traemos a colación este dato porque nos sirve para ilustrar precisamente nuestra actitud ante la obra de Gabriel Marcel y la metodología que hemos seguido en el trabajo.

La gran virtud filosófica y metodológica del autor es indiscutiblemente el obstáculo más arduo con el que hemos tropezado, pero esto no debe extrañarnos porque lo que goza de calidad suele proceder de un entramado complejo. La asistematicidad y las aproximaciones concretas son el sello distintivo de la metodología marceliana y el estudioso se las tiene que haber con ellas para poder acceder al contenido privilegiado que acaban descubriendo. Esta metodología tan

¹⁶⁹ Muy en relación con esta idea dice Heidegger: "La filosofía es esencialmente inactual por pertenecer a esos escasos asuntos cuyo destino siempre será el no poder encontrar una resonancia inmediata en su momento correspondiente. Cuando aparentemente ocurre algo semejante, cuando la filosofía se convierte en una moda, entonces o bien no se trata realmente de filosofía o bien ésta, se desgastará en una interpretación errónea en función de necesidades del momento y de cualquier clase de intenciones que le son extrañas". op. cit. pp. 17, 18.

peculiar es precisamente la que justifica que el apelativo de neosocrático sea aplicado a Marcel. Ciertamente, el misterio del ser, que es el contenido en este caso y ese diseño metodológico carente de sistema van indisolublemente unidos para él.

La metodología es probablemente la mayor dificultad que presenta¹⁷⁰ y vamos a tratar de explicar por qué. En primer lugar hace especialmente difícil apreciar la evolución del autor, que es uno de los grandes anhelos en una investigación sobre un pensador. Marcel te hace romper ese esquema, lo que, a priori, supone una turbación intelectual para quien le estudia porque parece que todo está en todas partes y se hace imposible de manejar. Posteriormente, y a medida que vas profundizando en los textos acabas descubriendo que una lectura lineal no tiene por qué ayudarte a clarificar más los temas. Desde luego que hay que contar con una perspectiva histórica y temporal que permite apreciar la diferencia de tono que hay entre los primeros *Fragmentos* y obras más entradas en años como *Posición y Aproximación al misterio del ser* o *El misterio del ser*. Sabemos que Marcel no dio importancia en un principio a la evolución de su pensamiento, aunque acabó reconociendo que sí la tenía¹⁷¹. Pero lo que queremos destacar es que la perspectiva lineal no es la adecuada para penetrar en el modo de filosofar de Marcel. Y ahí encontramos, por otra parte, la gran riqueza de este filósofo y es que su método asistemático de aproximaciones concretas te acaba situando en una perspectiva más adecuada para entender quiénes somos. Y esto concede un juego muy atractivo a su obra para el lector porque te acaba involucrando en los problemas que se plantea. En otras palabras, te invita a pensar. De manera que estudiar una obra de Marcel sitúa al que lo hace ante una doble jugada: lo que dice el autor y el posicionamiento que tú mismo vas adoptando, no sólo ante lo

¹⁷⁰ K. Gallagher dedica un capítulo de su libro *La filosofía de Gabriel Marcel*, titulado “La senda tortuosa”, a reflexionar sobre las implicaciones de la asistematicidad del filósofo. Otro autor que ha hecho especial hincapié en la metodología seguida por Marcel es Pietro Prini que la denominó metodología de lo inverificable, nombre que da título a una de sus obras sobre el filósofo. También puede verse Adúriz, J., “Filosofía y sistema en el pensamiento de Gabriel Marcel”. *Ciencia y Fe*. Nº 20 (1949), pp. 7-30.

¹⁷¹ Esta misma apreciación de fondo la encontramos en Cañas, J.L., op. cit. donde el autor nos señala basándose en lo que el propio Marcel cuenta en su última obra *En chemin, vers quel éveil?* que la conexión entre su vida y su obra hace que la perspectiva cronológica no sea suficiente para dar forma y sentido a las inquietudes más apremiantes del filósofo. En esta misma obra recoge el autor que Marcel acabó reconociendo casi al final de su vida que el aspecto cronológico habría de ser tenido en cuenta. pp. 163, 164.

que él dice, sino ante tu propia vida, porque Marcel consigue que te sitúes al desnudo ante ella.

Además de la dificultad indicada, su metodología de las aproximaciones concretas te enfrenta a que necesites leerlo prácticamente todo para tener una idea global sobre sus ideas y conceptos más importantes, y en ocasiones el propio Marcel discute consigo mismo ante alguna afirmación hecha anteriormente. Así por ejemplo cuando reflexiona sobre si yo soy mi vida llega a afirmar que no se puede identificar mi ser con mi vida pero después lo desmiente o no lo ve con tanta claridad¹⁷². Estos ejemplos vienen a poner de manifiesto que el pensamiento no puede devenir exacto ante lo que no es objetivo¹⁷³, pero de ahí tampoco es lícito concluir que sea irracional o que sea incognoscible.

Hemos querido comenzar hablando de las dificultades metodológicas porque éstas han ido marcando el ritmo de nuestra investigación. Gran parte del tiempo destinado a este trabajo ha sido ocupado en la lectura intensiva de los textos filosóficos más relevantes de Marcel, tarea tras la cual hemos emprendido la articulación de conceptos que ha dado lugar a esta tesis pasando, por supuesto, por la revisión de lo que otros estudiosos de Marcel han dicho respecto a su obra filosófica.

Queremos señalar que la enjundia de nuestra investigación se halla en la interpretación directa que hemos podido hacer de la filosofía del autor, esto es, hemos querido desarrollar aquello que intuíamos en todo momento que nos estaba transmitiendo Marcel, de la manera más pura posible. Esta labor del trabajo fundamenta la parte creativa que corresponde al mismo. Pero además, y por la propia dinámica de la investigación, nos hemos acercado a otros estudiosos previamente seleccionados en función de los temas tratados. Hay que decir que es abundante lo que se ha escrito sobre Marcel, no sólo en España, sino también en Francia, Italia, Estados Unidos, e incluso Japón, por citar algunos de los países más representativos que han acogido su pensamiento. Ahora bien, en un trabajo con límites espaciales y temporales no era el cometido abordarlo absolutamente

¹⁷² Un debate similar se genera ante la relación existencia-ser.

¹⁷³ Marcel lo deja bien claro ya en *Existencia y Objetividad* cuando dice: (...) "lo existente tiene como carácter esencial el ocupar con respecto al pensamiento una *posición* que no puede reducirse a la implicada en el hecho mismo de la objetividad". pp. 315-316. (Las cursivas son de Marcel).

todo. Nos hemos centrado especialmente en la bibliografía publicada en nuestro país, donde, aunque minoritaria, hay una aproximación destacada a la filosofía de trasfondo personalista, donde se podría situar la filosofía de Marcel. Por supuesto, también hemos tenido muy presentes a los discípulos inmediatos de Marcel que en momentos de dificultad han resultado claves para aproximarnos al pensamiento del filósofo. Además, es importante decir que la mayor parte de los estudios sobre Marcel se mueven en una misma dirección, lo que no debe interpretarse de manera negativa en ningún caso. Lo cierto es que en torno a Marcel no se han generado interpretaciones muy conflictivas que sean dignas de destacar¹⁷⁴. Queremos insistir en que esto no lo contemplamos como algo que reste importancia a Marcel, todo lo contrario. Su acercamiento a la realidad humana es tan adecuado, es tan respetuoso con la misma, que resulta difícil decirle que está equivocado. Nos parece que Marcel no es el adversario típico de un positivista porque los intereses de uno y de otro se sitúan en planos completamente diferentes. En este sentido no hay mucho espacio para la polémica. Y por otro lado, desde una perspectiva metafísica, consideramos que hoy por hoy es innegable que para abordar el problema del ser hemos de contar inevitablemente con el asidero de la existencia. Los pensadores de la existencia, entre los que se encuentra como pionero Gabriel Marcel aportaron un dato que desde entonces no podría ser esquivado sin caer en puras abstracciones.

Pero, además de las dificultades y junto a ellas no podemos dejar de decir que hemos descubierto lo más preciado que se puede descubrir en filosofía: la posibilidad de pensar y el espacio que el propio autor te concede para que te acerques a su pensamiento. Leer a Marcel es sentirte su interlocutor.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Gallagher, K., en su obra *La filosofía de Gabriel Marcel* dedica parte del capítulo IX a hacer una revisión de las críticas de Marcel. Igualmente, Feliciano Blázquez, en *La filosofía de Gabriel Marcel*, destina el último capítulo, entre otros aspectos, a recoger las críticas constructivas y destructivas con respecto a Marcel. Autores como Marjorie Grene, Ostermann, el primer Marcel De Corte, Gilson o Maritain, son criticados por hacer crítica de la filosofía de Marcel desde una postura absolutamente parcial. Así pues, Marcel es tachado de subjetivista, yoísta, irracionalista, fideísta, etc.

¹⁷⁵ Tilliette aprecia que: "Marcel mantiene un diálogo ininterrumpido con el interlocutor que cada uno porta en sí, él ejerce al experimentarse a sí mismo el arte de la mayéutica". *Philosophes contemporains*. Desclée de Brouwer, París, 1962, p. 13.

2. LA VISIÓN MARCELIANA DE LA METAFÍSICA

2.1. LA ARQUITECTÓNICA DE LA METAFÍSICA COMO DISCIPLINA

2.1.1. Introducción

Aunque nos pueda resultar una paradoja, el siglo XX podría ser tildado de especialmente metafísico, aun habiendo sido también el período en el que de una manera más intensa y directa se ha declarado la inutilidad de la metafísica, tanto en el sentido de disciplina del conocimiento como de actitud antropológica¹. Para comenzar a delimitar este embarazoso apartado vamos a preguntarnos qué es lo que hemos de entender por *metafísica*. Tratar de definir en una frase lo que sea metafísica es una vana pretensión, ya que se trata de un término polivalente y problemático desde sus comienzos². En un sentido amplio, pero a la vez afinado, podríamos decir que la metafísica es la parte de la filosofía en sus cuestionamientos últimos y más básicos también, y la pregunta en la que se sintetizan estas inquietudes se correspondería con el interrogante acerca de *¿qué es el ser?*

Ser es el término con el que se denomina de una manera general todo lo que hay en la realidad, bien sea parte del mundo exterior o del mundo interior humano, de manera que con la palabra *ser* nos referimos tanto a lo real como a lo posible, esto es, todo aquello que pueda concebir el hombre que es, en definitiva,

¹ En el primer sentido, esto es, como disciplina, ha sido en el interior de la propia filosofía donde la metafísica ha sido abiertamente puesta en cuestión, especialmente dentro de un encuadre positivista. En el segundo sentido podríamos mencionar diversas escuelas de pensamiento como el conductismo que nos hablan del hombre como una *tábula rasa* y procurando dar una explicación puramente biologicista del ser humano y su conducta.

² El término *metafísica* procede en realidad de cuatro vocablos griegos *tá metá tá phisiká* de los que se sirvió Andrónico de Rodas en el S. I a.C para designar los escritos aristotélicos referidos a las reflexiones que Aristóteles hace sobre la *Sophía*, la *Prôte Philosophía*, la *Zetouméne epistéme* y *Tês aletheías teoría*, y que estaban situados después de sus obras de Física. Esto significa que primariamente, *lo que está más allá de la física*, sólo indica una posición. Lo curioso es la suerte que corrió este vocablo a lo largo de los siglos. El término *Metaphísica*, como un solo término aparece en latín y pasa ya de ser un adjetivo a ser un sustantivo que acabará denominando la parte más farragosa de la filosofía en el sentido de que trata de lo más sutil de todo. Cfr. Marías, J. *Idea de la Metafísica*. Ed. Columba, 1954, Buenos Aires, p. 8 y ss. Las cursivas son del autor.

el único ser capaz de interpretar la realidad y de interrogarla. La pregunta por el ser tiene entonces la particularidad de su persistente actualidad, porque no está cerrada ni puede estarlo, ya que bajo este supuesto estaríamos afirmando que el posicionamiento que el hombre tiene ante sí mismo y ante el mundo estaría dado de una vez para siempre y eso entraría en contradicción con la dimensión experiencial de su existencia.

Las distintas teorías metafísicas constituyen aproximaciones e interpretaciones con respecto al ser, pero no podemos afirmar que lo hayan agotado. La respuesta a la pregunta por el ser, aun cuando tiene una aspiración de totalidad, de inmutabilidad, también cuenta con el sesgo de que sólo es posible desde una aproximación histórica. Es decir, el hombre sólo se puede posicionar ante lo que es desde su dimensión temporal y desde su circunstancia.

Podríamos afirmar que, probablemente desde Kant, no se había producido hasta el siglo XX una discusión tan importante en torno a la metafísica. Importante porque las nuevas propuestas metafísicas que se hacen responden a una puesta al desnudo de lo que realmente puede aportar la metafísica al ser humano en este contexto preciso, esto es, existencialmente; y porque tienen que combatir con otras propuestas filosóficas y científicas que la pretenden excluir del universo del conocimiento, aunque no por eso dejan de reavivar el interés por las cuestiones metafísicas, como iremos viendo.

En la paradoja de la que hablábamos al principio³, consideramos que cobra especial fuerza la defensa que de la metafísica se ha hecho por parte de algunos pensadores⁴. Esta paradoja queda expuesta muy lúcidamente en las siguientes palabras del filósofo alemán, contemporáneo de Marcel, Martin Heidegger:

³ El conflicto entre el pensamiento metafísico y un pensamiento más positivista es todo un clásico en la historia de la filosofía, pero nosotros hablamos aquí, no tanto de un contraste, como de una paradoja por las expectativas que se habían creado respecto a las aportaciones de la ciencia y la técnica en aras de las cuales se estaba produciendo el progreso. Lo más destacable de todo es que el momento en el que ese progreso alcanza una de sus cumbres, la experiencia humana a nivel de pueblos e individual se vuelve especialmente problemática, esto es, que esas aportaciones, aun cuando generan avance en algunos sentidos, no consiguen aportar claridad respecto a la cuestión de qué es el hombre, y tampoco se adquiere una capacidad de dominio sobre ciertas creaciones para evitar que sean usadas para malos fines.

⁴ Efectivamente, todo el movimiento existencial que aparece, especialmente en Francia y Alemania está marcado por su tendencia metafísica. Un poco al margen de esta crítica de Marcel, consideramos que los pensadores de la existencia en su amplitud y diversidad

“En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es: en ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual”⁵.

En esta misma línea Gabriel Marcel advierte que el hombre se ha tornado en un problema para sí mismo de un modo hasta ahora desconocido en la historia:

“Es evidente que desde hace muchos siglos, y ya en la Antigüedad griega, el hombre se ha planteado cuestiones sobre sus orígenes, su naturaleza o su destino. Pero puede pensarse, me parece, que estas cuestiones, por graves que pudiesen haber sido, se destacaban sobre el fondo de una cierta seguridad, de una cierta evidencia. Lo que podría expresarse diciendo que su espejo interior devolvía al hombre una imagen que en sí no tenía nada de inquietante”⁶.

Tanto Marcel como Heidegger destinaron apasionados esfuerzos al estudio de lo que podía significar la metafísica para el hombre de su tiempo. En Heidegger el trabajo aparece dentro de una propuesta sistemática y en abierta discusión con la tradición, centrándose el debate especialmente en aspectos gramaticales tras los que descubre toda una actitud del hombre ante sí mismo y ante el mundo. En Marcel encontramos una propuesta menos sistematizada

han ensalzado el valor del pensamiento metafísico, aunque haya podido ser, incluso, a costa de criticarlo. La forma de entender la metafísica en este siglo marca una diferencia importante con la tradición occidental. La nueva metafísica del siglo XX, y hablamos de nueva porque se sigue haciendo metafísica también en una línea tomista, por ejemplo, es una metafísica centrada en la existencia humana y en todo lo que esta entraña: relación con el mundo, con los otros, apelación a la trascendencia, bien sea ésta concebida como Dios o bajo cualquier otra forma en la que el hombre sale de sí mismo y se proyecta hacia algo que le supera. Uno de los rasgos fundamentales de esta nueva metafísica es que ordena toda la problemática de la existencia hacia la pregunta por el sentido, aspecto que le hace entrar en un dilema metafísico e incluso ético con el contexto en el que es engendrada.

⁵ *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1993. p. 177.

⁶ Cfr. *El hombre problemático*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1956. p. 9. (Traducción del original *L'homme problématique* por M^a Eugenia Valentíé). En adelante HP.

aunque igualmente profunda y creemos que con menos miras hacia atrás que hacia delante, quizás por ello la suya haya sido una metafísica de la esperanza. Aun cuando Marcel es consciente de la necesidad de una nueva metafísica que sería de corte existencial, concreto y personalista, no entra de forma sistemática en la discusión con otras maneras de entenderla. Parece centrarse más bien en el desarrollo de la forma de metafísica que podría ser más afín a las inquietudes del hombre contemporáneo. Luce la proximidad entre ambos por cuanto consideran los dos que el encuentro con el sentido de la pregunta *¿qué es el ser?* sólo es posible desde el existente. Ahora bien, lo que Marcel y Heidegger van a entender por el existente concreto y por el *Ser* resulta marcadamente diferente⁷.

Gabriel Marcel ha sido uno de los filósofos que, por tanto, ha participado más activamente en una defensa de la metafísica en el mundo contemporáneo⁸.

⁷ Dos diferencias fundamentales que señala Marcel al respecto estriban en que el ser para él sólo es comprensible desde el análisis de la intersubjetividad que nos lleva inexorablemente hacia el significado del amor: "Pero no observo que Heidegger, que tantas veces ha hablado de *Erschlossenheit* o de *Entfernung*, allí donde se trata de la verdad, no se haya interesado en absoluto de lo que podríamos llamar «la apertura hacia el otro» o más concretamente del amor". (Las cursivas son de Marcel). Otra diferencia está en la conexión que establecen entre pensamiento filosófico y religioso: "Una de las tesis más profundas de Heidegger, ha escrito Henri Biraut, uno de los mejores comentaristas de su pensamiento (...), consiste en afirmar que si hay un destino naturalmente teológico de la metafísica, no es más que el anverso de un fenómeno esencial de profanación". A este respecto comenta Heidegger «...sólo un pensamiento que se separa definitivamente de toda teología será capaz de deletrear el nombre de los dioses desaparecidos... El pensamiento del ser no es ni un sustituto de la creencia ni un encaminamiento hacia la fe..., en este pensamiento que, sin poder decidir nada sobre la existencia o la no existencia de Dios, permite conocer mucho mejor la palabra misma de Dios». Ciertamente yo admiro profundamente la tentativa heroica de Heidegger en el intento de restauración de lo Sagrado. Creo como él que la evolución de Occidente tiende a una desacralización masiva que se opera a favor del desarrollo hiperbólico de las técnicas (...) Yo pienso también que un profundo sentimiento filosófico debe ser orientado hacia la recuperación de lo Sagrado, mas me resulta muy difícil creer que esta recuperación pueda efectuarse una mediación puramente abstracta sobre el ser del ente; yo lo he dicho, me temo que esta mediación permanezca prisionera de las redes de la gramática. Por otra parte, me parece muy difícil mantener entre el pensamiento y la creencia el muro hermético que pretende levantar Heidegger. La creencia es a pesar de todo una cierta modalidad de pensamiento". "Mi relación con Heidegger". pp. 25-38.

⁸ Así de contundentes se muestran sus palabras: "Creo que en la situación trágica en la que el mundo se debate hoy día, más que el arte o la poesía, es una metafísica concreta y como ajustada a lo más íntimo de la experiencia personal lo que puede desempeñar para muchas almas un papel decisivo". Y además: "El fortalecimiento de la exigencia

Para llevar a cabo esta defensa entra en el desmantelamiento de algunos prejuicios⁹ que nos conducen a tener una concepción establecida y más errónea que acertada de lo que es realmente la metafísica. Esto lo hará a través de una fenomenología de la conciencia filosófica que no debe ser confundida en ningún caso con un análisis trascendental que nos llevaría al establecimiento de las condiciones de un saber filosófico en general¹⁰. Ese examen acerca de la conciencia filosófica tiene el alcance de mostrarnos la zona común que hay entre la moral y la metafísica:

“Todavía sería del todo necesario ponerse en claro sobre la naturaleza de ese examen de conciencia. Él es de esencia metafísica y no moral; o más exactamente se sitúa en el punto en que la moral y la metafísica no se dejan separar”¹¹.

De manera que no sólo nos llevará a conclusiones de tipo teórico, sino también nos marcará referencias acerca de cómo actuar.

El examen revela que uno de los prejuicios más significativos es el relativo al *complejo de inferioridad*¹² que se ha instalado en muchos filósofos por comparación respecto al proceder de los científicos, y que les ha llevado a retirar del campo de interés filosófico la pregunta por el ser excusándose en que, a la luz del pensamiento, es algo superado o no es de su competencia. Esto se produciría por un afán de aplicar un método de corte cientificista a la filosofía que le permita avanzar al ritmo de la ciencia y que dé lugar a resultados que puedan ser utilizados de manera independiente del proceso que conduce a ellos, o de los medios que se emplean para obtenerlos. Como bien aclara Marcel, en metafísica, para empezar, no existe pre-noción de ese resultado, si cabe, hay cumplimiento de

ontológica constituye, sin duda alguna, uno de los rasgos más salientes del pensamiento contemporáneo...”. EA, p. 47.

⁹ Tal como declara Gabriel Marcel, el pensamiento filosófico es un pensamiento libre que no quiere dejarse influir por ningún tipo de prejuicio. Cfr. ME. “El pensamiento filosófico no debe únicamente librarse de los prejuicios sociales, políticos o religiosos, sino incluso de un conjunto de prejuicios que en principio parecen tomar cuerpo al mismo tiempo que él, como si los secretara”. ME, p. 26.

¹⁰ “De l’Audace en Métaphysique” en *Percées vers un ailleurs*. Fayard, 1973. p. 411

¹¹ “De l’audace en Métaphysique”, p. 413.

¹² Éste es mencionado en obras como “De l’audace en Métaphysique”, p. 408, también en RI (ver Introducción).

cierta expectativa¹³. La metafísica ostenta un carácter aventurero, lo cual no significa que carezca de método. Precisamente, es la búsqueda de resultados lo que más nos puede alejar del pensamiento metafísico¹⁴. Además, apela también Marcel a la incapacidad en la que se ven de plantear alternativas para abordar el ser desde el pensamiento, previa asunción de los límites de éste, y por la dificultad para encauzar la angustia que se puede experimentar ante lo misterioso y que tiende a sustituirse por el vértigo de una conciencia fracturada por el orgullo¹⁵.

Ciertamente, aquí descubre Marcel la diferencia entre la verdadera metafísica en la que se halla indefectiblemente un sentimiento profundo de inquietud e incluso de angustia, de aquella filosofía a la que denomina “bien-penser”, esto es, un pensamiento filosófico “políticamente correcto”, en el sentido de que parece garantizar los cuidados y respetos necesarios al ser del hombre, pero enmarañado de prejuicios intelectuales y domeñado por una conciencia orgullosa. Posiblemente los prejuicios más grotescos los encuentra Marcel, no tanto en la filosofía más cercana a la ciencia, es decir, la neopositivista, como en la filosofía de corte y aspecto más metafísico, pero que prejuzga la metafísica partiendo de un artículo de fe que sería la proclamación de la creencia en un más allá como una ilusión definitivamente disipada¹⁶, llegando en casos como el de Sartre a dejar al hombre enfrentado cara a cara a una nada absolutamente trucada. La negación de un más allá supone la disipación de los hechos metafísicos y la reducción de la realidad a un horizonte puramente fenoménico. Plantear un más allá, por tanto, una realidad trascendente no significa según Marcel una manera de retroceder, sino de trascender¹⁷.

¹³ Cfr. ME, p. 19.

¹⁴ “Añadamos, por otra parte, que la ineptitud de la mayoría de los hombres para la metafísica, especialmente en esta época, está relacionada con su imposibilidad de concebir un fin que no sea de ese orden, es decir, que no pueda traducirse en un lenguaje similar”. ME, p. 19.

¹⁵ “De l’Audace en Métaphysique”, p. 412.

¹⁶ “L’audace en métaphysique”, p. 407. En este punto se refiere en concreto a Sartre y a Jaspers.

¹⁷ Respecto al término trascendencia, Marcel nos advierte que ha sido sometido a un proceso de envilecimiento por muchos filósofos contemporáneos y nos dice que, para entenderlo adecuadamente es preciso distinguir entre un sentido horizontal de rebasamiento y otro vertical. El sentido horizontal nos expresa una idea de trascendencia como algo que se encuentra linealmente unido al mundo habitual, mientras que el sentido

La metafísica aparece para Marcel como la expresión del pensamiento filosófico en su cima. Ésta es, sin duda, la más arriesgada de las empresas filosóficas porque se las tiene que haber con lo más presente y evidente, pero con lo menos accesible a la verificación. Éste ha sido el potencial y, a la vez, el lastre que ha arrastrado desde sus orígenes el pensamiento metafísico porque erigiéndose en la parte más elevada de la filosofía es, precisamente, aquella en la que menos se vislumbra el avance. Sin embargo, la fuerza de la misma no ha de buscarse tanto en el ritmo de crecimiento que lleva¹⁸ como en la capacidad que manifiesta para hacer cuestión de lo que resulta obvio a primera vista¹⁹. Gabriel Marcel supo bien por qué se daba esta paradoja en el intento de pensar el ser, y es que aquí el procedimiento que se sigue no es en línea recta, sino en espiral, como ya indicamos, y, por lo mismo, la valoración que se pueda hacer del desarrollo metafísico tampoco puede ser lineal. De ahí que Marcel nos advierta que declarar la superación del pensamiento de Platón, por ejemplo, sea algo tremendamente ridículo²⁰.

Muy en conexión con este primer prejuicio encontramos otro que consiste en el afán de sistema que poseen muchos filósofos y que, según nuestro autor, al ser aplicado a la zona del ser, más que mostrarnos algo nos desvirtúa la realidad²¹. El ansia de sistema es perfectamente entendible porque refleja

vertical indica la superación, y el acto de trascendencia que se puede llevar a cabo con respecto al mundo habitual. Cfr. op. cit., p. 410.

¹⁸ Ésta es una de las ideas fundamentales que Kant en *La crítica de la razón pura* desarrolla en la que considera que es función crítica de la metafísica. KRV, B 858-859. 2ª Edición 1787.

¹⁹ A este respecto, nos dice Julián Marías que en el primer viaje que Heidegger hizo a Francia (Château de Cerisy-la-Salle), ocasión que hizo coincidir entre otros a Marías, Marcel y Heidegger, este último, al establecer los que se presentaban como principios rectores que habrían de guiar el diálogo citó el siguiente: “las preguntas más estúpidas son las mejores”. *El oficio del pensamiento*. p. 23. De este encuentro también habla Marcel en FTC, pp. 25, 26.

²⁰ “¡Cuántas veces he dicho que resulta absurdo imaginarse que Platón, por ejemplo, puede ser sobrepasado! Lo único que es verdad es que nos sentimos obligados, por razones que no es tan fácil precisar, pero que sentimos, a abordar con nuestros miserables recursos personales, en un contexto y con un horizonte diferentes, estos mismos problemas eternos”. FTC, p. 118.

²¹ “En filosofía aquel que expone en su encadenamiento dialéctico o sistemático las verdades que previamente ha descubierto, se arriesga siempre a alterar profundamente el carácter de esas mismas verdades”. ME, Introducción.

aspiraciones muy comprensibles en el filósofo como la necesidad de poner orden en la realidad para comprender mejor su funcionamiento, el conseguir establecer una exquisita conexión entre nuestras ideas, y el poder comunicarlas de manera que sean más accesibles²². Esta tendencia a sistematizar también es explicada por el complejo de inferioridad al que nos hemos referido antes.

En la zona de la metafísica el pensamiento sistemático no ha lugar. Un sistema metafísico es para Marcel algo contradictorio porque implica de un lado, situarnos en un observatorio central con pretensiones de absoluto²³ que rebasa las posibilidades de la mente humana y que convierte al hombre ante sí mismo en un objeto de risión, y de otro, la conversión del ser en un espectáculo que está al margen de mí mismo en tanto que ser. Lo primero no es posible, es decir, que el sistema sea un absoluto, porque ignora al ser concreto y sus preocupaciones²⁴, y aun en caso de ser posible acabaría convirtiendo el ser en un objeto cualquiera. Por esto, dice el filósofo que la metafísica no consiste en una construcción sino en una perforación o profundización en mi experiencia²⁵. Aquí, el *mí* de mi experiencia resulta muy relevante porque remite al trasfondo personal que está presente en la experiencia metafísica²⁶.

²² Cfr. RI, Introducción.

²³ Cfr. RI, p. 12.

²⁴ En esto se centraba también la crítica de Kierkegaard a Hegel. Gabriel Marcel, aun no siendo un kierkegaardiano, pues no se consideró su discípulo y su cercanía al pensamiento existencial no procede de la influencia del autor danés, reclama en gran medida la misma atención que aquél al individuo existente y sus preocupaciones.

²⁵ “como una perforación, más que como una construcción, se definía para mí la actividad filosófica central”. RI, pp. 24, 25.

²⁶ A propósito de este trasfondo personal, Marcel reconoce que en la ciencia también existe en tanto que vinculado al contexto de descubrimiento, pero al final eso no es lo que queda: “Más tarde aparecerá, si no como fortuito, al menos como contingente el que haya sido ese individuo y no otro el que inventó tal o cual procedimiento”. ME, p. 18. Al destacar el lado personal Marcel no considera que se caiga en un subjetivismo. Para justificarlo apela a la distinción entre lo general y lo universal y pone como ejemplo la apreciación ante una obra de arte. “hemos constatado que hay sectores de la experiencia humana en los que no puede aceptarse cierta concepción literal y simplista de la universalidad”. Op.cit. p. 21. J. Parain-Vial declara que la pretensión de Marcel es articular en su obra la experiencia de lo concreto con la de lo universal. Véase *Gabriel Marcel*, Introducción.

Esta sentencia marca la ruptura de Marcel con el idealismo y su acercamiento a una postura realista²⁷ y experiencial, eso sí, alejada de aquella que es propia del pensamiento empirista²⁸. La pregunta por el ser es la más básica porque se corresponde con la experiencia primera de todas que es la de *ser*²⁹, aunque esto, evidentemente, no indique ninguna prioridad en el orden temporal. La metafísica sería el pensamiento voluntario de esa experiencia de ser, por ello dice Marcel que la filosofía es “experiencia transmutada en pensamiento”³⁰. En este caso sí se puede establecer una distinción entre el filósofo y el no filósofo porque filósofo, como hemos anunciado, es el que libremente piensa la pregunta por el ser y sus implicaciones.

La superación de la paradoja de la metafísica también debe pasar por la disolución de la clásica dicotomía sujeto-objeto. Desde este esquema el objeto es algo que está frente al sujeto y el sujeto es fundamentalmente una entidad cognoscente. En metafísica el planteamiento es diferente porque el ser no es asimilable a un objeto frente al sujeto, sino que es constitutivo del sujeto, y éste no es solamente capacidad cognoscitiva, sino que es una totalidad, y la pregunta por el ser le afecta en un sentido global³¹.

²⁷ El realismo metafísico de Marcel pasa por una crítica a la idea de sistema y a la reducción del conocimiento a su expresión puramente conceptual. En este paso al realismo Kant será un eslabón muy importante que le permitirá alejarse de Hegel, pero, a su vez, Marcel tendrá que separarse del idealismo trascendental kantiano para legitimar la inteligibilidad de una forma de conocimiento diferente al de la razón teórica y que se basa en la fe y el amor. Cfr. Urabeyen, J. “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”. p. 122.

²⁸ “Una investigación del tipo de la que abordo en este momento estará gobernada por cierto compromiso, que, por lo demás no se deja formular muy fácilmente; no basta decir que es un voto de fidelidad a la experiencia; el estudio de los filósofos empiristas nos muestra hasta qué punto el vocablo experiencia es impreciso y fluctuante”. RI, p. 25.

²⁹ El acercamiento a la experiencia de ser en el existente concreto es el objetivo de esta tesis. Cuando hablamos aquí de ser como la experiencia más básica nos referimos a que el ser es el supuesto fundamental de cualquier cosa que existe. Esta idea sólo se puede entender claramente teniendo como oposición del ser la nada. Por cierto, esta idea que está presente en Marcel adquiere una formulación muy sistemática y explícita en Heidegger, quien considera que la desvelación del ser sólo es posible si tenemos en cuenta la bipolaridad que se da entre él y la nada.

³⁰ Op.cit. p. 25.

³¹ (...) “Plantear el problema ontológico es interrogarse por la totalidad del ser y por mí mismo en cuanto totalidad”. PA, p. 34.

En el momento en que pretendamos conocer los hechos metafísicos desde aquel esquema de pensamiento habremos objetivado el ser³² y establecido una negativa en el esfuerzo por pensarlo y conocerlo. Aquí, como veremos, se halla el origen de la distinción entre problema y misterio. Encontramos en esto precisamente el vínculo entre la pregunta clave de la metafísica *¿qué es el ser?*, y la temática sobre la que versa esta tesis *¿quién soy yo?*³³ La pregunta por el ser no puede desmarcarse de la pregunta por quién soy yo porque a la vez que yo soy invadido por ella, ella es invadida por mí.

Así pues, combatiendo prejuicios y asumiendo con cierta audacia la condición misma de la metafísica será posible legitimar las aportaciones que ésta nos brinde con respecto al conocimiento del ser. Pero Marcel no se queda estrictamente en esta actitud defensiva, sino que la complementa con una propuesta teórica y metodológica caracterizada por su descenso al existente concreto, llevándole este descenso al descubrimiento del sentido del ser en el reconocimiento del tú, del otro, y por su visión esperanzadora de la condición humana, aspectos que marcan la aproximación que Marcel ve necesario establecer entre la metafísica y la religión, o entre el pensamiento y la creencia.

2.1.2. La inquietud como actitud básica de la metafísica

Dos nos parece que son los ejes sobre los que gira la metafísica según Gabriel Marcel: *la inquietud* y *la esperanza*, y ninguno de estos elementos podrá entenderse sin el otro, como vamos a ver.

Podríamos decir que el tono emocional que acompaña a la metafísica y que la pone en movimiento es la inquietud³⁴. La metafísica, desde la óptica marceliana es, propiamente, inquieta:

³² En principio podemos decir que la objetivación del ser lleva a la asignación de una serie de categorías cerradas que pueden provocar la ilusión de posesión del mismo a través del pensamiento, y también al tratamiento del ser como si de una cosa cualquiera se tratara.

³³ La conexión entre la pregunta por quién soy y la pregunta por el ser en tanto que tal es la expresión metafísica de la doble búsqueda marceliana de la singularidad de los seres y de la trascendencia

³⁴ Consideramos que la inquietud no constituye sólo un estado emocional, sino que es la expresión de la propia tensión a la que se ve expuesta nuestra razón ante cuestiones de gran relevancia existencial que no admiten una respuesta objetiva.

“La inquietud metafísica –me parece claro que la metafísica no es nada si no es el acto por el cual una inquietud se define, y parcialmente, misteriosamente también–, si no a suprimirse ella misma, a transmutarse en una expresión que lejos de paralizar la vida superior del espíritu la afirma y la renueva”³⁵.

La inquietud juega un papel positivo en la búsqueda metafísica del ser, y sin ella la metafísica carece de sentido. Imaginemos por un momento cuál sería la actitud que podría adoptar el hombre ante el ser si suprimiéramos la posibilidad de que se inquietara, de que asumiera cierta tensión³⁶. Esto significaría que tendría un conocimiento preciso del mismo o que éste sería posible siguiendo ciertos pasos, es decir, no le suscitaría un interrogante íntimo, no le conmovría. Ahora bien, ¿es esto posible con respecto al ser teniendo en cuenta que éste se refiere al posicionamiento del hombre ante sí mismo y ante el mundo?, esto es, ¿al modo de interpretarse y de interpretar lo demás? Todavía se puede percibir cierta ambigüedad en la cuestión que estamos formulando porque no hemos hecho referencia a las dos connotaciones fundamentales que el ser tiene desde la visión de Marcel: el misterio y la creación. Como vamos a ver a continuación, el ser es misterio para nuestro filósofo, de tal manera que no se puede reducir a los parámetros de un objeto y, además, es creador, lo que indica, en principio, sus posibilidades de crecimiento, de desenvolvimiento. Si tenemos en cuenta estos dos aspectos ¿es posible negar la inquietud como actitud fundamental ante el ser sin descender a un callejón sin salida?

Para aclarar aún más a lo que se refiere con inquietud, Marcel se detiene a marcar la distinción ontológica y metodológica que existe entre la inquietud y la curiosidad³⁷. La diferencia clave se halla en que la curiosidad implica un movimiento *hacia fuera*, por ello dice:

“Ser curioso es partir de cierto centro inmóvil, extenderse para coger un objeto del que uno se hacía una representación confusa”³⁸.

³⁵DH, p. 30

³⁶ Por cierto, Aristóteles en *Ética a Nicómaco* considera precisamente que la actitud propiamente humana es la del arquero que permanece en cierta tensión en tanto se dirige a sus objetivos.

³⁷ Sobre esta distinción PI, pp. 21 y ss.

³⁸ DH, p. 31.

Mientras que ser inquieto es no estar seguro del propio centro, de manera que el movimiento es *hacia dentro*. Idea que viene a coincidir con su afirmación de que:

“una investigación de este tipo (se refiere a la metafísica) debe verse como el conjunto de movimiento que me permite pasar de una situación vivida como fundamentalmente discordante, en la que hasta llegaré a decir que estoy en guerra conmigo mismo, a una situación diferente, en la que se cumple cierta expectativa”³⁹.

¿Qué quiere esto decir? Pues nada distinto de que una inquietud es tanto más metafísica cuando va referida a aquello que no se puede separar de mí mismo sin que ese yo muera⁴⁰. De donde concluye Marcel que no hay otro problema metafísico que *qué soy*, pues a éste vienen a parar todos los demás.

La inquietud metafísica presenta un sentido positivo en el pensamiento de Gabriel Marcel ya que tiene la doble facción de expresar nuestro modo más íntimo de ser y de poner en movimiento nuestra búsqueda de sentido pero desde una actitud esperanzadora. De manera que hablar de la inquietud en positivo es sólo posible contemplando el horizonte de la esperanza.

La inquietud, además de contrastar con la curiosidad, en tanto que llevan movimientos distintos, marca su diferencia también con el conformismo⁴¹, situándonos en este caso en dos actitudes absolutamente opuestas.

En un sentido metodológico diríamos que si la inquietud es el punto de partida de la metafísica, la actitud necesaria para ella, la esperanza es la guía de la misma, es el punto de articulación de los distintos aspectos que configuran la ruta de la metafísica

³⁹ ME, p. 19.

⁴⁰ Cfr. DH, pp. 31-32. Esta idea de la inquietud, como veremos después, va íntimamente unida a su noción de misterio del ser.

⁴¹ El conformismo lo define Marcel como una sumisión a cierto modo de orden de un grupo que dicta lo que hay que pensar, apreciar, etc., pero sin llegar a tomar conciencia del índice de relatividad que afecta a toda modalidad histórica del conocimiento o del gusto. Cfr. RI, p. 209.

2.1.3. La misión de la metafísica de la esperanza

Su defensa de la metafísica forma parte de su proyecto de restituir su peso ontológico a la existencia humana⁴². Ahora bien, ¿qué significado otorga Marcel a estas palabras? Consideramos que no se trata sólo de una frase sin referencias reales, de hecho, Marcel defiende la conexión que existe entre la filosofía y la vida cotidiana⁴³.

La metafísica es primeramente expresión de la exigencia ontológica, por ello dice Marcel que lo propio del metafísico no es una aptitud, sino una exigencia. Esa exigencia de ser se manifiesta de dos formas. Primero, es la exigencia de ser propia de cualquier ser humano⁴⁴, es decir, la necesidad de unidad, completud, sentido, etc. El hombre es un ser necesitado, un ser de necesidades. Normalmente cuando pensamos en las necesidades tenemos la tendencia a centrarnos en las más básicas: alimento, descanso, las relativas al mantenimiento de la salud física y psíquica. Éstas se refieren a la dimensión biológica y psicológica del hombre. Pero, además de biología y psiquismo, el hombre es también espiritualidad, intimidad, y ahí se abre un abanico de necesidades muy importante⁴⁵. La exigencia ontológica sería una manifestación de las necesidades que el hombre tiene en cuanto ser personal.

Esta exigencia brota de una insatisfacción o de una inquietud humana, pero no de una insatisfacción cualquiera, sino de una que emana del interior y que se impone como una llamada⁴⁶. En segundo lugar, esta exigencia se puede convertir

⁴² Cfr. DH, p. 105. También en EA, p. 104. En esta frase se expone precisamente la dimensión metafísica que cabe asignar a la existencia humana.

⁴³ "Por mi parte no dudaré en decir que la filosofía carece de peso e interés a menos que tenga una resonancia en esta vida nuestra que en la actualidad se encuentra amenazada en todos los planos". FTC, p. 39.

⁴⁴ De aquí partirá la fundamentación al carácter antropológico de la metafísica.

⁴⁵ A estas las llamó Ortega necesidades metafísicas: "Diríamos, pues, que al hombre le es dada la abstracta posibilidad de existir, pero no le es dada la realidad. Ésta tiene que conquistarla él, minuto tras minuto: el hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida". *Meditación de la técnica*. Santillana, Madrid, 1997. p. 34

⁴⁶ Cfr. ME, Cap. 3. En un sentido muy cercano Ortega hablaba de la necesidad de la metafísica, y añadía: "Metafísica es algo que el hombre hace, por lo menos, algunos hombres; ya veremos si todos aunque no se den cuenta". *Unas lecciones de metafísica*. Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 24. Éste es precisamente el soporte antropológico que sostiene a la metafísica como vocación teórica.

también en una vocación teórica que sería propia del metafísico que se dedica a hacer metafísica, aunque siempre teniendo en cuenta la base existencial y vivencial que la sostiene. Esa exigencia adquiere tanto peso que, además de ser el argumento principal de la vida, se hace imprescindible para algunos espíritus el reflexionar sobre ella. Este sería el caso de Marcel. Y a este nivel la metafísica adquiriría el carácter de una disciplina, de la filosofía misma en sus aspiraciones más elevadas.

La gran habilidad de Marcel como metafísico se encuentra precisamente en el esmero con el que aterriza la pregunta que tiene una mayor apariencia de abstracción, la pregunta por el ser, con la vida cotidiana de las personas⁴⁷. Consigue que la metafísica, en tanto que saber, nos diga algo para entender mejor nuestra vida. Marcel alcanza cierto equilibrio entre el pensar desde un alto nivel de abstracción la experiencia del ser y el lenguaje del que se sirve para expresarlo, dejando entrever el vínculo que tiene dicho pensamiento con la existencia del hombre. Este esfuerzo va a dar lugar a una nueva metafísica adecuada a las exigencias del hombre contemporáneo. También podríamos decir una metafísica de lo cotidiano, ya que sus análisis están basados en un viraje hacia la cotidianidad, pero no quedando en la mera apariencia de ésta, sino tratando de encontrar el carácter ontológico que ésta encierra⁴⁸.

El restituir el peso ontológico a la existencia del hombre consiste en asumir como punto de partida que el hombre tiene un peso ontológico, concretamente una exigencia ontológica, pero que esa exigencia se ha visto desplazada o cubierta de velos por una serie de circunstancias⁴⁹. Para entender lo que es la exigencia

⁴⁷ Aquí, el complemento que aporta el teatro a su visión metafísica es decisivo.

⁴⁸ Véase PI, p. 101. También aquí se daría un encuentro entre Marcel y Heidegger. Ya en la Introducción a *Ser y Tiempo* deja expuesto el autor que en la búsqueda del sentido del ser hay que descender hacia el *dasein* en su cotidianidad. Destaca también este viraje de Marcel hacia lo cotidiano, Presas, M. en "Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel". *Cuadernos de Filosofía X*, (1970), pp. 63-76.

⁴⁹ Esta misma idea sería explicada antropológicamente por Marcel de la siguiente manera: "Quizá sea preciso ver en la condición humana un determinado régimen vital y espiritual que no podemos transgredir sin quedar expuestos a perder no sólo el equilibrio, sino hasta la integridad. Pero como ese término puede ser tomado en una acepción ligeramente distinta y que sería, con poca diferencia, la de naturaleza, es necesario reconocer que está precisamente de acuerdo con la condición del hombre en el segundo sentido el poder faltar a su condición en el primer sentido. La condición-régimen implica una colaboración siempre precaria entre nuestra naturaleza y una sabiduría adquirida,

ontológica hemos de situarnos en la precariedad humana. El hombre es un ser itinerante, en camino, y está en camino precisamente porque su ser supone una conquista permanente, no hay un momento en la vida en el que el hombre pueda sentirse compacto, construido definitivamente y, además, a ningún nivel. Desde un punto de vista físico el cuerpo está sometido a un proceso de cambio continuo incluso hasta después de la muerte. Desde un punto de vista psicológico, el aprendizaje se presenta como una de las capacidades que más nos define. No sólo podemos aprender cosas nuevas, sino que el propio sistema se ve modificado por lo nuevo que aprendemos y no sólo esto, sino toda nuestra conducta se ve afectada por nuestra forma de aprender y por nuestra disposición para aprender. El aprendizaje es una capacidad que no se agota, a cualquier edad es posible estar aprendiendo porque el hombre es un ser siempre en vías de construcción.

Desde una dimensión personal el hombre tampoco tiene nada conquistado, sino que busca de manera incesante puntos de apoyo, fundamentos. El ser humano es un ser que se hace en la historia y que tiene la tendencia a buscar sus orígenes, pero por más que se remonte en el tiempo a esos orígenes acaba llegando a un punto en que se produce un desnivel: ¿quién creó al hombre? ¿De dónde procede? La respuesta a esta pregunta no es ninguna trivialidad porque esta pregunta muestra la necesidad de orientación radical que caracteriza a la existencia humana. Y sin la respuesta a esta pregunta no hay orientación radical posible. El hombre se puede mover en distintas direcciones, pero sin abordar el punto de partida originario no lo hace al nivel más elemental de todos que es el que acaba dando una perspectiva unitaria a los demás⁵⁰. Por ello dice Marcel:

“(…) la neutralidad con relación al ser y al no ser es imposible. Esto quiere decir simplemente que una opción se impone y que hay que preferir una o la otra”⁵¹.

Es el posicionamiento en el que se torna más visible la condición libre del hombre. Por ello no se descarta la posibilidad de negación⁵² de ese punto de

infusa en nuestra voluntad, y que, por lo demás, no está obligada de ningún modo a cobrar conciencia explícita de sí.” HV, p. 60.

⁵⁰ Se trata, en definitiva, de la pregunta acerca de la existencia de Dios. A este respecto dice Julián Marías: “y Dios mismo, a quien nadie ha visto nunca, pero sin el cual no sé a qué atenerme, quiero decir, no sé a qué atenerme en absoluto si no sé a qué atenerme acerca de él”. *El oficio del pensamiento*. p. 28.

⁵¹ PI, p. 136.

partida, de hecho, son esta negación y el no abordar de lleno esta cuestión dos de los planteamientos que caracterizan al hombre contemporáneo y que analiza Marcel en su obra⁵³.

Entender las necesidades de tipo biológico, como hemos dicho, es relativamente sencillo para cualquiera, ahora bien, el hombre no sólo es un ser biológico, sino que cuenta con una dimensión ontológica y posee necesidades también a este nivel. Dentro de estas necesidades ontológicas que Marcel sintetiza en la expresión *exigencia ontológica*, encontramos toda una gama de necesidades: de sentido, de unidad, de amar y ser amados, de confianza en el futuro, etc.

Según los análisis de Marcel el hombre contemporáneo se caracteriza, en general, por la ausencia de esa exigencia⁵⁴. A esto subyacen múltiples causas, pero nuestro filósofo sitúa el origen de todas ellas en una postura metafísica clara, pero nefasta: el posicionamiento en la autosuficiencia y el orgullo que turban la capacidad crítica del hombre para consigo mismo respecto a la conciencia de

⁵² “Nuestras posibilidades de negación son mayores a medida que nos elevamos en la jerarquía de las realidades, por ello es más fácil negar a Dios que negar la materia”. EA, p. 112. Esas dos posturas se plasman en el ateísmo y el agnosticismo.

⁵³ Éste sería básicamente el análisis que Marcel hace respecto a la cuestión del ser en el mundo contemporáneo: “Si se considera la situación actual del pensamiento filosófico de tal modo que se traduzca en el sentido de una conciencia que se esfuerza por profundizar en sus propias exigencias, parece que estamos conducidos a formular las siguientes observaciones: 1º Los términos tradicionales en los que algunos tratan, aún hoy, de enunciar el problema del ser despiertan comúnmente un recelo difícil de superar que tiene su origen menos en la adhesión, explícita o no, a las tesis kantianas o simplemente idealistas, que en una impregnación del espíritu por los resultados de la crítica bergsoniana, que se constata incluso en aquellos que no podrían sumarse al bergsonismo en tanto que metafísica. 2º Por otra parte, la abstención pura y simple en presencia del problema del ser, que caracteriza a un gran número de doctrinas filosóficas contemporáneas, es una actitud insostenible en última instancia: o bien se reduce en efecto a una especie de suspensión que ni siquiera se deja justificar legítimamente y que es producto de la pereza o la timidez; o bien –y así es generalmente– se reduce, al menos indirectamente, a una negación más o menos explícita del ser, que encubre la intención de oponerse a las exigencias fundamentales de un ser cuya esencia concreta es estar, de todos modos, *comprometido*, y, por consiguiente, de enfrentarse con un destino que no sólo hay que sufrir, sino también hacerlo propio y, en cierta manera, recrearlo por dentro. Esta negación del ser no podría ser, en realidad, la *constatación* de una ausencia, de una carencia; no puede ser sino querida y por ende puede ser también rechazada”. EA, p. 116. (Las cursivas son del autor).

⁵⁴ Cfr. PA, p. 23.

dónde se hallan sus límites⁵⁵. Esa postura conecta con la negación de Dios que sería reconocida por Nietzsche como actitud objetiva a mediados del siglo XIX.

Ante este panorama predominante, la precariedad humana, o bien se ha visto superada, o bien se ha asumido pero viviéndola no como una posibilidad hacia la superación, sino como una negatividad; éste sería el caso de los románticos. La aportación de Marcel en este terreno consiste en descubrir el sentido de la insuficiencia humana posicionándose en una visión esperanzadora que queda recogida en su idea de la posibilidad de creación de la que está dotado el hombre. Por esto mismo es una metafísica de la esperanza. En el fondo, la exigencia ontológica es también una exigencia de esperanza:

“¿No sería posible que la esperanza fuera otra manera de llamar a la exigencia de trascendencia, o incluso esa misma exigencia, en tanto que es el resorte secreto del hombre itinerante?”⁵⁶.

La esperanza nos parece el tema o, mejor, la actitud que concede la máxima unidad a su discurso⁵⁷, un discurso abierto y en camino hacia la verdad. ¿Qué

⁵⁵ Evidentemente, no todos los hombres en los que se muestra adormecida la exigencia ontológica se caracterizan por el orgullo. Los orgullosos son los que suelen imponer su criterio a otros que por pereza no se lo plantean.

⁵⁶ ME, p. 337.

⁵⁷ Así lo considera el mismo Marcel cuando dice: “Es en esta perspectiva esencialmente que deben ser consideradas las reflexiones que he propuesto anteriormente sobre la esperanza y que son en realidad el corazón de toda mi obra”. PI, p. 182. Esta apelación a la importancia de la esperanza aparece ya en el *Journal* en una nota fechada del 2 de diciembre de 1920. p. 26. Posteriormente, en *Ser y Tener*, su segundo diario metafísico, aparece profundizado. Uno de sus textos más significativos y articulados sobre la esperanza aparece en *Homo Viator* retomando una conferencia pronunciada en el Scholasticat de Fourvière en 1942. Este estudio lo emprendió pensando en la liberación de los prisioneros en los campos de concentración alemanes. También en *El misterio del Ser II*, cap. 9, y en un breve ensayo titulado “La estructura de la esperanza” que aparece recogido en *Dieu Vivant* 19 (1951) 71-80, y la obra citada al principio de esta nota. Bibliografía interesante sobre el tema de la esperanza en Gabriel Marcel podría ser: Laín Entralgo, P., *La espera y la esperanza*. Revista de Occidente, Madrid, 1957. También remitimos a una versión revisada de la misma con el título *Antropología de la esperanza*. Guadarrama, Madrid, 1978. Adúriz, J., *Gabriel Marcel: el existencialismo de la esperanza*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1949. García Abriel, G., “Erich Fromm y Gabriel Marcel: la esperanza frustrada y la esperanza abierta”. En *Estudios Agustinos*. 9, (1975), pp. 215-246. (Este artículo procede de su tesis doctoral), Sobrino, J., *Fenomenología de la esperanza en Gabriel Marcel*. Eca, Madrid, 1965.

hemos de entender por esto? ¿Acaso que la esperanza sea el tema más importante de todos, el más completo? No creemos que sea exactamente así sino, más bien, que la esperanza es la pieza esencial para acceder al sentido de una existencia libre que se ve expuesta a una realidad dramática, no por lo negativa, sino por lo intensa y radical. La esperanza es la clave hermenéutica de Marcel, su apuesta por el ser humano. En este apartado nos detenemos sólo en la conexión que se produce entre la metafísica y la esperanza⁵⁸, es decir, cómo es posible hablar de una *metafísica de la esperanza*.

La reflexión marceliana sobre la esperanza es su aportación más profunda respecto al problema de la temporalidad⁵⁹. Lo que Marcel diga a este respecto nos interesa porque la itinerancia y precariedad humanas consisten básicamente en la condición temporal de la existencia. La esperanza es la experiencia del tiempo como apertura y también la percepción del tiempo como flexible⁶⁰, es decir, la posibilidad de asumir la existencia de un ritmo personal, por eso dice el filósofo que permite relacionar conciencia y tiempo⁶¹, en el sentido de que el tiempo no es una categoría objetiva, sino que tiene un sentido metafísico-empírico. En relación con esto señala también Marcel que la esperanza está ligada a una concepción de la experiencia no reductible a la que se puede inventariar, es decir, la que se puede expresar según la forma de un juicio en “se” como “*siempre se ha visto*”

También se han escrito numerosos artículos en torno a este tema. Algunos de los más destacados en español son: Rogel, H.H., “La esperanza según Gabriel Marcel” en *Duc in altum*, 23 (1959), 180-187. González Salas, C. “Gabriel Marcel: la filosofía de la esperanza”, en *Estilo*, 50 (1960) 58-64. González, V., “La metafísica de la esperanza como vía de acceso a Dios. Dimensiones de la filosofía de Gabriel Marcel. *Franciscanum*, Bogotá 6 (1964) 23-40. José Seco Pérez en la presentación previa a la traducción del texto de Marcel “Mi relación con Heidegger”.

⁵⁸ Más adelante, cuando entremos en el análisis de la estructura ontológica de la identidad tendremos que ocuparnos nuevamente y con más detalle de la esperanza.

⁵⁹ Además de la esperanza, la fidelidad nos ayuda a entender también la concepción del tiempo que nos transmite Marcel: “la única victoria frente al tiempo participa, según veo, de la fidelidad (...)”. EA, p. 24. “La fidelidad es en realidad lo contrario de un conformismo inerte; es el reconocimiento activo de una cierta permanencia no formal, a la manera de una ley, sino ontológica”. PA, p. 64.

⁶⁰ Esta flexibilidad se muestra, por ejemplo, en que el hombre puede adoptar actitudes diferentes ante un acontecimiento del pasado, de manera que, a diferencia del punto de vista freudiano éste no determina al hombre, sólo puede condicionarlo. Esta posibilidad también manifiesta que el pasado no es un compartimento estanco.

⁶¹ De hecho dice: “La esperanza es quizás la materia de que está hecha nuestra alma”. EA, p. 84.

que...”, desde la que el tiempo no aporta nada nuevo, sino a una experiencia que está en vías de construcción, que se contempla desde un esquema creador⁶². La esperanza, podríamos decir, es el puente ontológico entre la realidad inminente de la muerte que es la experiencia más radical del tiempo, siempre teniendo en cuenta la muerte del otro, y la experiencia del amor que viene acompañada de un ademán de eternidad. La esperanza es el acontecimiento que puede dar perspectiva a la paradoja entre la muerte y el amor⁶³.

Si retornamos a la misión que asigna Marcel a la metafísica “restituir su peso ontológico a la existencia humana” podemos percatarnos de que esta meta liga con la esperanza porque es una meta esperanzadora en sí misma en dos sentidos. Primero, porque con ella la metafísica devolvería al hombre a una experiencia adecuada de su condición. Y segundo, le conduciría a vivir su condición con esperanza. Sin embargo, para entender un objetivo y el otro es preciso que nos adentremos en el análisis fenomenológico que Marcel hace de la experiencia del *yo espero*.

La base del estudio metafísico de la esperanza se halla en una experiencia que es la del *yo espero*⁶⁴. Evidentemente son distintos los usos que se pueden hacer de esta expresión, y Marcel procura establecer una diferencia entre ellos. Por ello insiste en que la esperanza está situada en un orden ontológico que la diferencia ya de otras experiencias más ligadas al orden psicológico con las que podría ser

⁶² Cfr. HV, p. 56 y ss.

⁶³ Simone Plourde analiza tres perspectivas filosóficas que destaca Marcel ante la muerte del ser querido: La de la desesperación, aquella otra en la que hay cierta esperanza por un recuerdo vivo y en la que hay un deseo de comunicarse con el ser ausente. En esta segunda cabría incluir las experiencias metapsíquicas que estuvieron en voga en Francia al comienzo del Siglo XX y en las que el propio Marcel participó entre 1916 y 1917, y que abandonó poco después. Y, en tercer lugar, la de la aceptación del misterio de la muerte que constituye un auténtico desafío a la ausencia. En realidad sería una afirmación de la presencia del otro más allá de la muerte y una actitud de verdadera esperanza. Cfr. *Gabriel Marcel. Philosophe et témoin de l'espérance*. Les presses de l'université du Québec, 1975. Sobre las experiencias metapsíquicas puede verse Poirier, R., “Témoignage” en *Gabriel Marcel. Les Colloques de la Bibliothèque Nationale*, París, 1989, pp. 38, 39.

⁶⁴ La experiencia del *yo espero*, no tanto lo que sea la esperanza, ha sido tratada también por otros autores. Entre ellos podríamos mencionar a los dos filósofos españoles Ortega y Gasset y Julián Marías que se ocupan de este análisis dentro de lo que sería su teoría sobre el hombre como un ser *futurizo* y de la vida como *futurición*.

confundida como serían el deseo⁶⁵, el optimismo, la curiosidad o la anticipación de los acontecimientos.

La principal diferencia que se puede establecer entre deseo y esperanza⁶⁶ gira en torno al nivel ontológico en que se desenvuelven. El deseo configura una experiencia situada en la órbita del tener, por tanto, de los objetos que puedo distinguir claramente de mí y a los que contemplo como un espectáculo que me es ajeno. Al analizar el deseo Marcel descubre una dialéctica que provoca en mí una tensión negativa y me enreda en un círculo vicioso porque me despierta el apetito de poseer, donde el deseo adquiere su máxima tensión, y una vez poseídas las cosas se relaja, pero induciéndome inmediatamente a un estado de temor ante las posibles pérdidas⁶⁷.

Con respecto al deseo⁶⁸ una de las diferencias principales es que éste último está ceñido a una inclinación con unas claras connotaciones psicofisiológicas hacia un objeto particular y se mueve para Marcel en la órbita del egoísmo⁶⁹. La esperanza, a diferencia del deseo nos abre a una dimensión trascendente, es, en última instancia, esperanza de salvación⁷⁰ y no tiene como objetivo una meta particular que sería objeto de satisfacción sino algo más elevado: la aspiración a la integridad, una integridad que no puede venir ofrecida por las técnicas, por ello acaba afirmando Marcel que la esperanza aparece cuando hay espacio para el milagro o para aquello que no depende de nosotros. Esto, en contra de lo que pudiera parecer no convierte a la esperanza en aliada de la pasividad o de la resignación, sino que está vinculada a una actitud creadora y activa, aunque sea paciente y humilde.

⁶⁵ Este nivel ontológico, que además diferencia la espera animal y la humana lo destaca Laín Entralgo en su obra *La espera y la esperanza*.

⁶⁶ Spinoza estableció una identificación entre deseo y esperanza que criticará Marcel. Ver PA, pp. 51, 52.

⁶⁷ Un interesante estudio sobre esta relación aparece en O'Callaghan P. "La metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel" en *Anuario Filosófico* V. XXII, nº1, (1989), pp. 55-92.

⁶⁸ "Pero, entonces, ¿en qué consiste la diferencia entre deseo y esperanza? Podremos precisarlo si recordamos que la esperanza es considerada una virtud por la ética cristiana, al igual que la fe y la caridad". ME, p. 334.

⁶⁹ Cfr. PI, p. 183.

⁷⁰ EA, p. 80.

La esperanza es una manera de mirar el mundo que resulta posible por la referencia a un fundamento último e incondicional que dota de un trasfondo de seguridad a cualquiera de nuestras experiencias. Ese fundamento último adquiere en Marcel la forma de un Tú Absoluto, que es el que otorga su crédito a la realidad. De ahí que la esperanza esté íntimamente unida a la fe⁷¹. La esperanza es el contrapeso ontológico de nuestra condición precaria que nos depara ineludiblemente la experiencia del sufrimiento y de la muerte. La esperanza no funciona contrarrestando el sufrimiento como lo haría una actitud optimista según Marcel, sino que ejecuta su acción a un nivel más profundo permitiendo incorporar la experiencia sufriente a nuestra identidad personal, en tanto que de ella se puede derivar, no sólo cierta experiencia de madurez, sino que nos moldea la propia identidad en la medida en que llegamos a un conocimiento más amplio de nuestra condición.

La particularización que implican deseo y también el optimismo no puede estar presente en la verdadera esperanza porque se da pie a una objeción fundamental que consiste en dejar introducirse un elemento ilusorio: “imaginar lo que espero”, y con ello, ser más vulnerable ante la desesperación. Efectivamente, hay un mecanismo psicológico que me lleva a imaginar más en detalle o menos una situación que constituye una liberación para mí, algo bueno, pero eso no es estrictamente la espera propia de la esperanza. La esperanza se sigue manteniendo aun cuando no se cumplan mis expectativas, porque el objeto de la esperanza no es una expectativa o un conjunto de ellas, sino que conecta más bien con un ejercicio de libertad que me consigue poner por encima de las circunstancias⁷², no en el sentido de ausentarme de ellas, sino de trascenderlas

⁷¹ “Así puede caracterizarse lo que habría que llamar el signo ontológico de la esperanza –esperanza absoluta, inseparable de una fe también absoluta y que trasciende toda condicionalidad, y por lo mismo, claro está, toda representación, sea cual fuere. Todavía falta señalar decididamente cuál es el único resorte posible de esa esperanza absoluta. Ella se presenta como respuesta de la criatura al ser infinito al cual tiene conciencia de deber todo lo que es y al que no puede sin escándalo poner una condición, cualquiera sea”. HV, p. 52.

⁷² Esto es muy importante y lleva a Marcel a diferenciar entre lo que soy y lo que me ocurre. Ignorar la esperanza conduce al hombre a identificarse con una prueba particular (enfermedad, drama personal, etc). La esperanza le muestra que quien él es está por encima de lo que le ocurre. En este sentido la esperanza está en el orden del ser y no en el del tener. La enfermedad me convertiría desde el punto de vista de la identidad en un enfermo, pero ¿soy yo realmente eso? Este es el interrogante que nos formula el filósofo.

aceptándolas, pero no reduciéndome a ellas. Por ello, se cumpla o no lo que yo deseo, siempre hay hueco para que no todo esté perdido. La espera de la esperanza no es un *esperar que*, algo contrario al caso del deseo en el que se *desea algo* concreto.

Con respecto al optimismo hay que destacar principalmente que se articula sobre razones y la esperanza adquiere toda su fuerza cuando no las hay, por ello es un desafío potente⁷³. El deseo, por otra parte, es ilimitado desde el punto de vista del objeto en el sentido de que puede aspirar a lo posible y a lo imposible, pero desde un punto de vista temporal es fugaz. La esperanza también es ilimitada, pero puede ser mantenida en el tiempo porque es precisamente una prolongación del mismo. La esperanza, más que movimiento hacia, como es el caso del deseo, es un posicionamiento en la vida que penetra todo, es una actitud ante la vida que tiene como resorte el valor⁷⁴. Dicho marcelianamente, el deseo y el optimismo se encuentran en el orden del tener y la esperanza en el del ser. Ahora bien, es preciso que nos atengamos a que esta distinción⁷⁵ no constituye formalmente una pareja de opuestos. En ocasiones, Marcel utiliza ser y tener bajo la apariencia de contrarios, pero hay momentos en los que nos advierte también de la conexión que se puede dar entre ellos, de hecho, el cuerpo sería el vínculo más relevante⁷⁶. ¿Se podrían ordenar entonces el deseo y el optimismo hacia la

Así por ejemplo, desde la esperanza una enfermedad no nos llevará a afirmar “soy un enfermo”, palabras a las que subyace un sentimiento de ser dominados por la enfermedad. La enfermedad nos causará sufrimiento pero, desde la esperanza, ésta es algo que me sucede, no todo lo que yo soy, por tanto, no miraré el mundo desde la enfermedad, sino desde el ser que soy, aunque la enfermedad me condicione

⁷³ “quizá sea necesario atacar por fin directamente la cuestión de saber qué relación hay entre la esperanza y las razones para esperar. Lo mejor es tal vez formular el problema en el límite: ¿se puede esperar cuando las razones para esperar son insuficientes o hasta faltan completamente? Observemos, ante todo, que esa cuestión parece plantearse inevitablemente a aquel que trata a la esperanza como un fenómeno exterior a él y se pregunta en qué condiciones se puede producir ese fenómeno”. HV, pp. 69 y 70. “La esperanza es propia de los seres desarmados, es el arma de los desarmados o, más exactamente, todo lo contrario de un arma, y es ahí donde reside, misteriosamente, su eficacia”. EA, p. 80.

⁷⁴ Cfr. ME, pp. 324, 325. Marcel destaca que lo propio de este valor no es afrontar en el sentido de *néantiser*, palabra procedente de Sartre que se podría traducir como tratar activamente algo como si no contara.

⁷⁵ Nos referimos a la distinción ser-tener.

⁷⁶ “Definiré la corporeidad como zona fronteriza entre el ser y el tener”. EA, p. 86.

esperanza? Según las distinciones que Marcel establece entre ellos y la esperanza pareciera que no, porque el deseo cae en una particularidad a la que escapa siempre la esperanza, y el optimismo parece articularse sobre razones. Además, ninguno de ellos implica una apelación a la trascendencia y forman parte del mundo emocional⁷⁷.

⁷⁷ Comprendemos que Marcel quisiera establecer una neta distinción lingüística y conceptual entre esperanza, deseo y optimismo, para destacar la importancia que tiene la esperanza en la vida del hombre y su vinculación con la trascendencia, con la gracia. Sin embargo, creemos que no hace justicia al valor que puedan tener deseo y optimismo. Una de las mayores deficiencias que encontramos en Marcel se halla en la poca relevancia que parece conceder al dominio de lo psicológico, en el que apenas entra, y cuando entra suele hacerlo para realizar alguna crítica. Desde la psicología actual Marcel sería criticable por su análisis del optimismo. Éste podría contemplarse como una de las aptitudes que forman parte de la llamada inteligencia emocional que favorece notablemente la capacidad del individuo para hacer frente a los obstáculos de la vida y para conquistar la felicidad. Véase, Rojas Marcos, L. *La fuerza del optimismo*. Aguilar, Madrid, 2005, también Vaughan, Susan C., *La psicología del optimismo: un vaso medio lleno o medio vacío*. Paidós, Barcelona, 2004. Lo que se puede extraer de estas obras es que el optimismo no es necesariamente un recurso perteneciente al mundo del tener o del espectador que no se involucra en las situaciones. Se trataría de una capacidad que cuenta con factores de personalidad y de aprendizaje.

Con el deseo ocurre algo parecido. “Por otra parte –y aquí coincido con las *Remarques sur l'irréligion contemporaine*–, un mundo en el que triunfan las técnicas es un mundo entregado al deseo y al temor, porque no hay técnica que no esté al servicio de cierto deseo o de cierto temor”. EA, p. 80. (Las cursivas son suyas). En este caso vamos a apelar al juicio que sobre éste tiene un filósofo: “Llevo largo tiempo sintiendo la insuficiencia del tratamiento del deseo en el pensamiento moderno. La voluntad ha acaparado la atención, y con frecuencia se ha pasado por alto la peculiaridad del deseo, y desde luego su importancia (...) El deseo es mucho más amplio que la voluntad; se puede desear...todo... Es abarcador, envolvente, quizá irresponsable. Pero es la fuente de la vitalidad, el principio que nos mueve a todo, incluso a querer, cuando es con autenticidad. Gracias al deseo mana fontanalmente la vida del hombre, y no es una máquina de optar, de juzgar, de preferir”. Marías, J., *Breve tratado de la ilusión*. Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 60, 61. Pudiera ser que Marcel hubiera asumido una concepción freudiana del deseo si tenemos en cuenta que el Psicoanálisis está en boga durante las primeras décadas del S. XX, y que ha sido la escuela que más ha insistido en la fuerza que el deseo desempeña en la vida del hombre pero, al menos en su versión más ortodoxa, lo concibe como una fuerza a controlar racionalmente, por tanto, como algo negativo. Además de tener en cuenta, por supuesto, que en la historia de la filosofía ha habido una tendencia poderosa a concebir las pasiones como fieras a las que hay que domeñar.

Por otra parte, no vemos que exista contradicción entre la esperanza y una aspiración concreta de la persona, siempre y cuando se trate de una aspiración auténticamente personal. Por ejemplo, una persona puede vivir con esperanza la posibilidad de amar a otra persona. Otra cosa distinta es aplicar el término esperanza en casos como: “tengo

La esperanza consiste más que en una previsión en un saber dejarse llevar, en una confianza absoluta en virtud de la cual somos capaces de encajar las experiencias más difíciles, las que conectan con el sufrimiento, de saber trascenderlas y de seguir dando crédito a la vida, de ahí que la conexión entre esperanza y trascendencia sea inexcusable. Cuando Gabriel Marcel, tras un amplio proceso de reflexión se vuelve a preguntar ¿qué es, entonces, esperar? Su respuesta es: vivir en esperanza⁷⁸. La esperanza más que un contenido en la vida es una forma que puede planear sobre todos los contenidos de nuestra vida. No debemos ignorar un dato importante y es que la esperanza no es posible desde los contornos de un yo aislado que vive para sí mismo, sino que se edifica desde la intersubjetividad, es decir, desde la apertura del yo al tú⁷⁹, por eso, el lema que según Marcel caracteriza de una manera más fiel a la esperanza es: “Espero en Ti para nosotros”⁸⁰. Podríamos remitirnos para ilustrar esta conexión a experiencias fuertes vividas por seres humanos en las que la esperanza propiamente ha sido el motor que les ha permitido mantenerse con vida. Uno de los ejemplos más nobles y conocidos es el que relata Víctor Frankl en su obra *El hombre en busca de sentido*. En esta obra autobiográfica donde nos cuenta su experiencia en un campo de concentración nazi desde la lupa del psiquiatra, nos descubre cómo la esperanza de volver a encontrarse con su esposa, entre otras cosas, fue la que le permitió sobrevivir. Y nos cuenta también que aquellos individuos que más sucumbían

esperanza de que me toque la lotería”. Con todo, creemos que en el primer caso Marcel consentiría en hablar de esperanza, pero se trata de un caso en el que el deseo y el optimismo también pueden presentarse de manera articulada con la esperanza. De hecho, si la esperanza es una gracia que no depende de nosotros, por una parte creemos que psicológicamente puede ir acompañada por una actitud optimista, sin entrar en contradicción alguna.

⁷⁸ “vivir en esperanza es obtener de sí mismo la fuerza de permanecer fiel en las horas de oscuridad a lo que, en los orígenes, fue tal vez sólo una inspiración, una exaltación, un impulso. Pero, sin duda, esa fidelidad no puede ser practicada sino gracias a una colaboración cuyo principio es y será siempre el misterio mismo, entre una buena voluntad que es después de todo la única contribución positiva de que somos capaces, y las iniciativas cuyo centro reside fuera de nuestros alcances, en esa zona donde los valores son gracias”. HV, p. 69.

⁷⁹ “Recordemos la experiencia de aquellos que, en un territorio provisionalmente sometido, persistieron en esperar la liberación. Esperar no es sólo esperar para sí, es difundir esa esperanza, es mantener cierto resplandor alrededor de uno mismo”. ME, p. 335.

⁸⁰ HV, p. 66.

ante las técnicas envilecedoras de sus opresores eran los que no encontraban un motivo fuerte por el que luchar que es, a fin de cuentas, el que va ligado a la esperanza.

La esperanza, pues, dota de un valor inigualable nuestra existencia. Es el potencial que la puede sostener aun en los momentos más aterradores. Pero esto no es posible cuando el hombre adopta una actitud egoísta. Sin apertura no hay esperanza. Por ello ésta sólo es posible desde la apertura a la trascendencia, desde la experiencia de la intersubjetividad y, por supuesto, desde una concepción creadora de la experiencia. Marcel insistió en que la verdadera esperanza no depende estrictamente de nosotros, sino que es un don, una gracia, aun cuando la disponibilidad por nuestra parte es fundamental.

Con todo esto, ¿es posible afirmar una metafísica de la esperanza, o es en el fondo una actitud religiosa? Éste es precisamente uno de los asuntos más delicados que rodean a la metafísica: la conexión que mantiene con otros saberes o con otras actitudes como la religiosa.

Todo esto nos puede ayudar brevemente a ver el vínculo entre esperanza y metafísica, que era lo que andábamos justificando. El acontecimiento del misterio del ser es germen para la esperanza en tanto que nos deja entrever manifestaciones y posibilidades concretas del ser, pero sin que podamos abarcarlo en su totalidad. Esto significa existencialmente que no hay ningún acontecer en nuestra vida que nos determine, que nos cierre, sino que sigue quedando espacio para ser y, por encima de todo, seguimos siendo libres. En el fondo, la esperanza y la libertad son inseparables, por ello la metafísica de la esperanza es también una lógica de la libertad.

La esperanza y el reconocimiento del misterio ontológico pueden experimentarse a un nivel puramente metafísico, sin profesar un credo religioso, se trataría de una orientación ontológica básica. Sin embargo, para Marcel hay “una irradiación fecundante de la revelación”⁸¹ que se encuentra detrás y que no depende de nosotros.

⁸¹ “El reconocimiento del misterio ontológico, en el que percibo como el reducto central de la metafísica, no es sin duda posible de hecho más que por una especie de irradiación fecundante de la revelación misma, que puede perfectamente producirse en el seno de almas extrañas a toda religión positiva, cualquiera que sea; este reconocimiento, que se efectúa a través de ciertas modalidades superiores de la experiencia humana, no entraña

Si nos remitimos a la nota en la que hablamos de las diferencias que Marcel halla entre su planteamiento del ser y el de Heidegger podemos ver cómo se da, según él, cierta continuidad entre la metafísica y la religión porque convergen en su punto de mira: el misterio del ser. La esperanza, en definitiva, es un consentimiento al ser concebido como misterio:

“La esperanza consiste en afirmar que existe en el ser –más allá de todo dato, de todo lo que puede proporcionar materia a un inventario, o servir de base a un cómputo cualquiera- un principio misterioso que está en convivencia conmigo, que no puede no querer él también lo que yo quiero, al menos si lo que yo quiero merece efectivamente ser querido y es de hecho querido por la totalidad de mí mismo”⁸².

La metafísica de la esperanza adquiere todo su sentido en el mundo contemporáneo por la propia complicidad que tiene lugar entre ésta y lo trágico. Y se da la paradoja de que, aun cuando en los países más avanzados técnicamente la esperanza se halla marchita, se halla igualmente presta a emerger cuando se la intenta rescatar de las formas más adecuadas.

2.1.4. El ser como misterio

Hemos comenzado este apartado hablando del ser, éste sería el corazón de la metafísica, su centro neurálgico. El inicio de la pregunta por el ser no coincide exactamente con el comienzo filosófico de Marcel, sino que hay que esperar al momento en el que él llega a preguntarse seriamente acerca de *qué es lo queremos decir cuando hablamos del ser*. Esta pregunta no fue primera porque el término *ser* estaba asociado a principios del siglo XX a la Escolástica, filosofía a la que Marcel

por otra parte en absoluto la adhesión a una religión determinada, pero no obstante permite a quien se ha elevado hasta él, entrever la posibilidad de una revelación muy diferentemente de lo que podría hacerlo quien no habiendo sobrepasado los límites de lo problematizable, permanece más acá del punto en el que el misterio del ser puede ser percibido y proclamado. Tal filosofía se dirige así por un movimiento irresistible al encuentro de una luz que presiente, y de la cual en el fondo de sí siente el secreto estímulo y un ardiente presagio”. PA, pp. 81, 82. También recogido en RI, p. 96.

⁸² PA, p. 52.

consideraba en un sentido peyorativo⁸³, y también al idealismo⁸⁴. Si Heidegger necesitaba replantear la metafísica remontándose hasta los orígenes del pensamiento filosófico, todo un acto heroico por su parte, Marcel, quizás más modestamente, entabla su debate con la escolástica particularmente porque es la filosofía presente en su época que tiene como eje el término *ser*. En cualquier caso, no anda Marcel muy lejano de Heidegger si tenemos en cuenta que la escolástica es una herencia del aristotelismo, si bien, teniendo en cuenta la aportación tomista, y la metafísica occidental ha estado claramente marcada por la *Metafísica* de Aristóteles.

La respuesta a la pregunta acerca de qué hay que entender por *el ser* viene matizada por la que podría considerarse gran aportación de Marcel al pensamiento del siglo XX. En vez de hablar de problema del ser prefiere denominarle misterio del ser o misterio ontológico⁸⁵. Decimos que gran aportación porque la distinción entre problema y misterio constituye uno de los más importantes tributos al pensamiento del siglo XX. Esta distinción le permite establecer una demarcación entre ciencia y filosofía, entendida como metafísica. Mientras que la ciencia y la técnica abordan la realidad o los distintos componentes de ésta como objetos, es decir, como algo exterior y ajeno al sujeto que los estudia, en la metafísica al plantearse la pregunta por el ser, el metafísico queda implicado, en tanto que es, en la pregunta misma, porque la pregunta por el ser me remite a la pregunta por la existencia de mí mismo que soy quien me interrogo por el ser⁸⁶. Evidentemente, desde un aspecto vital, existe en mí la

⁸³ Esto tiene lugar, según cuenta el mismo Marcel hacia la mitad del *Journal Métaphysique*. Esta reflexión se encuentra en el diálogo que tiene con Paul Ricoeur en R-M, p. 29 y ss.

⁸⁴ "en el fondo debo reconocer que bajo la influencia persistente del idealismo, no he cesado de eludir el problema ontológico propiamente dicho. He sentido siempre, lo reconozco, una repugnancia íntima a pensar según la categoría del ser". EA, p. 38. Años después, en *el misterio del ser* admite la posibilidad de usar el término ser en sentidos distintos. Ver p. 89.

⁸⁵ "La expresión misterio del ser, misterio ontológico, en vez de problema del ser, problema ontológico, me ha venido bruscamente estos días. Me ha iluminado. El pensamiento metafísico como reflexión concentrada sobre un misterio". EA, p. 101.

⁸⁶ Conviene, por otra parte, señalar que yo, que me pregunto por el ser, no sé, en primer lugar *si soy*, ni "*a fortiori*" *lo que soy* -ni siquiera sé claramente qué significa esta pregunta: *¿qué soy?*, que aún así me obsesiona-. *Vemos pues, aquí, al problema del ser superar sus propios datos* y profundizar en el interior del propio sujeto que lo plantea. Al mismo tiempo se niega (o se trasciende) en tanto que problema y se transforma en misterio". EA,

tendencia a afirmar el ser, pero desde un punto de vista lógico la pregunta fundamental de la metafísica me sumerge en una encerrona porque para responder a una tengo que responder también a la otra⁸⁷. En efecto, la respuesta a *¿qué es el ser?*, parece sólo ser posible a partir de ella misma y en este sentido no hay respuesta posible. Esto significa que desde un punto de vista objetivo la cuestión metafísica queda al descubierto, por ello es comprensible que resulte convincente apoyarse en esta argumentación para desestimarla. Sin embargo, la objeción es errónea porque ese conocimiento objetivo no resulta válido para la metafísica.

Marcel nos ofrece entonces un nuevo prisma desde el que contemplar la pregunta. Sólo concibiendo al ser como un misterio⁸⁸ es posible reconocer mi participación en él, por tanto, sólo desde la participación será legítimo el

p. 116, también pp. 111 y 123. (Las cursivas son de Marcel). Por otra parte, esta reflexión guarda cercanía con la idea de Heidegger del Dasein como horizonte para la comprensión del ser. Cfr. *Ser y Tiempo*. Ed. Trotta. Madrid, 2003.

⁸⁷ “Cuando reflexiono sobre lo que implica la pregunta *¿qué soy yo?*, planteada globalmente, me doy cuenta de que significa: ¿estoy cualificado para resolver la pregunta misma?, y consiguientemente: toda respuesta (a esta pregunta) *viniendo de mí* debe ser puesta en duda. ¿Pero no me podrá otro proporcionar la respuesta? Inmediatamente surge una objeción: la cualificación que este otro puede tener para responderme, la validez eventual de su decir, soy yo quien la discierne: mas, ¿qué cualificación tengo yo para operar este discernimiento? 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 (...)” EA, p. 124 y RI, p. 83. (Las cursivas son del autor). “A primera vista, para contestar a estas preguntas basta ir jalonando en un implacable avance lógico la realidad que está ante nosotros, midiendo, separando, relacionando las diversas zonas hasta levantar su plano total y exacto en el orden conceptual. Este inventario y esta transposición no nos darían los elementos necesarios para solucionar el problema metafísico”. Adúriz, J., op. cit. pp. 23, 24.

⁸⁸ La idea de misterio aparece primeramente formulada en la obra teatral *el Iconoclasta* donde Abel dice a Jacques que un mundo en el que no hubiera misterio haría irrespirable la vida. De ahí que el mismo Marcel diga en nota del 18 de enero de 1919 en el *Journal*: “ahora comprendo claramente el sentido del *Iconoclasta*: es que hay un valor propio del misterio (...). Hay ciertas relaciones superiores que sólo se definen y dilucidan mediante la comunión con el misterio. No hay ahí nada que se parezca al agnosticismo trivial según el cual, por el contrario, el hecho de que sea conocido o no, nada cambia en el objeto. Ahí está precisamente la diferencia entre lo misterioso y lo ignorado. Sólo es misterioso lo que tiene interés en no revelarse”. p. 163. la formulación más elaborada sobre el misterio y su oposición al problema la encontramos en PA, EA, ME.

acercamiento a la pregunta metafísica. La participación tiene un carácter metaproblemático, lo que supone trascender la oposición entre el sujeto que afirma el ser y el ser en tanto que afirmado por ese sujeto⁸⁹. Tanto el misterio como la participación exigen una forma de conocimiento que como veremos es extremadamente peculiar de este ámbito.

Como bien advierte el autor, que el filósofo hable de misterio del ser u ontológico entraña cierta desconfianza⁹⁰. Primero con respecto al término misterio, Marcel se cuestiona qué competencia puede tener el filósofo en algo que tradicionalmente es ocupación de los teólogos, cuando no de los vulgarizadores⁹¹. En segundo lugar, el término ser es de los más conflictivos que se pueden encontrar en filosofía. Cuando Marcel nos habla de misterio del ser cae en una especie de tautología a sabiendas, ya que el misterio, tal como es empleado en el sentido filosófico es del ser y el ser, a su vez, es misterio. Consideramos que la utilización de misterio se hace imprescindible para el filósofo porque viene a convertirse en el sello distintivo de la palabra ser, es decir, nos indica ya cuál es la "categoría" que corresponde al ser. De manera que, aun cuando Marcel declare su propia incapacidad y las dificultades que existen para responder a lo que es el ser, halla un término desde el que acotarlo.

Hay que precisar que cuando Marcel habla de misterio no se refiere a los misterios de la Revelación⁹². Así lo explica en su obra *Posición y aproximación al misterio del ser*:

"Por otra parte, tengo que hacer notar -y esta vez me dirijo sobre todo a los católicos- que desde mi punto de vista, la distinción entre lo natural y lo sobrenatural debe ser mantenida rigurosamente. ¿Se dirá que el empleo de la palabra misterio corre el riesgo de crear aquí un equívoco y favorecer la unificación que yo rechazo? Responderé que para mí no existe el problema de confundir los misterios envueltos en la experiencia humana en cuanto tal -el conocimiento, el amor, por ejemplo- con los misterios revelados como la

⁸⁹ Cfr. PA, p. 37.

⁹⁰ PA, p. 21 y ss.

⁹¹ Op.cit. p. 21.

⁹² Tal como ocurriría en el caso de los escolásticos. Así lo refiere Marcel en PA, p. 21.

Encarnación o la Redención; a estos misterios ningún esfuerzo de un pensamiento que reflexione sobre la experiencia nos permite elevarnos"⁹³.

Marcel no utiliza el término *misterio* en un sentido teológico, sino filosófico, en tanto que habla de misterio natural, no sobrenatural. Él reconoce que se trata de un término que puede generar rechazo en determinados círculos filosóficos.

Al considerar el ser como un misterio Marcel consigue dos cosas: cuidar al ser de poder tratarle como un objeto; el misterio nos abre y nos cierra la puerta a su accesibilidad. El misterio sería una presencia latente que nos llama a ser escrutada, pero que no se revela absolutamente.

Marcel muestra su astucia como metafísico al recurrir a un término que muestra y no muestra, es decir, que protege al ser mostrándolo sólo como parcialmente accesible.

Desde nuestro punto de vista Marcel consigue delimitar el uso que hace de esta palabra, aun cuando no aporta una definición última porque el misterio del ser desborda al conocer⁹⁴. Por ello, en alguna ocasión se refiere al misterio en los siguientes términos:

"Esta mañana, después de las fatigas y emociones de estos últimos días (representación de *Le mort de demain*) me encontraba en ese estado en el que uno no entiende nada de su propio pensar. Estaba tentado a decir: el término misterio se encuentra pegado como la etiqueta se ruega no tocar"⁹⁵.

Pudiera parecer en realidad un modo de esquivar la cuestión el decir que el ser, y por tanto yo, es misterio, porque del misterio, ya se sabe, hay poco que decir, el término mismo nos habla de una ocultación de esa realidad. Esta objeción la intuyó el propio Marcel y por eso quiso hacerle frente comprometiéndose con la experiencia más directa: la suya propia y la de otros seres. Por ello, nos

⁹³ PA, p. 80.

⁹⁴ "Suponer un metaproblemático es dar la primacía al ser con respecto 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, en un sentido quizá análogo al que Paul Claudel buscó precisar en su *Art Poétique*. Desde este punto de vista, contrariamente a lo que la teoría del conocimiento se esfuerza en vano por establecer, hay en realidad un sublime misterio del conocer; el conocimiento se suspende en un modo de participación del cual ninguna epistemología puede esperar dar cuenta porque ella misma lo supone". PA, p. 37. (Las cursivas son de Marcel).

⁹⁵ EA, p. 112. Las cursivas son del autor.

aportará una visión enriquecida de la experiencia evitando convertirla en un objeto, tal como hacen las disciplinas científicas. La experiencia no es sólo ni exclusivamente experiencia sensorial, sino que el ser humano también experimenta la interioridad.

2.1.4.1. *Vías de acceso al misterio del ser. El fundamento de la metafísica del "somos"*

A) Las vías ontológicas: participación y presencia

Como ya hemos apuntado, el acceso al misterio del ser no tiene lugar desde el formato de conocimiento sujeto-objeto, sino que es preciso tener como referente opuesto del misterio al problema (que implica este esquema) y también, mantener la oposición ser-objeto, y esta doble distinción nos remite necesariamente a las ideas de *participación*⁹⁶ y de *presencia*⁹⁷. Estos dos conceptos constituyen las dos claves interpretativas del misterio del ser.

En primer lugar, es preciso contar con la implicación que yo como ser tengo en la pregunta por el ser, es decir, de mi *participación* en él, porque esta *participación* es la que marca la superación de un problema y, por tanto, la diferencia entre problema y misterio:

“Conviene, por otra parte, señalar que yo, que me pregunto por el ser, no sé, en primer lugar *si soy*, ni “*a fortiori*” *lo que soy* –ni siquiera sé claramente qué significa esta pregunta: *¿qué soy?*, que aún así me obsesiona-. *Vemos pues,*

⁹⁶ Marcel alude a dos posibles usos del término “participación”. Uno de ellos presenta una modalidad más ordinaria y tiene un carácter objetivo. Sin embargo, al igual que va ocurrir con el concepto de presencia, Marcel advierte que más allá de los límites impuestos por la objetividad es posible concebir la participación. Por ejemplo, yo puedo participar en un acontecimiento sin estar presente físicamente y esto no invalida para nada mi participación. A partir de esta constatación Marcel desarrolla, ya desde su obra anterior a la Primera Guerra Mundial, esto es, los *Fragments philosophiques* su concepción metafísica de la participación (véase FP, pp. 45, 50, 58 y ss), concepción que se verá sometida a una evolución. A este respecto puede verse Plourde, S., *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*. Ed. Bellarmin, Montreal, 1985, pp. 388-394.

⁹⁷ “Quizá la vía más directa para llegar a representarse el misterio consista en mostrar la diferencia de tono espiritual que separa al objeto de la presencia”. ME, 185. “Presencia significa más y algo diferente del hecho de estar ahí; con todo rigor, no se puede decir de un objeto que está presente. Digamos que en la presencia está siempre implícita una experiencia a la vez irreductible y confusa que es el sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo”. HV, p. 17.

aquí, al problema del ser superar sus propios datos y profundizar en el interior del propio sujeto que lo plantea. Al mismo tiempo se niega (o se trasciende) en tanto que problema y se transforma en misterio”⁹⁸.

Desde un punto de vista teórico la implicación que yo tengo con el ser se me revela en la pregunta misma que me hago con respecto al ser, y podríamos añadir que ese reconocimiento es primeramente lingüístico. Detrás de esta postura se articula una concepción del lenguaje, no como envoltorio de los pensamientos, sino como materia misma de la que éstos están hechos; pero es que los pensamientos presentan una conexión con nuestra dimensión ontológica ya que para Marcel el pensamiento está envuelto por el ser. De manera que el mismo análisis de la pregunta nos va a conducir a un descubrimiento de nuestra condición. De esto se sigue que entre el lenguaje y el ser se genera también una simbiosis y el uso de los términos es crucial⁹⁹.

La aportación de Marcel a la metafísica como disciplina creemos que estriba principalmente en el esfuerzo que realiza por situar al ser en la categoría ontológica adecuada, de ahí el paso del problema al misterio. En este asumir que el sujeto que pregunta está envuelto en la pregunta misma por el ser y volver la mirada de lleno hacia esta implicación es posiblemente donde encontraremos la gran aportación que Marcel vaya a hacer para un nuevo replanteamiento de la metafísica en el siglo XX¹⁰⁰:

“Paso del problema del ser al ¿qué soy? ¿Qué soy yo que me interrogo sobre el ser? ¿Qué cualificación tengo para proceder a esta interrogación?”¹⁰¹.

“No puedo, pues, dejar de preguntarme a la vez: ¿quién soy yo, que me pregunto sobre el ser? ¿Qué cualidad tengo yo para realizar estas

⁹⁸ EA, p. 116. (Las cursivas son del autor). Citado también en nota 86.

⁹⁹ Marcel no destaca por la creación de un lenguaje filosófico nuevo al modo heideggeriano, por ejemplo; sino que los términos más distintivos de su metafísica son básicamente términos filosóficos clásicos que reciben una nueva interpretación y préstamos del lenguaje religioso, pero adaptados a un pensamiento metafísico a partir, eso sí, de las consecuencias filosóficas que se pueden extraer de ellos.

¹⁰⁰ Esta idea nos permite hablar de una metafísica existencial que está ausente en la visión tradicional de la metafísica occidental.

¹⁰¹ EA, p. 111. También RI, p. 163.

investigaciones? Si yo no soy ¿cómo esperaré verlas concluir? Aun admitiendo que yo sea, ¿cómo puedo estar seguro de que soy?”¹⁰².

Ante estas cuestiones se pone de relieve el estatuto ontológico que rodea al preguntar metafísico y la participación alude al acontecimiento que rescata a la metafísica del descenso a un callejón sin salida. El participar marca la ruptura con el plano de la objetividad porque, como hemos dicho, la pregunta por el ser me implica a mí en tanto que soy, y si yo no soy la pregunta no sería formulada en ningún caso. La respuesta que pueda dar a esta pregunta metafísica compromete de lleno el sentido de mi propia existencia. Esto nos lleva también a comprender que esta pregunta no puede ser asimilada a un objeto de pensamiento. Marcel nos conduce a penetrar en la existencia de capas más profundas de nuestro conocimiento en las que la investigación metafísica adquiere todo su sentido. Nos encontraríamos entonces en ese plano en el que el conocer está invadido por el ser¹⁰³.

Para empezar, esto convierte a la pregunta metafísica, no en una pregunta cualquiera a la que se pueda dar una respuesta objetiva, sino en una *llamada*¹⁰⁴. Con esto quiere significar Marcel que la pregunta metafísica no requiere sólo de un gran intelecto para abordarla, sino que implica de lleno a nuestra sensibilidad e intimidad, por ello recurre a una metáfora musical y nos dice que para la metafísica hay que tener oído. La llamada viene a sumergirnos en una trayectoria filosófica poco común:

“deberá aparecer con toda claridad que esta filosofía pertenece ante todo al orden del llamado, o, en otros términos, que no puede ni podrá jamás tomar completamente la forma de una exposición doctrinal cuyo contenido es asimilado por el lector”¹⁰⁵.

¹⁰² PA, p. 33.

¹⁰³ En Marcel es erróneo plantear una oposición entre filosofía del ser y filosofía del conocimiento porque para él el pensamiento toma su fuente del ser y nos lo revela como pensante”. Cfr. Parain-Vial, J., *Gabriel Marcel*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1969. p. 19.

¹⁰⁴ Cuando Marcel abre el segundo gran interrogante de la metafísica *¿qué soy yo?* Y se pregunta acerca de la cualificación que puedo poseer para responderla, tras seguir su razonamiento llega a la conclusión de que sólo desde un juicio absoluto es posible hacerle frente, pero este juicio se me presenta no como algo externo, sino interno, de manera que adquiere la forma de una llamada.

¹⁰⁵ ME, pp. 192, 193.

El desconcierto ante la pregunta metafísica se produce cuando la intentamos situar frente a nosotros y Marcel parece encontrar el cauce adecuado desde el que formular esta pregunta transformándola en una llamada interior¹⁰⁶, algo que no sería muy distinto de la vocación entendida en un sentido amplio, la vocación de ser yo¹⁰⁷. Esa llamada no es otra cosa que una manifestación de la exigencia ontológica¹⁰⁸ y nos conduce al momento de apertura hacia lo trascendente que exige de nuestra parte dar un salto del plano objetivo a la vida espiritual donde la libertad adquiere su mayor peso. La llamada o vocación no determina en ningún caso al hombre, sino que respeta el lugar que corresponde a su libertad, por eso es posible llevarla a cumplimiento o no¹⁰⁹. En caso negativo el hombre cae en un proceso de desesperación e inautenticidad personal desde la visión de Marcel.

Pero la *participación*, no sólo nos muestra la intimidad que define mi relación con el ser, convirtiéndose en una categoría incluyente para mí y excluyente con respecto a lo demás, sino que insinúa también la inclusión de los otros en ese modo de ser participante. *Participación* resulta ser un concepto que contiene en sí mismo la idea de intersubjetividad¹¹⁰. Al participar en el ser se da ya una relación entre el ser y yo, pero además, esa participación no tiene lugar en solitario, no se trata de una participación imaginaria, volátil, en definitiva, al margen de mi existencia, sino que el reconocimiento de esa participación no se puede detectar con independencia de mi ser corporal o de mi ser en el mundo, donde me encuentro con los otros. Es el momento adecuado para aludir a la escala de niveles de participación que nos descubre Marcel¹¹¹. Queremos insistir en la relación que consigue establecer el filósofo entre el acontecimiento de nuestra

¹⁰⁶ Como podemos apreciar, la llamada marca ya la diferencia entre problema y misterio.

¹⁰⁷ “La persona es vocación; es verdad si se restituye al término vocación su valor propio, que es el de ser un llamamiento, o con mayor precisión, una respuesta a un llamamiento”. HV, pp. 25, 26. “El yo mismo al que debo ser fiel no es otra cosa que un llamado lanzado desde lo más profundo de mi yo, un llamado a convertirme en aquello que literal y aparentemente no soy”. ME, p. 136.

¹⁰⁸ Cfr. ME.

¹⁰⁹ Gallagher señala esta libertad ante la afirmación del ser como una de las cuestiones fundamentales de Marcel. Cfr. Op. Cit. p. 32.

¹¹⁰ De ahí que la participación sea en el fondo para Marcel co-participación. Ver PI, p. 162.

¹¹¹ Un análisis sobre ésta se puede ver en Gallagher, op. Cit.

existencia, concretamente nuestro ser corporal, y la participación, por ello matiza bien Marcel que:

“El para-sí no puede ser entendido más que como participación: existir es co-existir”¹¹².

Mi reconocimiento como ser participante tiene lugar, en primer lugar, a través de la sensación¹¹³. La sensación presenta ante los ojos exploradores de Marcel la grata virtud de revelarme que entre mi cuerpo y yo existe una relación de intimidad y esta constatación que me permite decir con toda propiedad “mi cuerpo” es la que me ayuda también a distinguir mi cuerpo de otros cuerpos en la medida en que los reconozco. Mi existencia corporal es entonces una co-existencia y mi participación en el mundo que me viene dada por mi ser corporal es una co-participación.

Podríamos decir que éste es el modo más elemental de la participación, el que va inmediatamente ligado a mi condición corporal y a partir del cual se me presenta la relación con los otros entendida como una experiencia de comunión como otro de los niveles de la participación. Pero todavía es posible apelar a otra manera de experimentar la participación que se me descubre en la exigencia ontológica, esto es, en la necesidad personal que hay en mí de ser, superando así la tentación de la contingencia. La exigencia ontológica constituye una participación que no puede ser demostrada, porque es objeto de creencia y pone en juego mi condición libre. Este nivel de participación tiene también un carácter personal en tanto que el Ser del que participo es para Marcel un Tú Absoluto con el que mantengo una relación de invocación.

Pareciera legítimo llegar a la afirmación de que *ser* e *intersubjetividad* se pueden identificar¹¹⁴. Marcel no llega a confirmar tal identificación, lo que sí queda claro es que *ser* e *intersubjetividad* se implican mutuamente¹¹⁵. Esta

¹¹² PI, p. 162.

¹¹³ Ver ME, I, cap. 6.

¹¹⁴ “¿Puede admitirse que acabamos de identificar ser con intersubjetividad? ¿Diremos que el ser es la intersubjetividad? (...) Lo que creo percibir es que un pensamiento que se detiene sobre el ser restaura al mismo tiempo a su alrededor esa presencia intersubjetiva que una filosofía de inspiración monádica comienza por exorcizar de la manera más arbitraria”. ME, p. 213.

¹¹⁵ “(...) En mis lecciones sobre el misterio del ser, he puesto el acento sobre la unión íntima entre el ser y la intersubjetividad. Digo bien unión íntima, no digo identidad”. En

implicación entre *ser* y *somos* supone, de una parte, una ruptura con los planteamientos de la metafísica clásica centrada en una reflexión sobre el ser en general, y por otra, una prueba de que la cuestión de la subjetividad que es el asunto crucial en la metafísica contemporánea no se puede abordar ni es desligable de la cuestión de la *intersubjetividad*. El “yo soy” en su plenitud de sentido es verdaderamente un “nosotros somos”, de ahí que Marcel llegue a afirmar que la metafísica hacia la que nos encaminamos no es tanto del *ser* como del *somos*, y en esto se presenta como claramente opuesta a la metafísica basada en el *cogito* y en el *yo trascendental*¹¹⁶. Según Marcel, la metafísica que tiene este corte solipsista hace que el ser pierda parte de su espesor¹¹⁷. La *metafísica del somos* manifiesta un doble sentido. En primer lugar, que la búsqueda del conocimiento metafísico es intersubjetiva, esto es, que no la puede hacer un individuo aislado, sino que se accede a él desde los acercamientos que hacen los distintos individuos¹¹⁸. De esta forma la reflexión de otros filósofos sobre el ser es clave. Aquí, además, consideramos que adquiere sentido una de las ideas más prolíficas que Marcel vio en el filósofo Josiah Royce, a saber, la de *comunidad ideal*¹¹⁹, en el sentido de que la investigación que está guiada por la búsqueda de la verdad genera un espíritu de comunidad, de pertenencia. En segundo lugar, en el sentido más propiamente ontológico de que todos participamos en el ser.

Para concluir, la participación acaba marcando la línea divisoria entre la metafísica y la ciencia, especialmente desde un punto de vista metodológico, ya que el metafísico, para pensar sobre el ser, necesita contar con su participación,

Gabriel Marcel et la pensée allemande, p. 35. Simone Plourde explica que Marcel no afirma la identidad entre ser e intersubjetividad porque el ser designa no sólo la trascendencia, sino también la trascendencia divina. Además, la intersubjetividad no es separable de la existencia y sus modalidades superiores. Op. cit. p. 319.

¹¹⁶ Cfr. ME, p. 207. Además, Marcel también se opone a los principios de una ontología como la de Sartre.

¹¹⁷ Cfr. O.c. pp. 210, 211.

¹¹⁸ En realidad, no sólo la búsqueda filosófica es intersubjetiva, también lo es la científica, la artística y en general, cualquier trabajo que el hombre desempeña tiene un carácter relacional.

¹¹⁹ “¿No podríamos retomar una de las ideas más profundas de Royce, y decir que aquel que está comprometido en la investigación de la verdad participa de cierta comunidad ideal? Se convierte en miembro de una ciudad que no está edificada sobre piedras y que el espíritu cimenta. Traiciona a esta ciudad aquel que reniega por interés o por temor de las conclusiones a que ha llegado sirviendo lealmente a la verdad”. ME, pp. 77, 78.

mientras que el científico tiene que aislar al máximo su contexto personal y existencial. El sujeto de la ciencia no es un sujeto participado. Se encuentra ante la realidad, pero no incluido en su paisaje ontológico. El sujeto de la metafísica es un yo que se ve salpicado por su propio cuestionar, quedando, pues, comprometido tanto en la pregunta como en la respuesta que se dé a la misma.

Si bien la participación constituye la tabla de salvación para las cuestiones metafísicas¹²⁰, también hay que señalar las objeciones que nos viene a plantear. Por una parte, si es posible el conocimiento metafísico teniendo en cuenta que estamos a un nivel distinto al del problema y, por otra, cómo podemos conocer la participación. Respecto a la primera cuestión, hemos de decir que el esquema sujeto-objeto no constituye la única forma de conocer¹²¹.

¹²⁰ El intento de salvar las cuestiones metafísicas no es exclusivo de Marcel, ni de esta época. En el siglo XVIII asistimos, por ejemplo, a un movimiento parecido por parte de Kant en un momento en el que la crítica empirista pretendía dar por obsoletas estas cuestiones. Es evidente que en el *siglo de las luces* la vía para ejecutar este paso tenía que venir de manos de la razón. En cualquier caso, lo que queremos resaltar es el esfuerzo que los autores comprometidos con la metafísica han tenido que realizar para justificarla.

¹²¹ Bergson ya había señalado que existían dos facultades superiores de conocimiento que se correspondían respectivamente con la ciencia y la metafísica. Con respecto a la primera es la inteligencia la que se ocupa del conocimiento, y de la segunda sería la intuición. En el caso de Marcel hay que decir, que la reflexión segunda se basa en una intuición originaria.

Hemos de tener presente que la participación¹²² es uno de los temas más intensos que trabaja Marcel, y no se trata de un tema uniforme en cuanto a la forma de ser tratado, ni tampoco en cuanto a la manera de experimentar la participación. También es un asunto de niveles. En este apartado nos estamos ocupando estrictamente de la participación del yo en la pregunta por el ser y en la repercusión que esto tiene para la metafísica y para el yo. Más adelante, en el lugar pertinente, mostraremos otro nivel distinto de la participación más ligado a la identidad personal y a las repercusiones que tiene el hecho de ser un yo participado. Nos centramos, por tanto, en la estructura ontológica de la participación.

Este asunto nos manifiesta un acontecimiento muy peculiar, y es que el tipo de conocimiento que pueda tener sobre el ser debe variar sensiblemente respecto del conocimiento que pueda tener sobre una cosa ajena a mí. Esto, a su vez, refiere la diferencia que hay entre un objeto y yo. El conocimiento que se pueda dar en el segundo caso es un conocimiento que queda envuelto por el ser¹²³.

¹²² En efecto, la participación es uno de esos conceptos con una significación simple en el lenguaje ordinario, pero al que Marcel consigue asignar un sentido filosófico. Este sentido filosófico procede de su prioridad concedida al dato existencial y está articulado profundamente con su idea del ser en el mundo o del ser encarnado. De tal manera que la participación viene a hablarnos de una pertenencia ontológica y se aleja de cualquier vestigio de subjetivismo y de objetivismo. Cfr. RI, p. 32. Es precisamente uno de los términos en los que se advierte una evolución y precisión más interesantes en la obra filosófica de Marcel. Se trata de uno de los conceptos presentes ya en sus *Fragments Philosophiques* (ver pp. 44, 45, 50, 58, 59, 60, 65), y frente al que sigue haciendo aproximaciones a lo largo de su obra. Esta evolución se advierte en las propias dudas que al autor le suscita el concepto mismo: "(...) yo no soy ante todo y fundamentalmente *homo spectator*, sino *homo particeps*. Sólo que, desde la época en que formulé esta distinción, me he visto obligado a tomar conciencia del carácter ambiguo, y en ciertos aspectos quizá engañoso, de la palabra participación. En la actualidad más bien me siento inclinado a decir que en el fondo no tiene más que un valor negativo: el de poner de relieve la especie de dehiscencia que parece producirse tan pronto como se pronuncia la afirmación: «yo soy»". FTC, p. 219. (Las cursivas son del autor). Véase también DH, pp. 44 y ss. Esto pone de manifiesto que los conceptos filosóficos no pueden ser estáticos, no se puede pretender atrapar la realidad con ellos, sino que tienen que dejarse moldear por ésta última, y este es uno de los grandes aciertos de Marcel como filósofo.

¹²³ Cfr. PA, 37. "No pienso equivocarme al decir que la especie de reacción vital que provocó antaño en mí esta pretensión (se refiere a la pretensión idealista de identificar el ser y el pensar) ha sido el origen de todo el desarrollo de mi pensamiento". RI, p. 13.

Si pasamos ahora a la *presencia* podríamos definirla como el estado del ser, la forma del ser, es decir, el ser es, propiamente, lo que nos es más presente. Cuando Marcel alude a la presencia no entiende por ésta la exclusivamente espacio-temporal, esto es, una presencia puramente física. Por esto, es necesario que nos remitamos también a su idea de *fidelidad creadora* y de *esperanza*, porque sin ellas parece ilusorio trascender el esquema de la presencia meramente física. En realidad, *presencia*, *fidelidad* y *esperanza* están engarzadas de manera inseparable. La fidelidad nos ayuda a mantener la presencia del otro en el tiempo y, junto a la esperanza, más allá de él¹²⁴.

La presencia, al igual que la participación me ayuda a descubrir el modo de ser con respecto a mí¹²⁵ pero, muy importante, es ver la conexión que mantiene con la idea de intersubjetividad:

“Quizá la vía más directa para llegar a representarse el misterio consista en mostrar la diferencia de tono espiritual que separa al objeto de la presencia”¹²⁶.

En este breve texto se empieza a descifrar el sentido intersubjetivo de la presencia. Marcel habla de tono espiritual y es que el objeto, realmente, no lo posee, no cuenta con esta dimensión que está referida a la intimidad del hombre y que no sería posible sin el contacto con otro. Pero no con otro cualquiera, sino con otro que es susceptible de darme una respuesta, aunque sea el silencio, porque éste es una manera de comunicar¹²⁷. Teniendo esto en cuenta, sólo el otro que es un tú o el Tú Absoluto, puede serme presente. Esto es así en un sentido básico, pero Marcel también quiere mostrar con ello la posibilidad de que a nivel humano el hombre falsee su propia identidad y sus relaciones de tal manera que no advierta la presencia de otras personas en cuanto tales y las utilice en función, por ejemplo, del beneficio que le puedan reportar.

¹²⁴ Para Marcel sólo son alcanzados por la muerte, entendida como la ausencia absoluta, aquéllos a quienes no amamos más. Cfr. PI, p. 228.

¹²⁵ En este sentido la reflexión sobre la presencia nos conduce a la reflexión sobre la corporalidad y ahí, la presencia sí es física. En el lugar adecuado volveremos sobre este modo de entender la presencia.

¹²⁶ ME, p. 185.

¹²⁷ Cfr. JM, p. 142.

La presencia, entendida al modo marceliano, conduce a una experiencia de encuentro y de comunidad entre seres, pudiendo rebasar cualquier tipo de obstáculo de carácter material¹²⁸. Esto ya nos indica que la presencia puede dirigirse hacia la eternidad y, por tanto, hacia la inmortalidad y, por supuesto, que está relacionada con la experiencia del amor, entendiendo por ésta en su nivel más básico el reconocimiento del otro como un tú. De ahí que la reflexión sobre el ser esté salpicada por lo intersubjetivo¹²⁹.

Pero sin llegar a navegar por estas profundidades, Marcel consigue situar la presencia en una experiencia mucho más cotidiana:

“La presencia es algo que se revela inmediatamente e irrecusablemente en una mirada, en una sonrisa, en un acento, en un apretón de manos”¹³⁰.

“Observamos, además, que incluso a aquellos que nos rodean sólo rara vez los percibimos como presentes; en tanto que estamos acostumbrados a ellos, corren el riesgo de convertirse en algo parecido a un mueble para nosotros (...)”¹³¹.

El tema de la presencia en nuestro filósofo es recurrente desde sus primeras obras. La contemplación de la existencia desde el modelo de la presencia¹³² es lo

¹²⁸ Recordemos cómo Marcel consideraba a su madre, después del fallecimiento de ésta, como una presencia. Para la presencia la muerte no supone un obstáculo porque el ser que ha muerto sigue estando ahí, no como un recuerdo, es algo que no depende de mí, es algo indudablemente real, ahora bien, sí que depende de mi libertad el que yo sea permeable o no a esa presencia. “Conviene insistir todavía más en esto: una presencia a la cual nos mantenemos fieles no es la imagen celosamente preservada de un objeto desaparecido; la imagen, a pesar de todo, no es más que un simulacro, metafísicamente es *menos* que el objeto, es una reducción de él. La presencia, al contrario, es *más* que el objeto, lo desborda en todos los sentidos. Nos encontramos en el umbral de un camino a cuyo término la muerte aparece como la *prueba de la presencia*”. PA, p. 66. 67. (Las cursivas son del autor).

¹²⁹ Esta es la conclusión a la que llega en el capítulo de ME que dedica a la pregunta *¿Qué es el ser?*

¹³⁰ PA, p. 72.

¹³¹ ME, p. 189.

¹³² Este acercamiento queda puesto de manifiesto en *Existencia y Objetividad*. Aquí la presencia se identifica con la existencia y se opone al objeto y a la contemplación de éste como un espectáculo. Pero posteriormente, Marcel parece hablar de la presencia en otro sentido, identificándola no tanto con la existencia como con el ser. En obras posteriores también se recoge esta idea, así: “Presencia significa más y algo diferente del hecho de estar ahí; con todo rigor, no se puede decir de un objeto que está presente. Digamos que

que permite a Marcel estrechar los lazos entre la existencia y el ser¹³³, de lo contrario, la existencia bordea la nada entendida en su oposición al ser, por tanto, se acerca al modelo del objeto. La presencia refiere, por tanto, lo que se es, o quién se es, más propiamente, quedando fuera toda posibilidad de inventariar y caracterizar al ser. Cuando Marcel se preguntaba cómo era el hombre al que le faltaba el sentido de lo ontológico recurría inmediatamente a la “desorbitación de la idea de función”¹³⁴. El hombre que carece de este sentido no logra contemplarse ni a sí mismo ni a los otros desde el modelo de la presencia, sino de la función, es decir, del objeto catalogable, de la idea que tiene del otro, pero no de quién es el otro propiamente o, con otras palabras, como un él, como un tercero para mí¹³⁵.

Pues bien, el filósofo desciende a una dimensión tan sencilla de la experiencia para acercarnos a los dominios en los que se hace transparente el ser. La presencia es siempre personal, no es posible aplicar esta modalidad a los objetos, sin más, es decir, situados en su hábitat normal que es el del tener. Ahora bien, no dejamos en el olvido que Marcel abre una posibilidad de conexión entre

en la presencia está siempre implícita una experiencia a la vez irreductible y confusa que es el sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo”. HV, p. 17. Ver también DH, pp. 94, 95.

¹³³ “Pero si mi atención se concentra sobre este simple hecho: yo existo, o este otro: tal ser al que amo existe, la perspectiva cambia; 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”. ME, p. 222. La relación fundamental entre existencia y ser se manifiesta en este texto. Cuando hablamos de la existencia de un objeto el sentido de existencia que estamos utilizando está según Marcel a las puertas del no ser (ME, p. 223), porque se ve amenazado por la inconsistencia. El existir auténtico incluso se distingue del vivir: “Una frase se ha puesto ante mis labios del mismo modo en que veo a un perro echado ante una tienda: «Hay una cosa que se llama vivir, hay otra que se llama existir; yo he elegido existir»”. EA, p. 112. La existencia está orientada hacia el ser que sería lo que le concedería un soporte, pero esa orientación no es separable del vínculo entre lo visible y lo invisible o, dicho de otra forma, entre lo temporal y lo eterno. De ahí que Marcel recurra a los siguientes versos de Rilke para ilustrar la relación “existencia y ser”: “Somos las abejas de lo Invisible. Juntamos locamente la miel de lo visible para acumularla en la gran colmena de oro de lo Invisible” (citado por Marcel en ME, p. 223). Entre la existencia y el ser Marcel sitúa la libertad ya que, en última instancia, depende de uno caer o no en una existencia cosificada.

¹³⁴ PA, p. 23.

¹³⁵ “La verdad es que el objeto está ligado a un conjunto de técnicas enseñables y por consecuencia transmisibles. Justamente, no ocurre lo mismo cuando se trata de la presencia. Sería quimérico tener la esperanza de enseñar a alguien el arte de hacerse presente”. ME, p. 186.

ser y tener allí donde se introduce la creación¹³⁶. Así, hay objetos que adquieren cierta implicación personal en mi vida, y aquí la línea de separación entre tener y ser no sería demasiado contundente.

B) La vía metodológica: la reflexión segunda

En este apartado destinado al acercamiento a las vías de acceso al misterio del ser hemos comenzado hablando de la presencia y la participación. Todas éstas podrían ser consideradas como vías con un carácter ontológico, formas de interpretar el ser. A continuación vamos a proceder al conocimiento de las vías que presentan un carácter metodológico. Ahora procedemos al análisis del método filosófico que Marcel bautizó con el nombre de *reflexión segunda* y de los modos en que ésta se lleva a cabo.

Cuando Marcel apelaba a la distinción entre problema y misterio, también se refería a un doble procedimiento metodológico: reflexión primera y reflexión segunda¹³⁷ o *recuperadora* que se corresponden respectivamente con el problema y el misterio.

La reflexión segunda es la herramienta metodológica que marca la apertura hacia la filosofía concreta. Ésta se define en primer lugar por su oposición a la idea de construcción de un sistema filosófico y se identifica con una investigación que consiste en profundizar *mi experiencia*.

El punto de arranque de la reflexión segunda es una actitud de *asombro* y de *admiración*¹³⁸ frente al hecho de la existencia, esto es, el no darla por supuesta. Hablamos de existencia y no de ser porque para acceder al ser hay que pasar por el dato con el que nos encontramos primariamente: el hecho de existir. El punto de partida en la investigación filosófica de Gabriel Marcel es el *yo existo*. Éste

¹³⁶ En paralelo a esta posibilidad, Julián Marías al hablar de la ilusión manifestaba que ésta sólo era generada por aquello que presentaba una dimensión personal, entrando aquí los objetos que hemos personificado, por ejemplo. *Cfr. Breve tratado de la ilusión*.

¹³⁷ Una profundización sobre la diferencia que ambos tipos de reflexión presentan en Gabriel Marcel corre a cargo de su amigo Paul Ricoeur "Reflexión primaire et reflexión seconde chez Gabriel Marcel. En *Bulletin de la Société française de Philosophie*. V. 78, n°2, (1984), pp. 35-63.

¹³⁸ En Marcel tanto uno como otra presentan el signo de una actitud ontológica, pero tienen también un claro sentido metodológico porque son el punto de arranque de la reflexión filosófica.

indica ya la ruptura de Marcel con la pretensión de un sistema porque no constituye un principio indubitable de carácter lógico, sino un principio existencial a partir del cual se hace posible la indagación en mi experiencia.

El yo existo significa principalmente “que tengo de qué hacerme conocer y reconocer por mí mismo y por los otros, es decir, significa que hay *mi* cuerpo”¹³⁹. La clave no está en el reconocimiento del cuerpo, sin más, sino de este cuerpo como *mío*, siendo esta experiencia el modo básico de participación en el ser. El pronombre posesivo acaba marcando el poder recuperador que corresponde a esta reflexión¹⁴⁰. Desde la reflexión primera la perspectiva cambia sustancialmente porque ya no interesa el cuerpo en tanto que *mío*, sino las condiciones y características objetivas que comparte todo cuerpo.

Como podemos advertir el punto de partida marceliano y el cartesiano difieren considerablemente. Para Descartes la *res extensa* es deducida a partir de la *res cogitans* con lo que presenta un carácter secundario a ésta. En Marcel la experiencia filosófica primaria está arraigada al hecho de que el yo está instalado en un cuerpo¹⁴¹, el cuerpo es mi modo de ser en el mundo, y esto es reconocido por la sensación que en Descartes jugaba primariamente un papel engañoso. Por ello dice Marcel:

“Si la afirmación *yo existo* puede ser recogida, 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*”¹⁴².

¹³⁹ Cfr. RI, p. 27.

¹⁴⁰ “Esto se aclara notablemente a la luz de reflexiones que un poco más tarde fui conducido a desarrollar en relación al contacto entre yo y mi cuerpo. Y es importante señalar que este problema, en una perspectiva fenomenológica, viene a sustituir a la cuestión tradicional de las relaciones entre el alma y el cuerpo. La atención se concentra aquí sobre aquello que designan las simples palabras: mi cuerpo. Es claro que el posesivo *mi* no puede ser utilizado aquí en un sentido simplemente posesivo”. DH, p. 67. (Las cursivas son de Marcel).

¹⁴¹ Al entrar en el apartado de la configuración de la identidad personal tendremos que abordar la relación que existe entre mi yo y mi cuerpo.

¹⁴² RI, p. 27. Sin embargo, el *yo siento* no puede convertirse en un principio filosófico al modo del cogito “Si podemos tratar al «yo existo» como existencial indubitable, es a condición de tomarlo como una unidad que no puede descomponerse. Es necesario ahondar más, pues fatalmente surgirá la discusión sobre la naturaleza de este puro inmediato. En particular, nos inclinaremos a decir que ese inmediato es esencialmente

De tal manera que ante esta argumentación no es posible defender una postura dualista al modo cartesiano.

El reconocimiento de la existencia tiene lugar a través de la sensación¹⁴³, de ahí que el cuerpo sea el indicador principal de la existencia. Es la experiencia del cuerpo como sentido lo que le hace aparecer como mío y lo que le distingue de otros cuerpos, por tanto, es el punto de partida para tomar conciencia de quién

sensible, y ciertos modernos estarían dispuestos a sustituir el *cógitio* cartesiano por la fórmula *sentio ergo sum*. En verdad, sería fácil mostrar que el cambio es sólo aparente, pues desde el momento en que interviene alguna cosa a modo de diferencia (implicada en la palabra *ergo*) hay pensamiento; el «yo siento» recubre un «yo pienso», o bien es un «yo pienso» no manifestado e indistinto. Pero la afirmación *existo* es de otro orden, está al margen de toda inferencia". ME, p. 93. (Las cursivas son del autor)

¹⁴³ Marcel lleva a cabo una crítica al intento de objetivar la sensación porque se corresponde con una visión instrumental del cuerpo que él rechaza. Cfr. JM, p. 252. RI p. 29 y ss., ME p. 107 y ss. Quizá uno de los textos más significativos al respecto sea el siguiente: "Pero ¿qué queremos decir cuando declaramos que el cuerpo debe sentirse? Aquí es donde empiezan las dificultades. En efecto, lo que se pretende saber es si esa sensación supone que entra en acción un aparato. ¿Debe considerarse el cuerpo como un instrumento del cuál estoy obligado a *servirme* para experimentar sensaciones, como estoy obligado a *servirme* de un aparato telefónico para «obtener una comunicación»? Evidentemente es absurdo; yo no puedo pensar que mi cuerpo sea un instrumento sino con la condición de sobreentender la existencia *lógicamente* primera de un cuerpo que no sea instrumento; por consiguiente, de todos modos nos vemos conducidos a pensar una sensación que no es un mensaje, un inmediato que toda mediación supone porque, si se me permite la expresión, es mediación absoluta (es decir, presencia del universo en todo lo que existe)". JM, p. 268. (Las cursivas son de Marcel).

También de convertirla en un proceso pasivo. Cfr. RI, pp. 38, 39, ME, p. 116. Marcel investiga la sensación desde un punto de vista filosófico, de tal manera que por esta vía la sensación se convierte en el modo por el cual mi cuerpo es índice de mi existencia. Marcel está hablando, no de la sensación entendida como un proceso psicológico básico que identifica con un mensaje entre un emisor y un receptor, sino de una experiencia del sentir que revela nuestro ser en el mundo. Por cierto, creemos que la definición actual que la psicología da de la sensación no se ve enfrentada al estatus filosófico que Marcel le concede. La sensación se podría definir como una experiencia subjetiva consciente que procede de la estimulación sensorial y me hace entrar en contacto con lo otro que no soy yo. Atendiendo a la sensación Marcel establece las bases de toda una línea filosófica que será protagonizada por Merleau-Ponty con su *Fenomenología de la percepción*. También en España, bien fuera por coincidencia o por influencia Julián Marías habla de la sensibilidad como dimensión corporal que nos conecta directamente con el mundo. Para más información ver *Antropología Metafísica*. Capítulo 14. En una de las entrevistas que Paul Ricoeur hace a Gabriel Marcel éste apunta a Paul Claudel como antecedente en este sentido, por ello en ME, p. 93 se apoya en los primeros versos del Poeta en *Tête d'Or* donde Marcel estima que Claudel recoge magistralmente el hecho de existir. R-M pp. 23, 24.

soy, a la vez que la posibilidad de apertura a los otros¹⁴⁴. La sensación constituye la primera forma de participación en el ser¹⁴⁵, teniendo muy en cuenta que es una experiencia activa, es la experiencia más pura del recibir, de lo que Marcel con cierto énfasis denomina el *chez soi*. Esta experiencia la entendemos en dos sentidos: por un lado, el lugar en el que me recibo a mí mismo, por otro, el lugar en el que recibo a los demás, ya que a través de mi experiencia sensible también capto la presencia del otro, aunque sea de un modo muy elemental¹⁴⁶. El cuerpo, por medio de la sensación es lo que me permite reconocermé, saber que existo¹⁴⁷, de ahí que Marcel insista en la intimidad que tiene lugar entre yo y mi cuerpo¹⁴⁸. Y el misterio del ser se hace especialmente presente cuando me planteo qué será de mí cuando el vínculo con mi cuerpo esté roto.

Paralelamente al asombro y la admiración con las que se inicia la actividad metafísica tiene lugar una fase muy importante en todo este proceso de la reflexión segunda, se trata del *recogimiento*. Con éste nos introducimos en la actividad misma del pensar remontándonos al momento en el que éste aún no ha procedido a la tipificación del proceso de conocer en sujeto-objeto, es decir, al acto reflexivo por el cual solamente genero un pensamiento sobre el ser diferente del acto de tomar conciencia del mismo, donde se mantiene mi participación en él. Por eso dice Marcel que el recogimiento es el índice ontológico más revelador del

¹⁴⁴ La reflexión sobre el cuerpo, en efecto, constituye uno de los puntos más originales de la filosofía de Gabriel Marcel. Es, además, un aspecto que marca la ruptura con una línea de pensamiento francés donde el yo es egocéntrico y la realidad gira en torno a él. La reflexión marceliana sobre el cuerpo da una base más amplia a la realidad humana y nos abre a nosotros mismos, a los otros y al ser, siendo la del cuerpo entonces una experiencia física y metafísica. Cfr. Strauss, E. W., and Machado, M. A., "Gabriel Marcel's notion of incarnate being" en *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The library of living philosophers Volume XVII. Southern Illinois University. Carbondale, 1984.

¹⁴⁵ Se trata de una participación inmediata que la convierte en un conocimiento inmediato que nos revela el misterio de nuestro ser en el mundo y permite comprender otras formas de conocimiento inmediato como la fe, la contemplación... Cfr. Plourde, S., *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*. p. 458.

¹⁴⁶ Nos parece que Merleau-Ponty consigue dar un paso más en el reconocimiento de mí mismo y del otro remitiéndose a la percepción que es un proceso más complejo que la sensación, ya que organiza e interpreta la información que procede de la vía sensorial.

¹⁴⁷ El reconocimiento del cuerpo a través de la sensación es lo que da lugar a esa conciencia exclamativa que coincide con el reconocimiento de la existencia propia.

¹⁴⁸ Esa relación de intimidad que niega la posibilidad de reducir al cuerpo a un instrumento que poseo fue denominada por Marcel en el *Journal Métaphysique* mediación simpática. Ver p. 241.

que disponemos¹⁴⁹. Por el recogimiento descubro que el misterio no es un contenido del pensamiento, sino que es una idea que lleva en sí misma la garantía de su certeza. El recogimiento no nos lleva hacia el yo puro o trascendental del idealismo, ni tampoco al ser-para-sí idealista. En el primer caso porque al recogerme no me aísla de mí mismo:

“En el seno del recogimiento tomo posición –o más exactamente me pongo en condiciones de tomar posición- frente a mi vida, me retiro de ella en alguna manera, pero no como el sujeto puro del conocimiento: en este retiro llevo conmigo lo que yo soy o lo que tal vez mi vida no es”¹⁵⁰.

Y en el segundo porque tampoco termino plegándome en mí mismo, sino que al introducirme en lo que verdaderamente soy me abro inevitablemente hacia aquello que me trasciende y que me ayuda a entenderme como un don:

“Entrar en sí no significa ser para sí y mirarse en cierto modo en la unidad inteligible del sujeto y del objeto. Por el contrario, yo diría que estamos aquí en presencia de esa paradoja que es el misterio mismo en virtud del cual el yo en el cual entro, cesa, por ello mismo, de ser para sí mismo”¹⁵¹.

Pero esta actividad de recogimiento no se produce a ciegas, sino que está motivada por una *intuición*¹⁵² básica o primitiva de la seguridad con respecto a la presencia del ser y a mi participación en él¹⁵³, y que sería la misma intuición que está en la base de la exigencia ontológica que es propia del ser humano.

¹⁴⁹ Cfr. EA., p. 118.

¹⁵⁰ PA, pp. 45, 46. “(...) recogerse no es abstraerse. (...) el recogimiento es todo un acto en que uno se vuelve *hacia* sin abandonar nada”. p. 125. ME. (Las cursivas son de Marcel).

¹⁵¹ O.C., p. 47.

¹⁵² En cuanto al peso que Marcel concede a la intuición hemos de remitirnos a Bergson. Éste habló de dos facultades de conocimiento: inteligencia e intuición. La primera estaba orientada hacia el conocimiento de las cosas, mientras que la intuición se remite al conocimiento de la vida en su unidad. La intuición no se sirve de conceptos, sino de metáforas. Esta intuición es la base de una nueva metafísica. Salvando las distancias que pueda haber entre Bergson y Marcel, concretamente que Marcel no aceptará que la intuición tenga en sí misma su propia garantía, sino que habrá de adquirirla por la reflexión, Cfr. DH, pp. 55, 56, parece que existe cierto paralelismo entre la distinción marceliana reflexión primera y segunda y la bergsoniana entre inteligencia e intuición.

¹⁵³ Se trataría de una seguridad ontológica sobre la cual se sostiene el conocimiento metafísico, cfr. Adúriz, J., op. cit. p. 31.

Atendiendo a esta intuición primitiva, la reflexión segunda, con su potente poder recuperador llega hasta el indubitable existencial que sería la expresión filosófica de aquélla. Aún cuando posee el carácter de un punto de partida metodológico se trata de una captación de mí mismo sin la intromisión de la fragmentación que para conocer se lleva a cabo desde un proceder objetivante.

La reflexión segunda es ya una forma de justificar la posibilidad de conocer el misterio, teniendo en cuenta que delimita y define el tipo de conocimiento que en este caso es posible. De esta manera no es lícito identificar el misterio con lo incognoscible¹⁵⁴, esto sólo sería argumentable si afirmáramos la existencia de una sola forma de conocer, es decir, la propia de un conocimiento objetivo y científico¹⁵⁵.

La eficacia que Marcel asigna a la reflexión segunda se halla en que nos conduce a los pasos progresivos que hemos de ir dando para poder acceder adecuadamente a la zona de lo metaproblemático, es decir, del misterio. En este caso la paciencia es una de las virtudes fundamentales del metafísico porque la vía de acceso al misterio del ser no es inmediata, sino que primeramente hay que dar con el indubitable existencial y es a partir de él y de sus implicaciones como podemos acceder al sentido del ser.

Y junto a la paciencia, la humildad también figura como una de las virtudes metafísicas fundamentales porque el filósofo debe partir de la imposibilidad de un conocimiento absoluto del ser¹⁵⁶. Esto es equivalente al reconocimiento de que los interrogantes más comprometedores que se formula el ser humano respecto a

¹⁵⁴“Toda confusión entre el misterio y lo incognoscible debe ser cuidadosamente evitada: lo incognoscible no es, en efecto, más que un límite de lo problemático que no puede ser actualizado sin contradicción. Por el contrario, el reconocimiento del misterio es un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia y en función del cual quizás se defina rigurosamente toda positividad”. EA, p. 117. Asimismo en EO, insiste el autor en que lo existente no es ni incognoscible ni tampoco reductible a los criterios de la objetividad. Ver pp. 315, 316.

¹⁵⁵ Pietro Prini, uno de los clásicos en la investigación sobre Marcel llamó a su procedimiento filosófico *Metodología de lo Inverificable*, mostrando a nuestro juicio dos cosas con este binomio. Por una parte, que se busca el conocimiento de algo que no se puede someter al criterio básico de la objetivación, a saber, la verificación y, segundo, que existe, no obstante, una forma de conocimiento basada en una metodología concreta.

¹⁵⁶ “No podemos instalarnos, por así decirlo, en el ser, ni podemos apoderarnos de él del mismo modo que no podemos ver el foco de donde irradia la luz. Todo lo que podemos ver son las zonas iluminadas por esta luz”. FTC. p. 34.

la vida, la muerte, el amor, etc., no cuentan con respuestas absolutas, sino como mucho, con cierta orientación.

(...) "El hombre se sitúa frente al misterio que lo funda y fuera del cual no es sino pura nada en la religión, el arte, la metafísica"¹⁵⁷

2.1.5. La Metafísica y la perspectiva creadora del ser

En este apartado creemos que se concentra la justificación más importante respecto a la originalidad que puede suponer el planteamiento marceliano sobre el ser. Es algo común a los pensadores existenciales del siglo XX la necesidad de replantear el concepto de ser que ha marcado la historia del pensamiento occidental¹⁵⁸, a partir también de su nueva concepción de la existencia entendida como el modo de ser del hombre, un modo de ser concreto, individual y personal que deja vedado el paso a las pretensiones omniabarcantes de una razón ambiciosa de doblegar todo a sus estructuras objetivantes. Esto mismo hace que las formas de acceso al ser se vean claramente mediatizadas por una compleja gama de experiencias afectivas del existente concreto, de ahí que esta nueva filosofía no se contente con las razones del intelecto, sino que necesite volver la mirada a las razones que también nos comunica, tal vez por vía indirecta, nuestro mundo de los afectos¹⁵⁹.

La propuesta de Marcel consistirá en contemplar al ser desde una perspectiva creadora¹⁶⁰, allí donde hay ser se produce la creación y viceversa¹⁶¹.

¹⁵⁷ EA, p. 170.

¹⁵⁸ El ser ha sido abordado tradicionalmente tal como es aprehendido en las estructuras del lenguaje y el peligro que ahí reside es la capacidad objetivadora del propio lenguaje. Cfr. Gallagher, op. cit. p. 33.

¹⁵⁹ "el filósofo debe tomar conciencia del carácter específico de su tarea y debe rechazar esta disociación radical entre conocimiento y afectividad, que, por supuesto, está implicada en toda investigación científica". FTC. p. 202.

¹⁶⁰ Aun cuando la idea de creación está muy presente en Bergson la idea que retoma Marcel difiere de la de aquél. Bergson insiste sobre todo en la inventiva, en la novedad, pero para Marcel éste no es el rasgo distintivo de la creación, sino que es renovación.

¹⁶¹ "Estoy completamente de acuerdo con el señor Gallagher cuando acentúa la importancia de la frase siguiente: tan pronto como hay creación, en cualquier grado que sea, estamos en el dominio del ser". Prólogo de Gabriel Marcel al libro de K. Gallagher. Op. cit.

La creación para él no es sólo una cualidad propia de los artistas¹⁶², sino que es el ser mismo en su manifestación, si bien es de su contacto con el universo artístico, especialmente el musical, de donde creemos emanará esa concepción creadora del ser.

La identificación del ser y la creación se funda en el temple personal que Marcel descubre en el ser. Ser, por supuesto, sigue teniendo la forma de un concepto, pero de un concepto referido a la realidad personal, y en tanto que ésta es abierta, el concepto que le da forma no puede ser pétreo. Y aquí sí estamos sumergidos realmente en lo concreto. El misterio del ser, como hemos visto, es inaccesible en términos absolutos, pero desde la metafísica podemos desvelar su talante personal y creador. Ésta es la tabla de salvación para la metafísica en el mundo de Marcel, ¿qué otra forma de metafísica puede tener sentido en pleno siglo XX, habiendo asistido y asistiendo a auténticas paradojas históricas que el hombre no sabe cómo encajar en su experiencia? La respuesta clave es no darlo todo por perdido, ni concluir en un relativismo o en un nihilismo porque éstos acaban siendo cómplices de la barbarie por su pasividad, sino que es importante dejar abierta la puerta a la renovación, a la esperanza. Ésta es la nueva responsabilidad que Marcel asigna a la labor del metafísico.

La creación imprime en el ser un dinamismo no contradictorio con su unidad. Se trata de un concepto que viene a conciliar la vieja pugna entre ser y devenir. El ser no es ni algo estático, ni tampoco algo cuya identidad se aniquile en los cambios a los que se ve expuesto, sino que es movimiento en la unidad. La creación nos habla del carácter inagotable de lo que es. Ser dice Marcel, es estar en camino.

Como podemos advertir, la reflexión filosófica sobre el ser emana de las experiencias más comunes y profundas que se dan en la existencia del hombre. Gabriel Marcel se esforzará en destacar el valor de la relación interpersonal en la comprensión de lo que al ser respecta y en el desarrollo creador que se pone en funcionamiento cuando esta relación tiene lugar.

Cuando nos planteamos la existencia de vínculos entre la metafísica y otras facciones del espíritu humano lo hacemos siendo muy conscientes de que para

¹⁶² “Pero lo que es necesario recordar es que el proceso creador, por ser menos manifiesto, no es menos efectivo allí donde se realiza cualquier desarrollo personal”. HV, pp. 27, 28.

Marcel esa conexión tiene un soporte ontológico, es decir, tanto el arte como la religión y la metafísica versan sobre el misterio ontológico y son modos de participación en el ser. En este apartado nuestro interés debería centrarse en las conexiones meramente disciplinarias, aun teniendo constancia de ese pilar ontológico que las sostiene. Al referirnos al arte nos detenemos casi exclusivamente en la música, el teatro y la poesía. Vamos a entrar en ellos individualmente -lo que por otra parte es de suma dificultad- pues, como ya dimos a entender, en el universo marceliano no es posible establecer una separación rotunda entre estos distintos fragmentos de su vocación.

El arte debe ser tenido en cuenta, primeramente, porque si el universo de Marcel se caracteriza por algo que se prolongue desde su infancia hasta el final de su vida, eso es el arte. Al igual que, como hemos dicho, la metafísica se abre hacia la religión, o puede hacerlo, el arte también puede conducirnos hacia la metafísica y viceversa. La experiencia artística, además de ser una experiencia estética puramente sensible, puede dar lugar también a una experiencia ontológica y de trascendencia, no entendida exclusivamente en el sentido religioso, sino de posibilidad de que el hombre salga de sí mismo y abra sus horizontes de comunicación. Así ocurrió en la vida de Marcel especialmente con la música, que le puso en comunicación con lo infinito; el teatro, que le permitió desarrollar su capacidad de empatizar con otros seres humanos; y la poesía, que presentaba la enorme astucia de captar el ser de las cosas de una forma conceptual bella y directa.

Para Gabriel Marcel el arte y la filosofía se acercan más entre sí que la filosofía y la ciencia¹⁶³. Probablemente esta cercanía que él apreció se sustenta en el proceso de creación que hay detrás de ambas actividades, aunque es también la atención prestada a las experiencias más íntimas la que viene a estrechar los contactos entre la filosofía y las disciplinas artísticas que se edifican primordialmente sobre experiencias afectivas profundas.

¹⁶³ “El arte ocupa un lugar esencial en la vida de Gabriel Marcel e impregna su obra filosófica entera. Justamente a partir de su experiencia musical es cuando reacciona contra el saber dialéctico, al comienzo de su investigación, y cuando descubre que quizá pueda ser la llave de entrada y comunicación con el misterio”. Bagot, J.P. op. cit. p. 215.

Según Marcel en ambos procesos se parte de un compromiso personal¹⁶⁴ que no hace caer la obra en pura subjetividad, sino que alcanza una forma de universalidad por medio de las estructuras asociadas al proceso creador y que pueden dar pie a una comunión intersubjetiva¹⁶⁵. La ciencia, al estar basada en un modo de conocimiento objetivo, se presenta como actividad de orden distinto, aunque requiere también de un proceso creativo. Pero, en cualquier caso, para Marcel no parece que desde la ciencia pueda haber acceso al misterio del ser. Desde nuestro punto de vista Marcel fue excesivamente tajante y parcial en su crítica a la ciencia y la técnica en este aspecto, aunque esta conclusión se puede extraer a partir de la ambigüedad de la que se rodean en ocasiones sus ideas al respecto. Tratando de entender con la mayor precisión posible por qué acerca más la metafísica al arte que a la ciencia, podemos decir que la clave del asunto está en la metodología que en cada caso se sigue. Como hemos mencionado ya, el científico en tanto que persona no está presente en su investigación o, al menos, sólo se produciría esto en el contexto de descubrimiento. Pero si la creación se asimila a intersubjetividad, dinamismo, amor, y esto se puede identificar con el ser o con la aproximación a él, también debe quedar un hueco en este lugar para la actividad del científico. Éste también configura una comunidad, su actividad

¹⁶⁴ “la filosofía como el arte o la poesía suponen en su base lo que podría llamarse un compromiso personal, o incluso, en un sentido más profundo, una vocación (...).FTC. p. 19.

¹⁶⁵ Esta idea la plasma muy lúcidamente Alfonso López Quintás en las siguientes palabras referidas a la creación musical: “La idea musical no es una mera estructura que pueda captarse intelectualmente de modo exhaustivo en un primer golpe de vista; ni es la expresión de un sentimiento privado del compositor. Lo que nos atrae e interesa en la música de Chopin o Beethoven no es la expresión de sus sentimientos particulares, sino los *ámbitos de emotividad* que supieron plasmar (...) *La idea musical nos ofrece un modo de universalidad concreta, eficiente, inagotable*. Caer en la cuenta de ello fue para Marcel *un torrente de luz en orden a comprender lo que significa el ser para el hombre*”. En “La experiencia estética musical y el pensamiento filosófico de Gabriel Marcel”. *Estudios Filosóficos*, 38 (1989) pp. 483-516. La cita corresponde a las pp. 497, 498. (Las cursivas son del autor). También K. Gallagher plantea que el pensamiento filosófico del misterio parte de una intuición que funciona al modo de la idea creadora: “La intuición ciega de la participación funciona de modo paralelo a la idea creadora. Planea en las profundidades de mi yo, y me fuerza constantemente a mirar como inadecuado todo pensamiento y todo lenguaje que exprese su inaccesible visión. Yo no puedo nunca convertir la intuición ciega en un objeto, como tampoco puedo convertir en un objeto la idea creadora. Pero tampoco es algo negativo, una mera ausencia. Es la raíz de toda positividad, demasiado positiva para ser expresada en el lenguaje, cargado de limitaciones”. Op. cit., p. 91.

está movida por amor, y motivada por el conocimiento de los diferentes componentes de nuestra realidad¹⁶⁶.

2.1.5.1. *La música*

Vamos a comenzar hablando de la *actividad musical* porque ella es la que aparece primero en la vida de nuestro filósofo y porque es la actividad artística que le remite primeramente al ámbito del misterio, y por ello figura como soporte de sus otras dos actividades centrales, teatro y filosofía. Esto nos encamina hasta la idea que hemos expuesto al principio, es decir, la base ontológica con la que cuenta.

El interés que para nosotros tiene la música en este apartado se centra en dos cuestiones. Primero, la influencia que la música ejerce en la forma de su metafísica y que se plasma en el paralelismo que Marcel establece entre el desarrollo de su filosofía y el de una obra musical. Y segundo, en el replanteamiento que hace del ser a partir de su experiencia musical, y que le lleva a concebirlo en un sentido dinámico y creador.

Respecto a lo primero, él comienza diciendo que hay que tener oído para la filosofía¹⁶⁷, y se define como un hombre a la escucha¹⁶⁸. Este paralelismo viene a sugerirnos que para Marcel la metafísica no es cuestión de intelecto únicamente, sino de sensibilidad también, de manera que los interrogantes filosóficos no son sólo encrucijadas de tipo racional, sino que incluyen también un contenido afectivo e íntimo que reta al pensamiento. Pero, además, también hay que reparar en que su propio estilo filosófico presenta un matiz musical¹⁶⁹. En éste último

¹⁶⁶ A este respecto creemos que la postura de Heidegger es más compacta porque permite relacionar una *ontología fundamental*, que vendría a ser la metafísica, con las llamadas *ontologías regionales*, que se corresponden con los diversos entes que estudian las ciencias.

¹⁶⁷ “no hay ni puede haber una filosofía digna de este nombre sin una experiencia específica (...), lo mismo que no puede haber música auténtica allí donde no exista un oído para reconocerla”. FTC, p. 23.

¹⁶⁸ “Si me quisiera definir, me parece que en lugar de hablar de filosofía existencialista, expresión pretenciosa y vacía de contenido, habría que decir solamente que soy ante todo un hombre a la escucha”. EMGM, p. 115.

¹⁶⁹ Las metáforas musicales de las que se sirve son una prueba de ello, pero, además, estas metáforas parecen ser también una manifestación de cómo es la vida humana. Cfr. Chatterjee, M., “La pensée musicale de Gabriel Marcel” en *Gabriel Marcel. Les Colloques de la Bibliothèque Nationale*, París, 1989. pp. 217-219.

sentido la intimidad entre la metafísica y la música no es fácil de apreciar para los profanos en cuanto a ésta última. Recordemos que Marcel estuvo a punto de dedicarse profesionalmente a la música y que tenía dotes para la armonía y la improvisación. Contemplar la interpretación musical que hay en la obra metafísica de Marcel es difícil porque esta relación brota de una conexión muy compleja entre esos dos mundos que se ponen en contacto porque nos remiten al ámbito de lo trascendente, y parece preciso manejar cierta interpretación musical de la obra de Marcel para entender la unidad que subyace a su discurso asistemático y ondulante¹⁷⁰. Es complicado, insistimos, reconocer el *aire musical* que revolotea por su pensamiento; pero destacamos que, efectivamente, sin entender su dedicación y pasión por la música no es posible descifrar la clave de su metafísica.

Tanto la música como la metafísica nos remiten a lo profundo, nos abren al orbe de nuestra intimidad y nos llaman al recogimiento, haciéndonos con ello partícipes del misterio que nos envuelve, pero la música tiene un alcance mucho más universal que la metafísica. ¿Por qué entonces hacer metafísica? El reconocimiento de la superioridad de la música no supone para Marcel, en ningún caso, la invalidez de la metafísica. Son actividades que, aunque complementarias, acceden al misterio del ser desde procedimientos distintos. La música nos introduce por una vía más directa en esta región del ser, nos permite captarlo poniendo en movimiento nuestra sensibilidad fundamentalmente, aunque también cuenta con un componente inteligible, pero que no le hace caer en la abstracción. La metafísica nos acerca al ser por vía del conocimiento, ahora bien, de una forma de conocimiento que dista mucho de la que es propia de la ciencia. La metafísica capta el misterio al hacer un ejercicio de reflexión sobre la experiencia de nuestro existir, siendo conducida por un método.

En segundo lugar, aunque en íntima conexión con lo anterior, la música es la actividad y la experiencia que le conduce a concebir el ser de una manera creadora, por tanto, es en gran medida responsable de su renovación metafísica¹⁷¹, y también de su conversión religiosa. Aquí, su habilidad para la improvisación y

¹⁷⁰ A este respecto, Tilliette afirma que el universo mental de Marcel es eminentemente acústico. Op. Cit. p. 12.

¹⁷¹ Cfr. Seco Pérez, J. "Una vida sensible a lo humano" en *Religión y Cultura*, XLIX (2003), pp. 833-842. Ver p. 833.

el análisis de grandes obras musicales como las de Beethoven, Fauré, Bach, etc., son la clave para entender de una manera creadora nuestra vida interior y la propia realidad. Las composiciones de estos grandes autores no constituyen sólo la expresión de unos sentimientos subjetivos, sino que el gran creador desarrolla la capacidad de expresar, recogiendo sus propias vivencias, sentimientos y experiencias con un valor universal y no sujeto a la variabilidad de las modas. Esto es lo importante, y aquí la pretensión del filósofo debe ser también la de articular lo concreto y lo universal. La obra musical no es sólo creación estética, sino expresión metafísica, es una manera de ver al hombre y al mundo. Es una forma de apertura a algo que nos rebasa.

En cuanto a la improvisación, representó para él una de sus ocupaciones en las que vivió de una manera más intensa su propia libertad interior, a la vez que le abría al encuentro de sus seres queridos ausentes. Esta actividad la desarrolló con el apoyo de su amiga y discípula Jeanne Parain-Vial y gracias, por supuesto, a los conocimientos musicales de su esposa.

2.1.5.2. *El teatro*

Después de la música, tanto cronológica como ontológicamente, debemos remitirnos a la relación de la metafísica con el teatro. Recordemos: “la filosofía en función del drama y el drama en función de la música”¹⁷²:

“Yo habré sido un filósofo-dramaturgo: así, con guión”¹⁷³.

“Sigo persuadido que es en el drama y a través del drama, donde el pensamiento metafísico se entiende a sí mismo y se define en concreto”¹⁷⁴.

Teniendo en cuenta estas palabras de Marcel es preciso abordar los puntos de conexión más importantes entre el teatro y la metafísica. Ya sabemos que la relación con el teatro, al igual que ocurre con la música, se remonta a su infancia y se despliega ante una imperante necesidad de comunicación y de encuentro. El teatro aparece en nuestro filósofo no como un espectáculo, es decir, como una

¹⁷² Ver p. 18 Cap. 1º.

¹⁷³ “Conférence sur le théâtre”, sacado de la obra de J.L. Cañas, p. 190. Gabriel Marcel nunca renunció a su vocación y convicción teatral a pesar de que la vivió con cierta carga de sufrimiento, ya que su teatro no llegó a adquirir gran relevancia en su país natal, situación totalmente distinta a la de J.P. Sartre.

¹⁷⁴ PA, p. 50.

actividad que aporta diversión o cierta expectación, sino como una necesidad de atender el tema de la relación entre las personas, de manera que se convertirá en una especie de “laboratorio” en el que reproduzca a través de las relaciones entre sus personajes las claves de la estructura intersubjetiva del hombre.

El teatro, al igual que la música, refleja la dimensión creadora del hombre y de la vida, pero también la perspectiva intersubjetiva que caracterizará al ser marceliano. Por ello es imposible entender la metafísica del filósofo sin escuchar lo que desde el fondo nos dice su composición teatral. Tengamos presente que la metafísica no es posible sin este complemento.

Es importante aclarar que el teatro no significa en Marcel otra forma de dar rienda suelta a su pensamiento filosófico, esto es, que no puede haber confusión entre género teatral y filosófico, sino que el teatro es una propedéutica a su obra metafísica si entendemos que él apostaba por una filosofía existencial y concreta. El teatro es la manifestación de la existencia concreta, una existencia ejemplificada en personajes, en hombres de carne y hueso, como diría Unamuno, donde no se llega a una solución al final porque la existencia humana no es un problema matemático al que se pueda exigir una solución. Ese drama del existir vivido en cada uno de sus personajes es el que después será tratado filosóficamente. Por ello hay una conexión muy estrecha entre ciertas obras teatrales y filosóficas, o entre ciertas vivencias de sus personajes que adquirirán un gran peso filosófico.

Marcel afirmaba que sin su teatro era imposible descifrar su metafísica, pero creemos que esta relación puede tener dos movimientos distintos. Es posible comenzar por su filosofía y después mirar hacia su teatro, o, dar el primer paso con el teatro y después avanzar hacia la filosofía. La complementariedad que se da entre ambos no determina el ritmo que se debe seguir para apreciar sus conexiones porque al final se remiten necesariamente una a la otra.

2.1.5.3. *La poesía*

La poesía se presenta como un género que Marcel no cultivó de una manera directa¹⁷⁵, aunque el atractivo que ejercieron sobre él muchos poetas es

¹⁷⁵ Quizás el contacto más creativo que tuvo con la poesía consistió en poner música a poemas de Baudelaire, Valéry, Rilke, Hofmannsthal, entre otros muchos, que presentaban ante él una gran belleza y admiración.

indiscutible¹⁷⁶, tanto en su vida como en su obra. Ya dijimos al comienzo de este trabajo que Marcel nos parecía una existencia poética. Su vida tendría tanta cabida en una obra teatral, a su más puro estilo, como en un poema que consigue alzarse hasta los dilatados muros de lo profundo.

La conexión entre metafísica y poesía se basa en que ambas son aproximaciones al misterio del ser. Aun cuando el mismo Marcel haya dicho en alguna ocasión que la música de ciertos compositores le ha marcado más que la poesía, hay momentos de su obra en los que se pone de relieve la gran admiración que ha sentido por algunos poetas y el peso que para él tiene la poesía.

Mientras que la música nos pone en comunicación con lo profundo y trascendente desde un lenguaje no conceptual, la poesía, partiendo de palabras y conceptos consigue mostrarnos la pureza que se puede alcanzar en el lenguaje, pero sirviéndose de un registro totalmente diferente al de la filosofía. Así por ejemplo, hablando de las condiciones estructurales de apertura a los demás se remite a Walt Whitman¹⁷⁷ porque las consigue captar más aguda y transparentemente, y sin caer en formalismos. Igualmente, nos confiesa que Peguy y Claudel han conseguido desvelar el misterio de la esperanza a través de su poesía¹⁷⁸, así como el mismo Claudel ha vislumbrado ese nivel metaproblemático en que el ser envuelve al conocer en su *Art Poétique*¹⁷⁹.

Gabriel Marcel se hace consciente del desgaste al que se ve expuesto el pensamiento y el lenguaje filosóficos¹⁸⁰ y su objetivo será, como ya sabemos,

¹⁷⁶ “Quiero añadir aquí (...) que el influjo de ciertos poetas, entre los que figura Rilke en lugar destacado, llegó a ser muy poderoso a partir de 1937” DD. p. 13.

¹⁷⁷ Cfr. FTC, p. 69.

¹⁷⁸ “La reflexión sobre la esperanza es quizás lo que más directamente nos permite comprender qué significa el término trascendencia, pues la esperanza es un impulso, un salto. Implica una especie de negativa radical para suputar las posibilidades, y esto es de la mayor importancia. Es como si encerrase a título de postulado la afirmación de que la realidad desborda toda suputación posible, como si pretendiera alcanzar, merced a no sé qué afinidad secreta, un principio escondido en el fondo de las cosas o, más bien, en el fondo de los acontecimientos, que se ríe de estas suputaciones. Aquí podrían citarse textos admirables de Péguy y quizás de Claudel que van hasta el fondo mismo de lo que yo percibo”. EA, p. 83.

¹⁷⁹ Cfr. PA, p. 37.

¹⁸⁰ Por supuesto, no sólo el lenguaje filosófico es presa de esta degradación, sino también el lenguaje en su uso ordinario, por ello Marcel dice lo siguiente: “Por supuesto que nadie negará la existencia de un uso degradado y exclusivamente pragmático del lenguaje, pero ese uso manifiesta precisamente una decadencia de lo humano que el poeta

pensar el ser desde otra perspectiva. En la búsqueda de otras posibilidades filosóficas se halla el encuentro con la poesía que es capaz de llegar lingüísticamente allí donde los términos filosóficos parecen volverse algo torpes. De manera que, mientras que del teatro podíamos decir que era una propedéutica a su metafísica personalista y concreta, la poesía está situada en los confines de un más allá, es decir, allí donde la metafísica, desde un punto de vista disciplinar vislumbra sus límites, puede echar mano de la poesía o, dicho de otra manera, la poesía es un punto de apoyo para la metafísica.

El poeta es un testigo creador, y el testimonio es la prueba fehaciente de la participación en el ser. Ese testimonio significa que el artista ya no es sólo artista, sino al mismo tiempo hombre que vive los acontecimientos, que goza y que sufre. Esa será también la aspiración de Marcel, ser un filósofo pero sin dejar de ser el hombre que es.

Paul Claudel, Charles Péguy, Charles du Bos, Walt Whitman y, por supuesto Rilke¹⁸¹, serán algunos de los poetas más recurrentes en nuestro filósofo.

Es importante destacar que en esta apertura de la metafísica a la poesía el acercamiento entre Marcel y Heidegger es notorio. También el filósofo alemán reconoció la impotencia de la filosofía para desvelar el ser y la naturalidad con que la poesía conseguía hacérselo visible.

Finalmente, señalar que Marcel dedicó gran parte de su talento a la crítica literaria, no sólo en su forma poética. La literatura, en un sentido amplio fue para él un ámbito creativo donde lo más humano del hombre queda captado a través de un lenguaje estéticamente cultivado.

2.1.5.4. *Metafísica y Religión*

En el caso de la religión la tarea se hace muy complicada porque parece que Marcel no se cuestiona la intimidad que puede haber entre la teología, entendida como expresión del conocimiento religioso y la metafísica, sino que su pregunta

o el filósofo tiene la obligación de denunciar; y habría que preguntarse si esa degradación del lenguaje no está ligada a una alteración de la mirada, a una perversión del hombre, que se torna real tan pronto como él constituye su universo como mundo cerrado en lugar de orientarse hacia lo ancho". HV, p. 264.

¹⁸¹ (...) "la obra de Rilke me aporta, por ejemplo, para mi propio trabajo, infinitamente más que algún sistema edificado por un especialista sobre bases personales a veces tan visiblemente deficientes". HV. p. 225.

es más bien cómo puede influir la experiencia de fe en el conocimiento metafísico, o qué vínculo se puede establecer entre los pensamientos racionales y las creencias. Así pues, por religión vamos a entender ese conjunto de creencias que están referidas a la relación del hombre con un más allá o, dicho con otra palabras, con Dios.

En un texto redactado en 1957 que Marcel titula “Ma relation avec Heidegger”, expone como una de las diferencias, tal vez insalvables, entre él y el filósofo alemán, que para éste último existe una barrera infranqueable entre el pensamiento y la creencia, algo que Marcel no está dispuesto a aceptar ni en los años 50 ni mucho antes:

“Ciertamente *yo admiro* profundamente la tentativa heroica de Heidegger en el intento de restauración de lo sagrado. Creo como él que la evolución de Occidente tiende a una desacralización masiva que se opera a favor del desarrollo hiperbólico de las técnicas (...) Yo pienso también que un profundo sentimiento filosófico debe ser orientado hacia la recuperación de lo sagrado, más me resulta muy difícil creer que esta recuperación pueda efectuarse por una mediación puramente abstracta sobre el ser del ente; ya lo he dicho, me temo que esta mediación permanezca prisionera en las redes de la gramática. Por otra parte, me parece muy difícil mantener entre el pensamiento y la creencia el muro hermético que pretende levantar Heidegger”¹⁸².

Se nos hace imprescindible volver a remontarnos al *Journal Métaphysique* donde Marcel mostraba la insuficiencia del conocimiento tal como era entendido en el contexto académico de aire idealista para acceder a determinadas experiencias del hombre, y donde plantea la fe y el amor como modos de conocimiento superior. Esto significaba que existían diferentes niveles de realidad o de experiencia y que les correspondían modos de conocimiento también diferentes, de manera que lo inverificable no era necesariamente irracional o incognoscible.

En realidad nos parece que es la experiencia del *yo creo*, donde el yo es entendido en un sentido individual y concreto, ya que no puede ser sustituido

¹⁸² “Mi relación con Heidegger”, op. Cit. p. 361. Las cursivas son de Marcel.

por otro cualquiera, como ocurriría con el yo pienso cartesiano, que es un sujeto universal, la que le ilumina el camino hacia la filosofía existencial:

“En efecto, yo pretendo que el sujeto no desempeña el mismo papel en el *yo pienso* y en el *yo creo*, y esto es capital. El yo -dije- es el medio de la libertad, es decir que el yo expresa en el *cogito* el acto mediante el cual la libertad se postula a sí misma. Solamente que este yo es universal, o por lo menos se suprime en la universalidad del sujeto pensante”. Y más adelante: “En efecto, es notorio que la individualidad que se realiza en la fe, debe estar más allá de la universalidad enteramente abstracta del *yo pienso*, debe comprenderla y rebasarla”¹⁸³.

Siguiendo en la línea cartesiana, Marcel acepta que la creencia es un modo de pensamiento, a diferencia de Heidegger, ahora bien, cuando lo considera así, no se está refiriendo exactamente a lo mismo que Descartes. La creencia es un modo de pensamiento peculiar que está enraizado en la actitud de la persona ante sí misma y ante el mundo, es un posicionamiento libre que compromete a la totalidad de la persona. Las creencias son pensamientos que, como dice Marcel, vinculan el yo reflexivo con el yo empírico:

“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 se hace el espíritu, el *espíritu* y no ya el sujeto pensante, el espíritu realidad viviente y activa”¹⁸⁴.

La creencia, en tanto que modo personal de calificar metafísicamente el mundo¹⁸⁵, no puede ser confundida con una opinión. A este respecto cabe decir que uno de los asuntos más destacados en cuanto al vínculo entre metafísica y religión estriba en la importancia que adquieren las creencias en nuestra existencia según Gabriel Marcel¹⁸⁶:

¹⁸³ JM, pp. 47-49. (Las cursivas son del autor).

¹⁸⁴ Op. Cit. p. 52. (Las cursivas son de Marcel).

¹⁸⁵ Cfr. Op. cit.

¹⁸⁶ El centro de gravitación del *Journal* es precisamente la inteligibilidad de la creencia religiosa. Ahí presenta ya Marcel a la creencia como un dato existencial y metafísico de primer orden. El tema vuelve a ser tratado explícitamente por el autor en “De l’opinion a la foi” en *Via intellectuelle* 52, 1937, pp. 408-430. Aparece también como libro independiente y figura como capítulo de RI, y de ME, titulado “De la opinión a la fe”. Véase Prini, P., *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*, pp. 23-35. Blázquez, F., en su obra *La*

“Y no cabe duda de que se puede pretender de buena ley que sacar una conclusión en metafísica es siempre explicitar cierto contenido previo, presente de algún modo al pensamiento antes de todas las argumentaciones que parecerían engendrarlo”¹⁸⁷.

En efecto, la creencia podría ser considerada como un pensamiento que nos vincula con lo trascendente, con el mundo de lo inverificable, y es en ella donde la relación entre metafísica y religión se manifiesta de una manera más notable.

Marcel, para llegar al corazón de la creencia y su significación en la vida, quiso distinguirla de la opinión basándose precisamente en esos momentos íntimos en los que él mismo sentía que sus creencias más fuertes estaban siendo tambaleadas por la realidad. Por ello mismo dijo de manera inteligente que en una misma alma se da una simbiosis entre creencia e incredulidad, de tal manera que:

“si hay un deber para el creyente, es el de cobrar conciencia de todo lo que hay en él de incrédulo”¹⁸⁸.

Además, también indica que la confusión entre creencia y opinión es uno de los rasgos del pensamiento moderno. Esta confusión suele tener una base lingüística y es que no es lo mismo *creer que* que *creer en*. Siendo el primero solamente el que expresa una opinión. El segundo sentido presenta un carácter personal o suprapersonal que nos lleva a conceder crédito a algo:

“Creer en alguien, poner su confianza en él es decir: «Estoy seguro de que tú no traicionarás mi esperanza, por el contrario, responderás a ella, la colmarás». Con toda intención empleo aquí la segunda persona. No se puede tener confianza más que en un «tú», más que en una realidad susceptible de hacer función de «tú», de ser invocada, de llegar a ser un recurso”¹⁸⁹.

filosofía de Gabriel Marcel. De la dialéctica a la invocación sitúa la búsqueda religiosa como inquietud fundamental del filósofo. Cap. I. También en “La búsqueda religiosa. Preocupación central en el pensamiento de Gabriel Marcel” en *Religión y Cultura XXVII*, 121, 1981, pp. 203-228. Véase también, Troisfontaines, R., *De l'existence a l'être*, II. Cap. 5.

¹⁸⁷ JM, p. 8. Introducción.

¹⁸⁸ RI, p. 138.

¹⁸⁹ Op. Cit. p. 153.

Si nos dirigimos hacia la estructura que presenta la opinión, el rasgo más significativo que resalta Marcel es que resulta ajena a aquello sobre lo que opina, de manera que en terminología marceliana se podría decir que no es participante. Todo lo contrario que ocurre con la creencia, que es vivida en primera persona¹⁹⁰. Por ello, dice Marcel que mi creencia es contemplada por aquel que no la vive como una opinión, e incluso puede adquirir este estatus cuando yo me sitúo en el punto de vista de aquel que se la representa y no la vive.

La vida de la opinión consiste en un oscilar entre la impresión y la afirmación, siendo su expresión lingüística más fidedigna: *en cuanto a mí, sostengo que...* Sin embargo, cuando se pone en ejercicio la opinión tiende a ocultarse tras un pensamiento general que muestra pretensiones de validez.

El diálogo entre metafísica y religión no es más que la expresión de dos dimensiones básicas del hombre: el yo creyente y el yo reflexivo, pero plenamente articuladas. El yo creyente y el reflexivo no son opuestos, sino complementarios. Pero esto no nos exime de una labor de afrontamiento de esa apariencia de oposición que presentan y que nos permitirá trascenderla¹⁹¹. El yo reflexivo permite ir purificando al yo de la fe, de manera que lo vaya fortaleciendo frente a los ataques de la misma reflexión, no viendo en este acto Marcel ningún peligro de abstracción al modo de Fichte, por ejemplo. El ejercicio de purificación me lleva hasta la certeza de mi ser, tratándose de una certeza que soy, no que poseo¹⁹². Y dicha certeza, expresada desde un lenguaje religioso vendría a decir de

¹⁹⁰ “Cuanto más me afecta un asunto, tanto menos puedo decir, en el sentido preciso del término, que tengo una opinión sobre él”. Op. Cit. p. 147. Esta distinción tiene cierto parecido con el que establece Ortega entre ideas y creencias. Ortega dijo que las ideas se tienen, pero en las creencias se está, una cosa es pensar las cosas y otra bien distinta contar con ellas. Cfr. *Obras Completas*, Tomo V. p. 383. Alianza, Madrid, 1994. E incluso podríamos mencionar también a Hume, con quien Ortega presenta una gran cercanía al respecto. Para el filósofo empirista las creencias constituyen una guía para el ser humano. A lo que él denomina “cuestiones de hecho” a diferencia de “las relaciones de ideas”, le corresponden creencias, no pensamientos racionales y objetivos. Evidentemente el término creencia en estos dos autores adquiere un sentido más general que en Marcel, que se refiere exclusivamente a la creencia religiosa. Sin embargo, la cita de estos dos autores nos sirve para apoyar la idea de que la vida del hombre responde más a lo indemostrable e inverificable que a su contrario.

¹⁹¹ Cfr. ME. En *Obras selectas* Tomo I. BAC, Madrid, 2002 p. 300.

¹⁹² O.c. p. 301.

mí que soy un *testimonio viviente*¹⁹³. Ahora bien, ese testimonio no puede entenderse como una prueba de demostración de la existencia de Dios, al que Marcel, retomando las palabras de Pascal, llama “el Dios de los filósofos”.

En toda esta disquisición no podemos evitar la propia experiencia de Marcel que, además, nos permite entender algunos de los matices que establece en este vínculo. Podemos decir que la riqueza de esta relación es reconocida previamente a la conversión de Marcel al catolicismo, lo que permite entender perfectamente que tras la misma continuara afirmando la posibilidad de que cualquier hombre, aun cuando no estuviera adherido a ninguna religión pudiera reconocer la exigencia ontológica y de trascendencia. Así dice:

“El filósofo que ha llegado a la exigencia de trascendencia en toda su plenitud, es decir, que no queda satisfecho con lo que está en el mundo ni aun con el mundo mismo considerado en su totalidad -totalidad que, por otro lado, es siempre ficticia-, puede perfectamente, sin embargo, permanecer fuera de toda conversión a una religión histórica determinada. No es un pasaje necesario, pero debemos añadir que tampoco es un acto libre en el sentido en que se entiende generalmente esta palabra. La conversión no puede dejar de parecerle a quien todavía no se ha convertido como algo que depende de condiciones ajenas a su voluntad, condiciones que incluso son estrictamente imprescindibles (...) Todo lo que puede decirse es que, en última instancia, el pensamiento metafísico percibe la posibilidad de conversión, pero la percibe como algo que se encuentra en dependencia de condiciones que la libertad por sí sola no puede instaurar”¹⁹⁴.

¹⁹³ Es decir, entendido en un sentido dinámico y dilatado en mi existencia temporal.

¹⁹⁴ ME, pp. 304, 305. En una misma línea se mostraba ya en PA: “El reconocimiento del misterio ontológico, donde yo veo el reducto central de la metafísica, sin duda sólo es posible de hecho gracias a una especie de irradiación fecundante de la revelación misma, que puede producirse perfectamente en el seno de almas ajenas a cualquier religión positiva; que este reconocimiento que se efectúa a través de ciertas modalidades superiores de la experiencia humana, no implica en modo alguno la adhesión a una religión determinada, pero permite sin embargo, a quien se ha elevado hasta él, entrever la posibilidad de una revelación de un modo muy diferente a como podría hacerlo quien, no habiendo rebasado los límites de lo problematizable, se queda más acá del punto en que el misterio del ser puede ser advertido y proclamado”. pp. 81, 82. Ver también RI, p. 96.

Sin embargo, la metafísica que propone Marcel parece hundir sus raíces en el Cristianismo:

“(…) el crecimiento de una metafísica no puede producirse sino en el seno de cierta situación que la suscita; así, la existencia del dato cristiano constituye un factor esencial de esta situación que es la nuestra”¹⁹⁵.

“Primeramente diré que a mis ojos al menos una filosofía concreta no puede dejar de ser *imantada*, acaso sin saberlo, por los datos cristianos. (...) Se me objetará: usted dice esto como cristiano, no como filósofo. Aquí no podré más que recordar lo que he dicho al comenzar: el filósofo que se limita a no pensar más que como filósofo, se coloca más acá de la experiencia, en una región infrahumana; pero la filosofía es una elevación de la experiencia, no una castración”¹⁹⁶.

Marcel admite que en la captación del misterio del ser no es necesario asentir a la religión. Son las experiencias radicales de la vida las que nos abren paso al descubrimiento del misterio ontológico. Sin embargo, aun cuando el hombre no consienta libremente a la religión él parece admitir que la proyección de Dios sobre las cosas creadas produce destellos del ser en el hombre¹⁹⁷. En este

¹⁹⁵ EA, pp. 119, 120.

¹⁹⁶ RI, p. 95. (Las cursivas son de Marcel).

¹⁹⁷ De ahí que la luz sea uno de los conceptos a destacar en Marcel y él mismo haya dicho que es una de las metáforas principales para designar el ser. Cfr. *Revue de Métaphysique et de Morale*, París, 1969, p. 256. El sentido antropológico y filosófico que Marcel concede a este término aparece concentrado en el siguiente texto: “Propongo sustituir la distinción, a mi modo de ver radicalmente sospechosa, entre el *ser* y el *ente* por la distinción entre la *luz* y *lo que es iluminado por ella*. Es obvio que es este caso luz no designa en absoluto un agente físico. Cuando alcanzamos a comprender lo que al principio nos parecía oscuro, ya sea gradualmente, ya sea, por el contrario, de modo súbito, se hace la luz en nuestro espíritu, y esto es tan cierto para el ciego como para el clarividente. Pero manifiestamente no tendría ningún sentido decir que es el mismo hombre el que *produce* esta luz, cualquiera que sea el modo en que se intente definir esta producción. (...) Está verdaderamente patente que es la sinrazón misma pretender que el hombre produce la luz en el sentido en que una fábrica produce la electricidad. (...) Desde este punto de vista, es ciertamente absurdo imaginar que el desarrollo hiperbólico de la ciencia contribuye a modificar, en la medida que sea, la situación fundamental del hombre con respecto a esta luz. No obstante, esta situación seguirá siendo siempre muy difícil de esclarecer, dado que el esclarecimiento recae inevitablemente sobre lo que es esclarecible y no tiene el menor sentido decir que la luz puede ser esclarecida”. FTC, pp. 244, 245. (Las cursivas son de Marcel).

contexto adquiere consistencia su idea de las zonas peri-cristianas¹⁹⁸. Esta idea es expresión de su postura antidogmática en el plano religioso, pero también del reconocimiento de que todo hombre puede acceder al misterio. En este sentido Marcel dijo de sí mismo que era un filósofo del umbral¹⁹⁹ con los ojos más vueltos hacia los incrédulos que a los creyentes porque, en definitiva:

“yo creo que, en realidad, ningún hombre, ni aún el más iluminado, el más santificado, llegará jamás hasta que los demás, todos los demás, se hayan puesto en camino detrás de él”²⁰⁰.

Por otra parte, también podríamos sumar a este diálogo marceliano entre metafísica y religión el análisis crítico que Marcel emprende desde la reflexión segunda que es el instrumento propio de la metafísica, con respecto a las posturas contemporáneas que dan de lado a la religión²⁰¹, esto es, ateísmo, agnosticismo, racionalismo...

Se sale fuera del contorno de esta tesis hacer un análisis exhaustivo de cada una de esas posturas, pero sí que vamos a señalar cuál es la conclusión a la que llega Marcel tras su reflexión. En casi todas ellas la religión se presenta como un estadio superado. Sin embargo, Marcel no encuentra argumentos de peso que justifiquen esta toma de posición. Ciertamente, ha habido progreso desde un punto de vista científico y tecnológico, pero las cuestiones fundamentales del hombre no han sido respondidas desde ninguna de estas actividades humanas, aun cuando Marcel no les niega su valor. El hombre ha creído que Dios era el entorpecimiento de su camino y se ha deshecho de Él pero, tras este desasimiento, la pregunta que toca formular es cuáles son las conquistas que se han logrado, y

¹⁹⁸ “Sólo que la existencia del dato cristiano, como la existencia de la ciencia positiva, no juegan aquí más que el papel de un principio fecundante. Favorece en nosotros la eclosión de ciertos pensamientos a los cuales de hecho no habríamos llegado quizá sin ella. Esta fecundación puede efectuarse en lo que yo llamaría zonas peri-cristianas, y, personalmente, encuentro la prueba de ello en el hecho de que se produjo en mí mismo casi veinte años antes de que yo tuviera la más lejana idea de convertirme al catolicismo”. Op. cit. pp. 79, 80.

¹⁹⁹ Cfr. Davy, M.M. *Un filósofo itinerante. Gabriel Marcel*. p. 55.

²⁰⁰ *Incredulidad y fe*. p. 44. Y en EA, p. 198.

²⁰¹ Podríamos mencionar la segunda parte de *Ser y Tener* titulada “Fe y Realidad”. Los textos de esta segunda parte, además de algunos otros, se corresponden con los publicados bajo el título *Incredulidad y fe*.

aquí no parece ser posible responder de manera satisfactoria²⁰². En realidad, dejar al margen la religión cristiana es negar la posibilidad de edificar una metafísica porque si admitimos que ésta versa sobre el misterio ontológico y se sustenta sobre la exigencia ontológica que tiene el hombre, sólo con el apoyo de la revelación es posible encauzar esperanzadamente la inquietud humana ante la muerte, el amor, la vida²⁰³.

Así pues, la experiencia de fe se presenta para nosotros como un complemento del conocimiento metafísico en el sentido de que supone una concreción de los contornos de esta misma. Esto no debe significar en ningún caso que se pueda establecer una identificación entre filosofía y religión. Marcel, haciéndose una objeción a sí mismo lo dice así:

«Esta respuesta de la filosofía –se me objetará sin duda- ¿no se confunde con la de la religión? No percibimos bien la frontera trazada por usted entre filosofía y religión». La cuestión es muy importante, y he aquí cuál sería mi respuesta. Creo sinceramente que hay y que debe haber una convergencia secreta entre filosofía y religión, pero también creo que el instrumento es completamente diferente en ambos casos. La religión no puede apoyarse, en efecto, más que en la fe. Por el contrario, creo que el instrumento de la filosofía es la reflexión”²⁰⁴.

Esta concreción se advierte con cierta nitidez cuando nos detenemos en la elaboración metafísica de un pensador que en muchos aspectos ha sido paralelo a Marcel; nos referimos a Heidegger. El ser heideggeriano no termina de salir nunca de una abstracción que hace muy difícil imaginar al que lo lee a qué se refiere cuando habla del ser. Marcel considera que aún cuando Heidegger quiere devolver al ser el sentido de lo sagrado, sin embargo su pretensión acaba resultando forzada y ambigua porque deja al margen un aspecto tan fundamental del cristianismo como es el amor al prójimo y, por supuesto, el concepto de persona²⁰⁵. En efecto, Heidegger quiere rescatar lo sagrado pero ¿cuál es el modo

²⁰² Esta es, por cierto, la gran pregunta que se formula Juan Pablo II en *Redemptor hominis*.

²⁰³ “El crecimiento de una metafísica no puede producirse sino en el seno de cierta situación que la suscita; así, la existencia del dato cristiano constituye un factor esencial de esta situación que es la nuestra”. EA, pp. 119, 120.

²⁰⁴ FTC p. 35.

²⁰⁵ Cfr. “Ma relation avec Heidegger”.

concreto de hacerlo? ¿Hacia dónde hemos de mirar para ver el carácter sagrado? Para Marcel la respuesta es el otro, el prójimo, y ésta no es otra que la enseñanza que brinda el cristianismo.

2.2. EL CARÁCTER CONSTITUTIVO DE LA METAFÍSICA²⁰⁶

“En primer término hay que responder que es completamente falso imaginar que entre el filósofo y el no filósofo existe algo que se asemeja a un tabique. (...) en todo ser pensante, y particularmente en nuestra época, existe, aunque sólo sea por instantes, una especie de rudimento de experiencia filosófica. Diría que esta experiencia se presenta como una especie de estremecimiento en presencia de las grandes realidades misteriosas que confieren a toda vida humana su marco concreto: el amor, la muerte, el nacimiento de un hijo, etc. No dudo en decir que toda emoción personalmente sentida al contacto de estas realidades es algo como un embrión de experiencia filosófica”²⁰⁷.

Es de suyo comprensible que una disciplina que versa, a fin de cuentas, sobre una cuestión que Marcel resumiría haciéndose eco de las palabras de Jung de la siguiente manera: “¿estás unido al infinito o no?”²⁰⁸, está arraigada a una actitud fundamental del hombre ante la vida. La metafísica engloba todas esas

²⁰⁶ Lo que nosotros llamamos carácter constitutivo de la metafísica entra en conexión con el que Prini ha cifrado como uno de los motivos fundamentales de la filosofía de Gabriel Marcel, a saber, la crítica a la actitud espectacular de la filosofía, es decir, a una visión intelectualizada de la misma. Véase Prini, P., *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*, Introducción. Esta idea de la metafísica también ha sido recogida por Joseph Konickal en su tesis doctoral titulada *Being and my Being. Gabriel Marcel's Metaphysics of Incarnation*. Pontificiae Univesitatis Gregoriana, Frankfurt 1992. Precisamente ésta constituye una de las ideas directrices de su trabajo.

²⁰⁷ FTC, pp. 27, 28.

²⁰⁸ Marcel recoge estas palabras de C.F. Jung en su conferencia *La sabiduría en la edad de la técnica* dada en el Ateneo de Madrid el 29 de Abril de 1964. Publicada por Editora Nacional, Madrid, 1965. p. 19. Esta comunicación es retomada en la obra *Filosofía para un tiempo de crisis*, en el capítulo “Para una sabiduría trágica y su más allá”, que apareció en el año 1968.

cuestiones sin las que la vida, como ya dijera Platón, no resulta vividera para el hombre²⁰⁹.

Nos parece de gran relieve pasar, aunque sea livianamente, por esta peculiaridad de la metafísica para mostrar de dónde emana el empeño que Marcel tiene puesto en la filosofía entendida en su alcance metafísico. Es esta conexión directa con el sentido de la vida humana lo que hace oportuna la existencia de esta parte de la filosofía.

Por debajo de lo que sería la reflexión metafísica de la que hemos hablado anteriormente²¹⁰, y que se lleva a cabo siguiendo un método pertinente para acercarnos al misterio del ser, hay una actitud metafísica en todo hombre que parte de su necesidad de orientación radical y de búsqueda de verdad en la existencia, es lo que Marcel denomina exigencia ontológica. Estimamos que el filósofo se desliza silenciosamente de una visión de la metafísica a la otra, tal vez, porque una no se puede entender sin la otra. El grueso de su reflexión se sitúa en el establecimiento de las bases de una nueva metafísica, y para ello hace un llamamiento a la actitud metafísica del hombre, se dedique o no a la filosofía. La insistencia en la actitud metafísica común a todo hombre es posiblemente uno de los argumentos a los que se agarra más ardientemente para combatir una postura academicista y sistemática que deja a la filosofía convertida en un cadáver de sí misma²¹¹, restándole con ello libertad y movimiento. Nos parece que esa actitud metafísica viene a coincidir con la búsqueda de sabiduría para la vida que es compartida por todo hombre y aquí se podría hallar ese fondo de universalidad que Marcel reclama para la metafísica.

Una de las virtudes filosóficas que hemos encontrado en Marcel estriba, precisamente, en que consigue acercar la metafísica entendida como disciplina filosófica a la actitud metafísica, de tal manera que el auditorio al que se dirige no es sólo un público experto, sino cualquier hombre frente a sus inquietudes

²⁰⁹ Cfr. Marías, J., "Una generación filosófica". *Dos centenarios filosóficos: Martin Heidegger-Gabriel Marcel*. Universidad Complutense de Madrid. Cursos de verano. El Escorial, 1989. p. 11.

²¹⁰ Aunque, como se apreciará, no hemos conseguido desligarla en términos absolutos de su base antropológica.

²¹¹ Esto es lo que ocurre a su entender con el idealismo, que acaba siendo un tipo de filosofía desvinculada de la existencia concreta de las personas, por tanto, ¿para qué?

existenciales²¹². Así quiere darlo a entender a través de la siguiente objeción que él mismo se plantea:

“Por una parte dice usted que sólo hay filosofía para el que tiene una experiencia personal en esta materia o, en todo caso, para quien tiene oído para este modo de pensamiento. Ahora afirma que la experiencia filosófica implica una comunicación viviente, un diálogo con otras experiencias ya elaboradas, o sea con otros filósofos. Pero esto ¿no viene a decir que en filosofía todo sucede en el interior de una especie de círculo mágico formado por los privilegiados o, más aún, en un santuario al que los no iniciados no pueden tener acceso? Ahora bien, lo que nos interesa a aquellos que nos preguntamos qué se puede esperar de la filosofía es precisamente saber lo que ella puede aportar a los no iniciados o, si se quiere, a los profanos, entre los que nosotros nos encontramos. Si sólo se trata de una especie de juego entre personas cualificadas, para nosotros no tiene el menor interés, del mismo modo que se desinteresa por una partida de ajedrez quien no conoce ni siquiera sus reglas”²¹³.

Nuestra pregunta es ¿qué pone en juego esta empresa suya? A nuestro entender se trata de algo que se podría expresar adoptando unas palabras muy apropiadas de Ortega: ni convertir al filósofo en un bárbaro moderno, ni al hombre en un ser que no está a la altura del nivel histórico, y no sólo esto, sino de su estatus ontológico. Dicho en palabras de Marcel se trataría de romper las apariencias del mundo cotidiano.

La barbarie la ve Marcel en el intento de objetivarlo todo²¹⁴ y también en el academicismo. Analizando la cuestión desde el encuadre orteguiano podríamos

²¹² Esto es algo que queda especialmente claro en la insistencia suya de vincular el teatro y la metafísica. La inquietud, que es el rasgo que posiblemente más define el registro metafísico, es propia de nuestra condición itinerante y presenta, por tanto, un carácter constitutivo.

²¹³ FTC, pp. 26, 27.

²¹⁴ En este espíritu de objetivación incluyó Marcel al positivismo de su tiempo, del que llegó a decir: “El neopositivismo lógico-matemático, filosofía que excluye absolutamente el uso de la reflexión, sumerge poco a poco a Inglaterra y a una parte de los EEUU. La idea de una filosofía de la reflexión, completamente extraña a esos espíritus, está casi asimilada a una idea mística”. *Decadencia de la sabiduría*. Emecé editores, Buenos Aires, 1955.p. 32. Es traducción del original *Le Déclin de la Sagesse*. Traducido por Beatriz Guido. En adelante DS.

decir que en cuanto al primer caso, Marcel encontró en el pensamiento sistemático y representado especialmente por el idealismo este tipo de peligro. Recordemos que Marcel nos decía de esta postura filosófica que ya no pegaba en el contexto en el que se desenvolvía la vida del hombre, y este contexto es denominado de diversas maneras, pero todas ellas vienen a parar a la misma idea. Podemos bautizar al mundo contemporáneo como un mundo en crisis o un mundo quebrado, tal como titula una de sus obras teatrales, también como un mundo desorbitado por la idea de función, y en un sentido más global, un mundo arrastrado por el espíritu de abstracción. De tal manera que una filosofía que se construye desde una especie de observatorio central que vendría a ser más propio de Dios que del hombre, ¿qué puede decir a los sufrimientos de los seres humanos concretos?, ¿qué expectativas plantea para el hombre? Pero no sólo habría que incluir aquí al idealismo, sino también al neoescolasticismo por el rigor extremado, y más que rigor, rigidez, de la que dota a la metafísica.²¹⁵

Al margen de lo que pueda ser su crítica al idealismo o al neoescolasticismo, Marcel ve en un sentido más amplio la existencia de una crisis en la filosofía que no es separable de la crisis existencial sin precedentes a la que se asiste en el siglo XX. La crisis filosófica parte, entre otras cosas, de la equivocidad a la que se ve expuesta la palabra filosofía²¹⁶ y de la dimisión de partes de la misma que se consideran inservibles en la actualidad. Este asunto acaba desviándolo Marcel hacia la cuestión de si por filósofo se debe entender sólo el que ejerce la filosofía como profesión regulada, o habría cabida para algo distinto²¹⁷. Y aquí su postura es clara y contundente:

²¹⁵ Cfr. "De l'audace en Métaphysique". p. 416.

²¹⁶ A este respecto comenta la siguiente anécdota: "en el Congreso de Lima en 1951, en ocasión en que conversaba con Alfred Ayer, delegado británico para este Congreso, que, cuando hablaba con él de una filosofía de la reflexión, estas palabras, que en Francia designan una tradición sin duda venerable, para él ya no correspondían exactamente a nada. Y mucho más recientemente, al conversar con estudiantes de Harvard, pude comprobar que sus profesores de filosofía, al menos la mayor parte de ellos, les disuadían de buscar una relación entre el pensamiento casi exclusivamente analítico, en cuyo uso pretenden formarles, y la vida, los problemas que la vida nos plantea a cada cual y que parecen no ser a sus ojos más que un lugar de opciones facultativas sin ninguna relación con cualquier referencia filosófica". FTC, p. 38.

²¹⁷ Podemos apreciar a lo largo de su obra filosófica que Marcel no emprende demasiadas batallas dialécticas con filósofos de otras corrientes o tendencias. El idealismo es el caso más palpable en el que se ve su reacción. De aquí deducimos que fue un hombre

“Cuando se habla del filósofo profesional se piensa en el filósofo diplomado, habilitado por este hecho para enseñar en establecimientos oficiales (o asimilados). Pero a poco que se reflexione, es difícil librarse de un sentimiento de malestar cuando se repara en ese diploma de filosofía y en las condiciones necesarias para que sea conferido. Este malestar permanece ligado al sentimiento -quizá al comienzo bastante confuso- de una contradicción que es necesario hacer aflorar a nivel del pensamiento distinto. ¿Acaso la filosofía no evoca la idea de una investigación esencialmente libre en la cual está comprometido el que la emprende? ¿No resulta contradictorio imaginar una firma que sería conferida desde fuera, no digamos ya a esta investigación, sino más bien a la persona que pretende consagrarse a ella, una firma que viene a proclamar su validez? ¿Pero acaso la noción de validez puede aplicarse en esta situación? (...) Hay que tener en cuenta que la filosofía se distingue evidentemente de las ramas del saber especializado, para las cuales no se plantea la cuestión que acabo de suscitar”²¹⁸.

Lo que para Marcel siempre estuvo claro era que la pregunta acerca del ser, y cuál es su sentido era tan exclusiva del hombre como del filósofo, y en este caso, si la filosofía no tenía resonancia en la vida cotidiana, era de desear su desaparición. En conclusión, “una filosofía digna de este nombre no puede desarrollarse, ni tampoco definirse, sino bajo el signo de la fraternidad”²¹⁹.

En cuanto al segundo caso, el hombre de carne y hueso requiere de un contacto vivo con la reflexión filosófica que cuenta con la responsabilidad de aportar un diagnóstico sobre la situación actual, de ayudar a tomar conciencia de la reducción de la identidad personal a una serie de datos y funciones por los que se rige un mundo burocratizado como éste y que abre las puertas a la

consciente de las tradiciones culturales e históricas que marcaban la orientación filosófica fundamental de cada país, y se mostró respetuoso con ellas, aun cuando pudiera hacer críticas puntuales. Su objetivo fue despertar conciencias frente a la situación de crisis y desorientación espiritual en la que vivía el hombre de su tiempo y, para ello, él consideró que era absolutamente necesario descender hasta la existencia y edificar la filosofía desde ella, pero esto no significa que desestimara otras opciones.

²¹⁸ FTC, pp. 40, 41. Esta insistencia en la diferencia que hay entre los saberes especializados y la filosofía ha sido una de las más reiteradas cuestiones de muchos filósofos a lo largo de la historia. Como casos más significativos habría que hablar de Aristóteles o Descartes, y ya en el mundo contemporáneo Husserl, Heidegger y Ortega.

²¹⁹ FTC, p. 58.

deshumanización, y, por supuesto, de ayudarnos a interpretar lo que somos y el mundo en el que estamos desde una perspectiva esperanzadora. Ésta es una responsabilidad moral del filósofo porque al final es nuestra libertad la que nos hace vivir en esperanza o desesperadamente. Además, Marcel habla de una imaginación creativa que figura como uno de los recursos fundamentales de la filosofía, entendida en su capacidad metafísica, que no puede confundirse con la fantasía en el sentido de que ésta última consiste en un alejamiento de lo real y aquélla es absolutamente dócil a la realidad.

En cualquier caso podemos advertir cómo la metafísica entendida como disciplina filosófica se sostiene sobre la metafísica considerada como una actitud constitutiva del ser del hombre. Esta dimensión constitutiva fue tenida en cuenta por distintos filósofos entre los que podríamos destacar a Heidegger²²⁰, a Wittgenstein, etc. Ahora bien, mientras que éste último, por ejemplo, no ve posibilidades en la metafísica como conocimiento o como discurso²²¹, Marcel sí trata de formular una propuesta metafísica dentro de los confines del pensamiento reflexivo y racional.

“Creo que en la situación trágica en la que el mundo se debate hoy día, más que el arte o la poesía, es una metafísica concreta y como ajustada a lo más íntimo de la experiencia personal lo que puede desempeñar para muchas almas un papel decisivo”²²²

2.3. LA METAFÍSICA COMO SABIDURÍA TRÁGICA

Nos parece que, precisamente, de la conexión entre la metafísica concebida como una actitud básica de orientación radical y la metafísica como propuesta teórica emana una caracterización muy especial para ella que sería la de ser considerada como una aspiración a la sabiduría. ¿A qué nos referimos cuando

²²⁰ Se refiere a que la estructura óntica del *dasein* es ser preontológico.

²²¹ Estos límites que puso Wittgenstein en su *Tractatus*, esto es, que todas las cuestiones a resolver son de corte científico, dicho en terminología marceliana, problemas, parece que tenían la intención de evitar cualquier tipo de abuso en el lenguaje ético, religioso o metafísico, aunque la interpretación más generalizada que se ha hecho de su aportación haya sido la de “quitarse de en medio” todas esas cuestiones que están referidas al sentido de la vida. Cfr. Jareño Alarcón J., “¿Qué aspecto tendría la sociedad ideal?”, *Humanidades para un siglo incierto*. Fundación Universitaria San Antonio, Murcia, 2003. pp. 278, 279.

²²² EA, p. 198.

utilizamos el término *sabiduría*? Es probable que a ninguno de nosotros se nos ocurriera aplicar esta palabra al conocimiento que nos brindan las ciencias y las técnicas. No es que éstas desmerezcan, ni mucho menos, porque nos aportan conocimiento, algo fundamental, sin duda, pero conocimiento no es equiparable a sabiduría, al menos no todo tipo de conocimiento. La sabiduría parece estar relacionada con un modo de conocimiento acerca de la vida, acerca del saber vivir. De esta forma dice Marcel:

“La palabra sabio, que ha hecho una tímida aparición desde hace algunos años en el lenguaje oficial, e incluso en las instituciones, ¿está llamada a suceder a la palabra «experto»? Son los sabios o, por lo menos, hombres designados como tales por los Poderes Públicos, quienes fueron encargados, hace dos años, durante la huelga de mineros de Francia, de realizar un estudio de conjunto sobre el problema de los sueldos (...) Grave y difícil problema, por cierto, pero que depende exclusivamente de los técnicos de la economía. Ahora bien, si nos referimos a la historia del pensamiento humano, deberemos hacer constar que la sabiduría es de un orden completamente distinto, y que incluso puede ser llamada meta-técnica”²²³

“Es preciso decir, pues, a mi parecer, que si es absurdo volver a crear, para la existencia humana un cuadro pre-técnico, es preciso, por otra parte, cuidarse de aumentar el alcance del desarrollo hiperbólico al cual asistimos y de imaginarse que puede por sí mismo llegar a la instauración de los valores o de los fines susceptibles de dar un sentido a nuestra vida”²²⁴.

La sabiduría se sitúa en un dominio meta-técnico que se encargaría de una misión a la que no pueden hacer frente las técnicas. Sin embargo, entre las dudas de Marcel se hace presente la de si el término sabio no resulta ya obsoleto y vacío de sentido en el mundo contemporáneo. En primer lugar hay que proceder a una distinción entre meta-técnico y pre-técnico. Que la sabiduría sea meta-técnica no implica que sea pre-técnica entendiéndose por esto que forme parte de un estadio histórico diferente e incluso incompatible con el del desarrollo de la técnica. La sabiduría en tanto que referida a un saber acerca de la vida, debe caracterizarse precisamente por no pasar por alto las circunstancias que acompañan y

²²³ *La sabiduría en la edad de la técnica*, pp. 1, 2. También en F.T.C, p. 231.

²²⁴ *La sabiduría en la edad de la técnica*, p. 9. También en FTC., p. 239.

condicionan la vida en cualquier momento histórico. Por ello, una sabiduría adecuada al mundo actual no debería pasar por alto el desarrollo de las técnicas. La técnica debe ser entendida como elemento configurador de la situación en la que nos encontramos, es decir, no se trata de un fenómeno aislado:

“La sociedad que utiliza los instrumentos que la ciencia pone a su disposición, ¿no será llevada a invadir, cada vez más, el dominio del fuero interno, que es aquel en que la sabiduría tradicional tenía el derecho de «ciudadanía»?”²²⁵

“Todos nosotros, si no queremos mentirnos a nosotros mismos o pecar de una presunción injustificable, tenemos que admitir que existen medios concretos susceptibles de utilizarse mañana en contra nuestra y despojarnos de nuestra soberanía, o digamos, menos ambiciosamente, del control sobre nosotros mismos que antiguamente se podía justificadamente considerar como infrangible, como inviolable”²²⁶.

Su actividad meta-técnica indica dos cosas. Primero, que la sabiduría está por propia naturaleza situada en un dominio que rebasa horizontalmente al de las técnicas, es decir, que las trasciende, y segundo, que por ello está llamada a llevar a cabo un ejercicio crítico con respecto a ellas²²⁷. Un estado pre-técnico es impensable en el mundo actual, de ahí que Marcel lance una dura crítica al intento de vivir al margen de la técnica:

“Así como *descristianizándose* el hombre tiende a caer de nuevo muy por debajo del nivel de la civilización pagana, así, renunciando a lo que, de todos modos, tenemos el derecho de llamar las conquistas de la ciencia, se arrojaría en la peor de las decadencias”²²⁸.

²²⁵ *La sabiduría en la edad de la técnica*, p. 2

²²⁶ Este texto es parte de una conferencia que dio Marcel en el Congreso para la Libertad y la Cultura en 1953 en Berlín y aparece citado en FTC, p. 232.

²²⁷ “Ciertamente que el sabio se nos presenta como el hombre razonable (...) El hombre razonable es quizás ante todo y fundamentalmente aquel que percibe los límites del razonamiento (...) Lo que es evidente es que la razón, en el hombre verdaderamente razonable, implica un elemento de freno; y allí donde ese elemento falta, no hay ya lugar para la sabiduría”. DS. p. 87.

²²⁸ DS, p. 46. (Las cursivas son de Marcel).

Esto no aportaría más que una regresión a estadios infantiles y también una actitud de recelo y suspicacia hacia todos aquellos que viven integrados en el mundo de los avances técnicos²²⁹. Que la sabiduría sea meta-técnica no implica un rechazo de las técnicas, sino una actitud crítica con respecto a ellas, es decir, el conocimiento de dónde se hallan los límites de aplicación de las mismas para no violentar la interioridad del individuo²³⁰. La actividad crítica es una responsabilidad inherente a la sabiduría.

La adaptación de la sabiduría a las vicisitudes de cada momento hace que, tal como se entendía en la Antigüedad, tenga que ser revisada y esto es lo que hace Marcel: plantearse cómo es la sabiduría adecuada al mundo contemporáneo, teniendo como un dato fundamental que se trata de un mundo con un carácter marcadamente pantecnicista.

Por ello, el rasgo más peculiar de la sabiduría actual es su *carácter trágico*²³¹. Cuando Marcel utiliza la palabra “trágico” se está refiriendo a lo siguiente:

²²⁹ A este respecto Marcel nos presenta el ejemplo de la comunidad que Lanza del Vasto creó en el valle del Rhône inspirándose en Gandhi. En esta comunidad todo lo que se utilizaba y lo que se comía era producido por ellos. Sin embargo, de esta forma de vida que podría dar la apariencia de “sana” en diversos sentidos Marcel observa un gran peligro que consiste en la autocomplacencia. Por otra parte, el llevar a la práctica esta idea es pura utopía porque siempre se acaba dependiendo, para ciertas cosas, de una sociedad de producción mucho más amplia y en caso de no ser así, es decir, de negarse a cualquier tipo de apoyo por parte de esta sociedad la pequeña comunidad se vería expuesta a su autoaniquilación. Esta forma de vida es posible en poblados indígenas, por ejemplo, que han vivido desde sus comienzos de esta manera, pero intentar hacer esto siendo hijos de una sociedad occidental y capitalista parece absolutamente inviable. Se trata del peso que la situación tiene sobre quiénes somos. Podríamos mencionar a este respecto también el ejemplo de la puesta en práctica de una pedagogía libertaria como la de Alexander Neill en *Summerhill*. Aquí se experimentó cómo el aislar a los niños de cierta disciplina y autoridad a favor de sus tendencias daba lugar posteriormente a un comportamiento inadecuado socialmente.

²³⁰ En realidad sólo aceptando el mundo técnico en el que estamos y adoptando una actitud crítica frente a él estaremos viviendo a la altura del nivel histórico de la que hablaba Ortega como indispensable para que el hombre esté adecuadamente situado y orientado.

²³¹ En el teatro recoge espléndidamente Marcel el significado de lo trágico en nuestra existencia. Lo trágico habita en nosotros fundamentalmente como fruto de un sentido y orientación inadecuadas o inauténticas que hemos podido dar a nuestra existencia y que lleva consigo una serie de consecuencias negativas, es decir, la tragedia es paralela a la libertad. Es lo que le ocurre, por ejemplo, a Claude Lemoyne en *Un homme de Dieu* a quien su vocación religiosa se le acaba poniendo en contra. Así de angustiado se manifiesta

“Lo que yo deseo subrayar aquí es que esta sabiduría que, insistentemente repito, es trágica, porque está plenamente consciente de los peligros que la amenazan y de las tentaciones a las cuales está expuesta, implica, a la vez, la humildad y la esperanza, una esperanza que no tiene absolutamente nada de común con cierta confianza en los progresos ilimitados de la técnica”²³².

La sabiduría en el mundo actual se encuentra expuesta a un grave peligro y es la intromisión de la técnica en el dominio de lo interior, por ello su tarea reguladora y crítica es esencial. En *El hombre problemático*, obra de 1955, Marcel nos habla de las preguntas trágicas que serían *¿quién soy yo?*, *¿por qué vivo?*, etc. Es decir, las de la metafísica. Recordemos que una de las novedades de la metafísica del siglo XX, desarrollada especialmente por los pensadores de la existencia y encarnada de manera notoria en Gabriel Marcel, consiste en mostrar la indisolubilidad entre la pregunta por el ser y la pregunta por quién soy yo²³³. En este sentido, la metafísica adquiere ese matiz trágico del que habla Marcel.

Se supone entonces que la tarea de la sabiduría es mantener resguardadamente la libertad del individuo frente a la invasión técnica en el ámbito personal, pero esta idea se presta a cierta ambigüedad si no añadimos que la libertad, según nuestro autor, sólo es auténtica si se ejerce de manera responsable y esto sólo es posible si el individuo dirige su mirada hacia la verdad:

“Pero me parece que lo que debe ser tomado en consideración aquí es cierta *verdad de la vida*, y volvemos a encontrar un pensamiento profundo, expresado por Simmel, cuando dice que vivir es también más que vivir, y que la vida en el nivel espiritual engendra algo que es más que la vida (...)”²³⁴.

Claude Lemoyne frente a su madre: “Me correspondía, ante todo, hacer la vida de un hombre, y yo no soy un hombre, no sé amar como un hombre, ni sé odiar como un hombre”. En *Obras Selectas*. Gabriel Marcel. BAC, Vol. 2, Madrid, 2002. p. 432.

²³² *La sabiduría en la edad de la técnica*, p. 16.

²³³ El carácter trágico de la pregunta por quién soy yo va ligado a ciertos acontecimientos históricos localizados en el siglo XIX entre los que Marcel menciona el nacionalismo, la Revolución Industrial y el liberalismo económico, por ejemplo, pero sin descuidar que la base se halla en una necrosis metafísica que se genera con la proclamación de la muerte de Dios.

²³⁴ *La sabiduría en la edad de la técnica*, p. 14.

¿Dónde hallar la verdad acerca de lo que somos? Aquí es donde creemos que entra en escena toda la aportación de la filosofía en su aspiración metafísica y aquí se inserta la labor de desentrañar las seguridades existenciales básicas o, dicho de otra forma, los aspectos constitutivos del ser del hombre que nos pueden ayudar a orientarnos adecuadamente y a fundar un auténtico humanismo.

Y para completar la idea de la sabiduría trágica hemos de referirnos a su relación con la inquietud y con la angustia²³⁵. La sabiduría recoge la inquietud que es constitutiva del ser del hombre en tanto en cuanto está sujeta a su condición precaria. Este dato existencial que es, desde luego, universal, no ha sido vivido siempre de la misma manera y Marcel apela a las reflexiones que sobre el tema de la muerte se han hecho en el mundo contemporáneo:

“El hombre que no quiere entregarse a las técnicas, y entiendo por ello el hombre que no quiere concederles una autoridad suprema sobre su vida, se expone, al mismo tiempo a caer prisionero de la angustia. Ante todo, se entiende aquí la angustia de la mortalidad. Volvemos a encontrar aquí el problema central que se planteó a los filósofos y a los moralistas desde Platón hasta Spinoza. Pero hay que reconocer que en nuestra época la inminencia, me atrevo a decir esencial, de la muerte, su presencia en el corazón mismo de la vida, ha sido reconocida con lucidez y proclamada con una fuerza quizá sin precedentes. El hecho que, por la sentencia que pesa sobre ella, la vida lleva la muerte en sí misma, como esta melancólica mitad, de la cual habla el poeta del *Cementerio Marino*, permite, sin duda, difícilmente aceptar la idea platónica de la manera que se expresa en el *Phedon*, y permite menos todavía relegarla, a la manera spinozista, fuera de las preocupaciones del sabio”²³⁶.

Uno de los principales problemas con los que convive el hombre actual es el de la seguridad versus inseguridad, existencialmente hablando. El mundo de los avances científico-técnicos edifica un estado de falsa seguridad que se construye a partir de la ocultación de la realidad de la muerte a la que necesariamente tiene que enfrentarse cada individuo para tomar posición ante su vida. Y esa falsa seguridad es pura inseguridad porque, en su fuero interno, el hombre sabe que

²³⁵ A éstas nos volveremos a referir en el capítulo 4 cuando hablemos de la crisis metafísica.

²³⁶ *La sabiduría en la edad de la técnica*. p. 10.

está esquivando un peldaño clave. De manera que la “seguridad montada sobre el progreso” acaba acrecentando la inseguridad fundamental del hombre. Pero el apunte más significativo de Marcel con respecto al tema de la muerte no aparece centrado sobre la conciencia de mi propia muerte que conduce a un solipsismo existencial, sino de la muerte del ser querido, ésta es la que realmente me hace zozobrar y posicionarme ante la realidad de un más allá. Desde el punto de vista de Marcel éste fue el gran error de Heidegger que ha sido, por cierto, uno de los pensadores contemporáneos que más aportaciones ha hecho con respecto al problema de la temporalidad:

“El error de Heidegger ha consistido, en efecto, en hacerse prisionero de un solipsismo existencial, por el cual el problema de la muerte del prójimo, de la muerte del ser amado, aparece como secundaria”²³⁷.

El esquivar el tema de la muerte que se plantea desde los progresos técnico-científicos conduce por vía indirecta a pasar de puntillas sobre el vínculo amoroso, no viviéndolo en toda su intensidad y dramatismo. De hecho, se podría apuntar desde una mirada psicológica que es el miedo a enfrentarse a esta realidad lo que genera muchos comportamientos relacionados con evitar los compromisos. Vemos, pues, cómo se articulan sutilmente la pregunta por quién soy, el posicionamiento ante la muerte y el amor.

La sabiduría va también íntimamente unida a la humildad²³⁸ y a la esperanza, actitudes que la hacen alejarse notoriamente del antropocentrismo:

“Este recusación del antropocentrismo se me aparece como el principio mismo de una sabiduría que es preciso volver a descubrir: una sabiduría a base de humildad, una humildad ligada a la conciencia vigilante de una tentación, la de centrar sus afirmaciones sobre el Yo, incluso si este Yo pretende ampliarse hasta coincidir con la especie. Y la experiencia parece enseñar muy bien que la inseguridad o, más exactamente, la angustia, se

²³⁷ *La sabiduría en la edad de la técnica*. p. 16. FTC, p. 249. En esta última obra hace un análisis del *Zum Tode Sein* en el capítulo “Mi muerte y yo”.

²³⁸ “En un mundo librado a las técnicas, al saber hacer, la palabra misma de humildad pierde toda su significación”. *Un changement d'esperance: à la reencontré du réarmement moral*. Plon, Paris, 1962. p. 20.

reduce en la medida en que el hombre restablece, en su verdad, la relación que le une a la luz original²³⁹”.

En efecto, para Marcel, el sello de una sabiduría adecuada al mundo actual es el rechazo vehemente del antropocentrismo, lo que vuelve a abrir las puertas de la posibilidad de un *más allá* desde el que se puede contemplar con esperanza y con sentido la precariedad humana. Ese más allá, como ya hemos puesto de manifiesto, es el objetivo de la metafísica, y no se trata de un modo de esquivar el mundo en el que vivimos, sino de abrirnos a la captación de la multiplicidad de sus dimensiones y que nos hace desembocar en la profundidad de lo que somos.

La conexión de la metafísica con la sabiduría nos parece que salta a la vista, si es que realmente no son la misma cosa para Marcel, pues teniendo en cuenta las características de una y otra y tal como expresa en los siguientes textos, así lo parece:

“(…) tal sabiduría se sitúa aquende una religión revelada y que aparece como accesible a la reflexión, a condición de que ésta se ejerza no para reducirlas, sino para comprenderlas, sobre las más altas experiencias que el hombre haya podido realizar en el curso de su historia”²⁴⁰.

“El ejercicio de los poderes de segundo grado corresponde bastante exactamente a lo que en otros tiempos dio en llamarse sabiduría”²⁴¹

La metafísica tiene como centro de su reflexión la identidad personal por referencia al ser, y la sabiduría se refiere a la verdad sobre la interioridad, a la respuesta a la pregunta por el sentido, algo inherente a la propia pregunta por el ser. Además, al presentar el conocimiento metafísico como una dialéctica ascendente, al más puro estilo platónico, la metafísica es una aspiración a la sabiduría²⁴². La metafísica es impulso a la sabiduría en su intento y compromiso por orientar al ser humano, por ayudarle a indagar en quién es y cuál es su destino. Esta cuestión se vuelve especialmente problemática y desconcertante en el mundo contemporáneo, pues el hombre se plantea la pregunta acerca de sí

²³⁹ *La sabiduría en la edad de la técnica*. pp. 15, 16. También aparece esta crítica en FTC, p. 248.

²⁴⁰ Op. cit., p. 17.

²⁴¹ DS, pp. 33, 34.

²⁴² “En cuanto a la sabiduría, no se presenta como un estado, sino como una meta”. *La sabiduría en la edad de la técnica*, p. 11.

mismo y de su sentido desposeído de un fondo de seguridad del que había gozado en períodos anteriores de la historia²⁴³, pero por ello mismo, la pregunta goza de un tono más intenso.

Creemos que la propuesta marceliana de la metafísica que tiene como prioridad establecer las condiciones existenciales sobre las que se construye el ser humano, y que figuran como ese fondo de seguridad necesario para la creación de la identidad personal, serían realmente el primer eslabón de esa sabiduría trágica a la que aspira.

¿Qué puede suponer, además, el acercar la metafísica a la sabiduría? Para empezar creemos que se trata de no convertir a la metafísica en un gremio de expertos, y nos parece que esta reflexión es bastante paralela a la que formuló Ortega con respecto a lo que era la Filosofía²⁴⁴. A nuestro entender esta aproximación se fundamenta en que la metafísica no nos aporta conocimiento tal como éste se entiende en el ámbito de la ciencia, es decir, objetivo, sino en otro que se vuelve hacia la vida del hombre, por tanto, es absurdo pedirle objetividad y exactitud a aquello que no tiene un soporte cuantitativo. Ni tampoco se trata de un conocimiento acumulativo que nos venga dado por una gran cantidad de información. Es, más bien, un conocimiento cualitativo. A continuación, en tanto que trágica, la metafísica no puede acabar siendo un sistema, porque esto supondría su anquilosamiento, por eso tiene que mantenerse alerta, despertando, como dice Marcel, las potencias del asombro y la admiración.

En segundo lugar, reconocer la proximidad metafísica-sabiduría es descubrir en la metafísica algo más que una disciplina del conocimiento. Su misión consistiría en una reflexión sobre las experiencias en las que se pone de manifiesto esa verdad de la vida que es la sabiduría misma. Por tanto, la metafísica no es discurso cerrado, sino comunicación con ese misterio que envuelve al ser del hombre, y aquí es donde empieza a percibirse esa base antropológica con la que cuenta la metafísica.

²⁴³ Cfr. HP, p. 9.

²⁴⁴ “Ya veremos, en concreto, cómo después de haber sufrido con sonrojo los filósofos que los hombres de ciencia los desdeñasen echándoles en cara que la filosofía no es una ciencia, hoy nos complace, al menos a mí, ese denuesto, y recogéndolo en el aire lo devolvemos diciendo: la filosofía no es una ciencia, porque es mucho más”. *¿Qué es Filosofía?* Espasa-Calpe, Madrid, 1995. p. 66.

Para concluir, y a modo de introducción al apartado siguiente, nos parece que la zozobra metafísica más acuciante para el hombre concreto es la relativa a quién soy y qué sentido dar a ese ser. Ésta es, según nuestra lectura de Marcel, la pregunta que nos permite conectar la disciplina con la actitud básica, formas en las que cobra vida la metafísica. Acabamos este apartado con unas palabras “sabias” acerca de la sabiduría:

“(…) la verdadera sabiduría consiste en aventurarse, prudentemente, claro está, pero con una especie de escalofrío placentero, por los caminos que conducen, no digo fuera del tiempo, pero sí al menos fuera de *nuestro* tiempo, a un terreno en que los tecnócratas y los estadistas, por una parte, y los inquisidores y los verdugos, por otra, no sólo pierden pie, sino que se desvanecen como humaredas al amanecer un día radiante”.²⁴⁵

²⁴⁵ FTC, p. 250. (Las cursivas son del autor).

3. LA IDENTIDAD PERSONAL DESDE LA METAFÍSICA

“Sin duda es cierto que no hay otro problema metafísico que el ¿qué soy?; pues a éste se reducen todos los demás”¹

3.1. INTRODUCCIÓN

Como bien hemos ido anticipando ya, el asunto central de esta tesis es el relativo a la identidad personal. La metafísica entendida como disciplina centrada en el misterio del ser y como actitud humana ante el mismo sólo es posible tomando como base la cuestión de la identidad personal. La pregunta por la identidad, por el propio ser, entendida metafísicamente, es la expresión máxima de la inquietud que caracteriza a la metafísica, y es la que permite apelar al misterio. Nuestra intuición respecto al lugar que ocupa este tema se ha visto fortalecida paulatinamente y podemos afirmar que en el conjunto de su obra ésta es la motivación fundamental de Marcel hombre, esto es, la inquietud acerca de lo que supone el hecho de ser y el significado que tiene la pregunta al respecto. Decimos *inquietud* con toda la intención, ya que tal como hemos indicado, la inquietud es uno de los rasgos distintivos de la metafísica².

Básicamente creemos que la referencia a este tema se hace de dos formas: explícita e implícitamente. Las alusiones explícitas son las que nos han puesto sobre la pista de la cuestión, y dentro de éstas se encuentran algunas que en su

¹ HV, p.148. También en PI, p. 21. ME, p. 140. EA, p. 111, 123. No podemos dejar en el olvido el lugar que su teatro ocupa con respecto a esta cuestión de tamaño relevancia existencial. Posiblemente la obra dramática en la que se presenta de una forma más intensa la importancia de esta pregunta y la importancia de vivir de manera fiel a quiénes somos, por tanto, auténticamente, es *Un hombre de Dios*. En esta obra que, como bien dice J. L. Cañas, Marcel se anticipa a su época al reclamar ese clima de autenticidad personal y denunciar los prejuicios que estragan nuestra existencia. Cfr. “Un homme de Dieu de Gabriel Marcel”, en *Revista Agustiniiana*, Vol. XXIX, núms. 88-89, (1988), pp. 203-232, Marcel consigue adentrarse finamente en la repercusión existencial que esa pregunta representa.

² Ciertamente, el tema de la inquietud está tratado desde el punto de vista metafísico y Marcel lo enfoca en dos sentidos al menos, aunque complementarios. Uno de ellos hace referencia a lo que sería el motor o la búsqueda metafísica. En este sentido se expresa por ejemplo en ME cuando dice sobre la investigación metafísica que “una investigación de este tipo debe verse como el conjunto de movimiento que me permite pasar de una situación vivida como fundamentalmente discordante, en la que hasta llegaré a decir que estoy en guerra conmigo mismo, a una situación diferente, en la que se cumple cierta expectativa”. p. 19. El otro sería relativo a la inquietud como motor de mi propio ser, siendo paralela a la inquietud que caracteriza a la exigencia ontológica, ya que ésta versa sobre el ser.

momento nos hicieron valorar el peso que este tema podía tener. Así, en una de sus obras más destacadas filosóficamente dice:

“Abordaremos ahora una cuestión que implica todas las demás: la que me planteo cuando me pregunto por lo que soy, y aun más profundamente cuando me interrogo sobre el sentido de la pregunta”³.

Las referencias implícitas son mucho más abundantes que las explícitas. En este sentido nos atreveríamos a decir que en casi todas sus obras filosóficas hay un trasfondo de pregunta por la identidad y su sentido. Y, por supuesto, en la obra dramática que versa sobre la existencia de personas concretas con sus avatares correspondientes se pone en escena el misterio que circunda al “quién soy” de cada personaje y la tensión existencial que le plantea. El drama nos ayuda a situar la pregunta en el cauce adecuado: la existencia, por tanto, nos desvela que no se trata de una pregunta teórica meramente, sino existencial, plenamente vivida. No obstante, ya delimitamos al comienzo que sólo nos ocuparemos de la parte filosófica.

Podemos decir que su obra está marcada desde el principio por las cuestiones metafísicas⁴ y la pregunta por quién soy aparece formulada explícitamente ya en el *Journal*⁵. Esta pregunta consideramos que es el tema *guía* desde el que se estructura su planteamiento de la metafísica⁶ y desde el que se articula metafísicamente la propia vida. De manera que acaba haciendo de la misma una metafísica existencial y personalista.

Indicamos en la panorámica general del tema que la pregunta por la identidad personal no podía entenderse, para Marcel, al margen de la pregunta por la misma metafísica y que, a su vez, la cuestión central de la metafísica, la

³ ME, p. 88.

⁴ Cfr. Cañas, J.L., *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*. p. 163.

⁵ Ver pp. 156, 244.

⁶ Hemos de hacer notar la cercanía que se da entre Marcel y Heidegger desde un punto de vista estratégico respecto a la cuestión de cómo abordar el ser. Heidegger afirma en *Ser y Tiempo* que el sentido de la pregunta por el ser sólo puede ser aclarado partiendo del *dasein*, y Marcel, como ya vimos, muestra la circularidad que se da entre la pregunta por el ser y la pregunta por quién soy. Si bien es cierto que Heidegger evolucionó posteriormente en otro sentido, quitándole al *dasein* el lugar que le había concedido primeramente, mientras que Marcel no deja en ningún momento de remitirse al hombre para abordar la cuestión clave de la metafísica. Esta nota debe tenerse en cuenta salvando las enormes distancias que, por otra parte, se dan entre estos dos autores.

pregunta por el ser, no es separable de aquélla. Esta conexión tiene lugar cuando el filósofo, preguntándose por el ser, cae en la cuenta de que su propio ser queda incluido dentro de la pregunta, condicionando esto que la respuesta a su propio ser esté estrechamente comprometida con la que se dé a la pregunta por el ser⁷.

La apariencia que tiene esta pregunta es de un asunto muy circunscrito al plano teórico. Sin embargo, se trata de un preguntar último, o primero, según se mire, que conforma el itinerario de nuestra vida. Es la pregunta más desnuda de todas, más radical, si cabe: *¿Quién soy yo que existo en la inquietud y en la posibilidad de preguntarme por lo que es y, por ende, por lo que soy?* Esta pregunta, además, constituye un interrogante abierto que está anclado a la libertad del ser humano, y muestra también una inclinación del hombre: su apetito de ser⁸. Respecto a su conexión con la libertad, hay que decir que en el caso del filósofo, es una pregunta hecha desde el hombre concreto, pero elevada al plano teórico voluntariamente, es decir, filosófica⁹, con el intento, por parte de Marcel, de contribuir a la reconstrucción espiritual del hombre moderno, aportando el *quid* de su ser.

En el caso del hombre concreto, con independencia de que formule teóricamente la pregunta, habría que decir que la búsqueda de la respuesta, que viene a coincidir con la búsqueda de su sentido, depende también del posicionamiento libre que el hombre adopte ante su vida y que está ostensiblemente relacionado con la concepción que tenga de sí mismo y del mundo. La libertad, en cualquier caso, se encuentra en el origen de la pregunta por quién soy, pero también en el proceso de configuración de ese ser mío, porque éste no es cerrado ni está predeterminado.

⁷ De esta manera puede interpretarse la siguiente cita del *Journal* fechada en enero de 1917: "Todos los juicios que el hombre formula sobre Dios vuelven a caer sobre el hombre. «Tú no eres», he aquí el veredicto del hombre, y él, que proclama ese veredicto- ¿es, pues?". p. 136.

⁸ Este apetito de ser posee tal fuerza en el hombre que Marcel considera que incluso tras la frase propia del más incrédulo "yo sé que no hay nada", se puede vislumbrar este querer ser. Cfr. *Incredulidad y Fe*.

⁹ "¿Cómo puede afirmarse esta libertad, que no es menos radical que la inmediatez del sentir? Hace poco he definido la metafísica como una lógica de la libertad; esta fórmula no es absolutamente irreprochable, pero tiene la ventaja de poner en evidencia la verdad esencial de que el progreso filosófico consiste en el conjunto de los pasos sucesivos, por los que una libertad, que se entiende primeramente como simple poder de sí y no, se encarna o, si se quiere, se constituye como potencia real, confiriéndose a sí misma un contenido en cuyo seno se descubre y se reconoce". RI, pp. 37, 38.

En los apartados anteriores hemos tratado de exponer cuál es la visión que Marcel tiene de la metafísica, una visión rica en posibilidades, y nos hemos ocupado de su trato a la metafísica porque el tema de la identidad lo aborda desde la metafísica en el doble sentido en que la hemos expuesto; de tal manera que se trata de un interrogante abierto a todo hombre y, por ello, de un tema con la suficiente densidad e interés como para que sea estudiado desde la metafísica, esto es, la filosofía en sus aspiraciones últimas.

Antes de empezar a indagar de modo concreto la concepción que Marcel presenta de la identidad nos interesa preguntarnos qué importancia puede tener una mirada a ésta desde la metafísica. Sabemos que en la actualidad hay ciencias que hacen referencia a la identidad, posiblemente con mayor énfasis la psicología¹⁰, pero también hay otros campos del saber que la pueden tener como tema transversal: la sociología, la medicina, etc. Marcel contempló con cierta reticencia la posibilidad de objetivación de la identidad personal. Esto hace, desde nuestro entender, que enfatizara especialmente la tarea que la metafísica tenía al respecto, en ocasiones, siendo incluso demasiado extremo en su visión del desarrollo tecno-científico, pero esto acaba resultando comprensible si tenemos en cuenta los peligros inmediatos y futuros que él ya intuía. Pero, además, la metafísica, como forma de conocimiento, tal como la plantea Marcel, muestra un doble interés: la individualidad real de los seres y la trascendencia. Esto, lejos de generar una contradicción interna en el planteamiento de Marcel, pone de relieve

¹⁰ Así, Erik Erikson (1902-1989), discípulo de Freud, y uno de los talentos más brillantes del siglo XX y, sin duda, de la psicología de todos los tiempos, desarrolló una teoría de la identidad centrada en el *yo*, frente a Freud que había situado el peso de la identidad en el *ello*. Erikson estudió la identidad desde la perspectiva de su desarrollo y contempló la interacción que en ella se daba entre procesos biológicos, psicológicos y sociales, dando una gran importancia a las crisis que se presentaban en cada etapa y a la solución que el individuo iba dando a las mismas. Estableció ocho etapas respecto a la evolución de la identidad que fueron denominadas *Ciclo epigenético* y que serían las siguientes:

- Oral-sensorial. Conflicto básico confianza versus desconfianza. (0 a 1 año)
- Muscular-anal. Conflicto básico autonomía versus vergüenza-duda (1 a 3 años)
- Locomotor. Conflicto básico iniciativa versus culpabilidad (3 a 6 años)
- Latencia. Conflicto básico actividad versus inferioridad (7 a 11 años)
- Adolescencia. Conflicto básico identidad versus confusión de rol (12 a 18 años)
- Adulthood temprana. Conflicto básico intimidad versus aislamiento (19 a 40 años)
- Adulthood media. Conflicto básico creatividad versus estancamiento (40 a 65 años)
- Madurez. Conflicto básico integridad versus desesperación (65 años en adelante)

que la individualidad sólo puede pensarse y concebirse adecuadamente desde su proyección hacia la trascendencia. Y este es el verdadero argumento por el que la metafísica no puede obviar la cuestión de la identidad personal. Como vimos en el capítulo anterior, la metafísica se trasciende a sí misma en la medida en que reconoce su insuficiencia para abordar lo que somos y se abre a otras formas de conocimiento para penetrar en lo que considera que es un misterio. Y es en este reconocimiento donde la metafísica da testimonio, de alguna forma, de su filiación a la trascendencia.

La pregunta por la identidad, por quién soy yo, es primeramente metafísica, en el sentido de que es la expresión más concreta de la exigencia ontológica que nos caracteriza. Vimos ya cómo en el hombre hay una aspiración a ser y en esa aspiración hay una necesidad vital de saber quién es y quién debe ser, porque es un ser proyectado hacia el futuro. Ésta es la inquietud metafísica que caracteriza al ser humano¹¹. En correspondencia con ello la filosofía entendida como metafísica es la parte del saber que se interesa por el sentido y el lugar que esto ocupa en mi existencia concreta. Además de este trato metafísico que es el primero desde el punto de vista del conocimiento, otras disciplinas pueden hacer aportaciones importantes al respecto, pero se trata de aportaciones más particulares que no toman la pregunta en su densidad. De otro lado, su objetivo tampoco era examinar estas relaciones, sino salvar el lugar de la metafísica porque ella se ocupaba de la dimensión más profunda del hombre.

Marcel quiere rescatar con ello varias cosas. Primero, puesto que el vínculo de la identidad con la metafísica es originario, es responsabilidad del filósofo-metafísico ocuparse de la cuestión, máxime cuando el hombre se está viendo expuesto a una situación desconcertante en el mundo contemporáneo. En segundo lugar, este rescate metafísico del tema es preciso porque se plantea, no desde un punto de vista parcial, en el sentido de propio de un experto, sino desde su implicación global en mi vida. Tercero, esta ocupación supondrá también que la filosofía no se desprenda de una de las partes más propias de sí misma y, a la

¹¹ Marcel parte, como ya sabemos, de una distinción entre curiosidad e inquietud. La curiosidad es una actitud que nos orienta hacia fuera, pero que nos hace permanecer inmóviles interiormente, mientras que la inquietud pone en tensión nuestro propio centro, cuestiona nuestro equilibrio. Por otro lado, no toda inquietud es metafísica. Ésta última se da cuando lo puesto en cuestión es algo que conlleva el peligro de que al ser separado de mí produzca mi anonadamiento. Cfr. HV, p. 148.

vez, que lleve a cabo una renovación que es necesaria para ajustarse a las exigencias de la contemporaneidad.

Aun cuando vamos advirtiendo la importancia que la identidad personal tiene en Marcel, nos vemos obligados a decir que no existe un planteamiento sistematizado y bien organizado de este tema. La asistematicidad no es casual, ni tampoco supone la carencia de una metodología rigurosa, sino que constituye la única opción metodológica, desde el punto de vista filosófico, que Marcel encontró para poder enfrentarse a cuestiones tan abiertas e inabarcables. Es pertinente observar que a Marcel, como ya sabemos, no le iba el modo de trabajar sistemático, pero también que una cuestión que le implicó, no sólo como filósofo, sino también como hombre, era muy difícil de ser sometida a una formalización estricta. Por otro lado, esto tampoco debe llevarnos a conclusiones precipitadas como pensar que no haya un planteamiento sólido y consistente del tema. Nuestro objetivo consiste en crear una especie de geografía de la cuestión de lo que Marcel orquestó¹² desde su especial forma de ser y de concebir el mundo.

“El yo se afirma a sí mismo como potencia creadora, como libertad, o, lo que viene a ser lo mismo, como ser pensante. En el fondo, yo no puedo decir con seguridad que yo me pertenezco más que en la medida en que creo o me creo, es decir, reconozcámoslo, en que, metafísicamente hablando, no me pertenezco”¹³.

3.2. LA CREACIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN EL HOMO VIATOR¹⁴

La gran lucha marceliana respecto a la identidad personal estriba en ver cómo es posible abordar esta cuestión sin convertirla en un problema, esto es, sin que pierda su dimensión de misterio. Ya nos cruzamos con el hecho de que el ser es misterio y a este dominio se accede por *participación*. También vimos la

¹² Apoyándose en el lenguaje musical ésta es la palabra que escoge el propio Marcel para referirse a la unidad de su trabajo. ME, p. 202.

¹³ RI, p. 113.

¹⁴ La idea de creación del yo es uno de los ejes principales sobre los que versa el trabajo de K. Gallagher sobre Gabriel Marcel. Remitimos a su obra *La filosofía de Gabriel Marcel* donde afirma que el ser entendido como creación es lo que otorga unidad al pensamiento de Marcel. p. 150.

Advertimos que se podría establecer una línea de investigación llena de interés entre la idea de creación personal que propone Marcel y la que figura como uno de los ejes principales del pensamiento postmoderno que sería una creación ajena a todo asidero.

circularidad que se daba entre la pregunta por el ser y la pregunta por quién soy yo, de manera que la respuesta a una dependía de la respuesta que se diera a la otra. Desde un lenguaje más accesible volvemos a retomar las palabras de Jung para exponer esta complicidad: *¿estás unido al infinito o no?*¹⁵ En realidad ésta es la llave que nos permite el acceso a la implicación y sentido que tiene la pregunta por *quién soy*, así como a su estructura fundamental. Así lo deja expuesto Marcel:

“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”¹⁶.

“En el fondo, mi reconocimiento debe tener por objeto menos lo que tengo que lo que soy. Y no cabe duda de que yo soy tanto más cuanto más sea Dios para mí: por ahí puede discernirse la relación íntima que nos une”¹⁷.

La pregunta es colosalmente abierta, y esto es así porque, como ya hemos indicado, implica de lleno la libertad del hombre y su condición de *homo viator*¹⁸, es decir, de ser en camino y no dado por terminado mientras existe, de ser en cuyo ser le va el hecho de estar siendo¹⁹, de proyectarse hacia el futuro, de estar creándose y recreándose día a día. Esto nos encamina hacia una concepción dinámica y proyectiva de la identidad personal. El interrogante que se nos abre entonces es cómo conjugar este proceso con la mismidad, porque entendemos que para Marcel la idea de identidad personal engloba ambas cuestiones. La intuición marceliana nos dice que esa condición caminante que es connatural al hombre se ve expuesta a su falsificación -que vendría a coincidir con la interpretación del ser como puro devenir-, cuando el hombre pierde de vista sus raíces ontológicas adoptando entonces como modelo de referencia el que le ofrece el mundo tecnificado, en el que la identidad personal queda asimilada a una serie de funciones.

¹⁵ Las cursivas son nuestras.

¹⁶ EA, p. 43. (Las cursivas son del autor).

¹⁷ JM. p. 209.

¹⁸ Por supuesto, la idea de Homo Viator no tiene que ver con la idea de evolución que es propia de la biología.

¹⁹ Aquí el gerundio presenta claramente un sentido ontológico.

Es en el reconocimiento de la itinerancia²⁰, paradójicamente, donde Marcel encuentra la vía para descubrir esas referencias ontológicas. Creemos que esto es así porque el hecho de ser viajero, de no estar definitivamente dado, es el origen de la búsqueda del sentido del ser y, por tanto, la condición ontológica necesaria para la pregunta por el ser. Esto da lugar a dos caminos para investigar la identidad personal, caminos que se yuxtaponen desde la visión marceliana. De una parte, la procedencia de mi ser, la participación²¹. De otra, la creación o configuración del mismo, dado que no estamos definitivamente hechos²². Por tanto, la concepción dinámica y proyectiva de la identidad. De ambas rutas podremos acercarnos a determinadas dimensiones estructurales de la identidad que habrán de ser interpretadas teniendo presente el origen y el horizonte de mi ser y el cambio al que se ve expuesto.

La identidad personal es la creación más importante que el *homo viator* se lleva entre manos, es su trabajo más comprometido porque engloba a cualquier otro²³. Como también hemos anticipado ya, Marcel nos va a presentar una concepción creadora del ser de la que participa la identidad personal. Marcel dilata el concepto de creación concibiéndola en un sentido que va más allá del puramente artístico, pero esto lo consigue adoptando el sentido religioso de la palabra creación y conjugándola con la participación:

²⁰ “Quizá sólo se pueda instaurar un orden terrestre estable si el hombre mantiene *una conciencia aguda de su condición itinerante*”. En Prólogo a HV. (Las cursivas son de Marcel). Citado también en PI.

²¹ Ser es para Marcel participar en el ser y no es posible que nos disociemos de aquello en lo que participamos.

²² Las ideas de participación y creación se co-implican en Gabriel Marcel. Ver ME, p. 115. Así lo destaca también Gallagher en op. cit. diciendo de su propio estudio que está centrado sobre la intuición siguiente: “Mi participación del ser es, pues, finalmente, una participación creadora”. p. 13.

²³ Esta es la visión más profunda que Marcel nos refiere de la identidad, aunque no llega a dar una definición de la misma. En el *Journal* aparecen distintas referencias a la identidad, por ejemplo, en un sentido lógico-formal que no es el sentido basado en el concepto de persona que también se aprecia en esta obra cuando nos dice que a la pregunta ¿quién soy yo? no se le puede dar una respuesta del tipo: vivo en tal sitio, desempeño tal función, etc.; es decir, que nos dice que es una pregunta que no admite predicados como respuesta. Años después, en EA, nos dirá: “La pregunta *qué soy* parece exigir una respuesta conceptualizable; pero al mismo tiempo toda respuesta conceptualizable se presenta como susceptible de ser rechazada o superada”. p. 109. (las cursivas son de Marcel).

“Es evidente por otra parte –y ya lo dimos a entender– que la creación no es necesariamente creación de algo exterior al que crea. Crear no es esencialmente producir, se puede producir sin crear, y también crear sin que ningún objeto identificable quede como testimonio de esta creación. Pienso que todos hemos conocido en el curso de nuestra existencia seres que eran esencialmente creadores; por la irradiación de bondad y de amor emanada de su ser aportaban una contribución positiva a la obra invisible que da a la aventura humana el único sentido que puede justificarla. Pero los ciegos podrán decir con tono de desprecio que «han producido nada»²⁴.

“Pero lo que es necesario recordar es que el proceso creador, por ser menos manifiesto, no es menos efectivo allí donde se realiza cualquier desarrollo personal. Sólo que aquí, lo que a la persona le corresponde crear no es una obra en cierto modo exterior a ella y susceptible de adoptar una existencia independiente, sino que, en verdad, es ella misma. ¿Cómo no reconocer que la persona no se puede concebir fuera del acto por el cual se crea, pero que, al mismo tiempo, esa creación se suspende en cierta manera a un orden que la sobrepasa?”²⁵.

La identidad personal es fruto de una creación que permite articular cierta estructura permanente de la identidad, de quién soy, con el devenir al que estoy lanzado, poniendo en juego el ejercicio de mi libertad.

No ha lugar a dudas que la fuerza que emana de la visión marceliana de la identidad personal brota de su concepción creadora²⁶. La creación permite a la identidad un dinamismo no contradictorio con su unidad o con una tendencia a

²⁴ ME, p. 237. Son varias las conexiones en las que Marcel vincula la creación al ser personal en tanto que es la obra más delicada e importante que al final uno tiene que crear. En EA dice: “Averiguar si el propio valor creador no está en proporción del propio valor ontológico”. p. 98.

²⁵ HV. p. 28.

²⁶ Nos parece que además de la música y otras esferas artísticas, la influencia de Bergson y el concepto cristiano de creación son dos fuentes importantes en el desarrollo de esta idea en Marcel. Pero él nos advierte que Bergson al apelar a la creación se centra casi exclusivamente en la capacidad inventiva, en la innovación, mientras que él asocia la creación a la fidelidad, algo que para Bergson entrañaría el peligro de la rutina. Cfr. PA, p. 63. Con respecto al cristianismo, su presencia es notable pues la creación personal es posible por la participación en el Ser, identificado con el Tú absoluto del cristianismo, que es creación.

ser de una manera concreta, con cierta continuidad unitaria, por ello, la idea de creación se presenta unida a la de fidelidad²⁷. Antes de adentrarnos en el significado de la fidelidad a la creación personal vamos a introducir algunos matices sobre este concepto que resultan insoslayables para entender el pensamiento de Marcel. Sobre la fidelidad hay que empezar diciendo que Marcel, al igual que hace con otros términos clave en su filosofía, se sumerge en un desescombros que le lleva a desechar una serie de significados que revolotean en el uso cotidiano de esta palabra y que no son correctos²⁸. Tampoco queremos olvidar que al repensar este tema poco acostumbrado entre los filósofos, Marcel está haciendo subrepticamente una dura crítica a una sociedad que se precipita hacia una moral relativista y hedonista, que es la que infravalora el verdadero sentido de la fidelidad, anticipándose de una manera clarividente al panorama actual en el que la intimidad naufraga a la deriva. Ser fiel no es un anacronismo. Se trata de una actitud virtuosa necesaria para la supervivencia espiritual del hombre. Si no hay fidelidad, no hay unidad, sino dispersión, y la dispersión agota al hombre a todos los niveles, obstaculizando su tendencia creadora. La fidelidad no es cuestión de costumbrismo, ni de obstinación, en el sentido de que no se trata de hacer siempre lo mismo, ni de hacer a la pura fuerza algún proyecto que hemos forjado. Por eso dice Marcel que la fidelidad es en sí misma creadora. La fidelidad admite, por tanto, el cambio, pero sin ignorar los compromisos ni el reconocimiento de lo que es valioso. Podríamos decir que es como una fuerza equilibradora entre dos principios que nos constituyen: la itinerancia y esa dimensión espiritual que nos confiere unidad.

¿Qué significa entonces ser fiel a uno mismo? La fidelidad al propio ser es inseparable de la fidelidad a los demás, y sin esta aclaración previa no es posible hablar de fidelidad a uno mismo, como tampoco es posible desasirla de la

²⁷ El binomio *Fidelidad Creadora* aparece por primera vez en PA. donde Marcel nos dice: “La fidelidad es en realidad lo contrario de un conformismo inerte; es el reconocimiento activo de una cierta permanencia no formal, a la manera de una ley, sino ontológica”. p. 64. La idea de fidelidad creadora es fundamental para entender la estructura y configuración de la identidad personal, el mismo Marcel lo declaró así cuando afirmó que el compromiso y la fidelidad eran *las coordenadas de la estructuración del “yo”*. Éste es precisamente el título que recibe un estudio de Blanca Castilla Cortázar sobre Marcel, donde hace un recorrido por los fundamentos que presenta el concepto de fidelidad en el filósofo. (Véase referencia bibliográfica).

²⁸ Al referirse a estos usos Troisfontaines habla de “pseudofidelidades”. Cfr. op. Cit.

trascendencia, pues, en última instancia, la fidelidad a uno mismo es fidelidad a una vocación que se presenta como llamada a ser y a amar. La fidelidad no puede ser aplicada a una pretensión egocéntrica. Se trata de una aspiración a la unidad de mi ser, a la búsqueda de la autenticidad, que exige un equilibrio entre lo que siento, lo que pienso, lo que hago y el descubrimiento incesante del sentido de quién soy²⁹, que orienta todo lo demás. Ahora bien, todo este proceso creador, que es un proceso de por vida, no es desligable de mi compromiso para con los otros, de lo contrario es una meta inalcanzable o truncada porque, como veremos después, todos los aspectos constitutivos de mi ser apelan directamente a la intersubjetividad.

También hay que decir que la fidelidad se articula sobre los compromisos que libremente adquiere la persona y mediante los que se prolonga en el tiempo³⁰. Y no sólo esto, sino que la fidelidad nos permite una experiencia unitaria del tiempo personal. Para aclarar esto nos vamos a remitir al modo en el que el *carpe diem* se vive en la actualidad. Por motivos hartamente complejos y en los que no podemos entrar para no desviarnos demasiado de nuestro tema, en la actualidad se impone el vivir el momento. Este llamamiento, en sí mismo, no nos parece negativo. La cuestión se complica cuando esa llamada al instante se pretende vivir sin tener en cuenta el futuro, es decir, sin prever qué consecuencias pueden tener mis decisiones y actuaciones presentes sobre el porvenir. Como por arte de magia, la experiencia del futuro se extingue en el hombre actual de una manera muy generalizada. La ausencia de este momento temporal en el presente genera un desajuste en la conciencia y esta práctica es la que da lugar, entre otras cosas, a unas relaciones personales de usar y tirar³¹. Si la ignorancia del futuro en la experiencia personal desajusta la conciencia de nosotros mismos, la ignorancia

²⁹ Este sentido del quién soy se alcanza sobre la base del conocimiento de nuestro ser en el mundo.

³⁰ En este sentido coincidimos con la que, R. Troisfontaines, llama *autocreación* refiriéndose a que nuestros propios proyectos y compromisos nos van creando, es decir, nos van configurando como quiénes somos. Y en este acontecimiento es posible trascender el devenir y abrirse a la eternidad. Ver op. Cit. Tomo I. pp. 357, 358. En la misma línea se posiciona Vela López, F., "Raíz ontológica y vertientes existenciales de la fidelidad en Gabriel Marcel", en *Estudios Filosóficos*, 38 (1989), 539-561. El autor remarca la decadencia espiritual de Occidente con la canalización de la fidelidad como uno de las apreciaciones más acertadas de Marcel.

³¹ Remitimos a la obra del sociólogo Zygmunt Bauman titulada *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de cultura económica, Madrid, 2005.

sobre la fidelidad, que tiene un claro sentido ético, hace que se vea mermada nuestra capacidad de compromiso.

Un aspecto sobre el que ya hemos hablado al inicio del capítulo anterior, a saber, la inquietud, debe ser retomado con fuerza de nuevo porque nos ayuda a comprender más nítidamente la idea de la creación que está articulando Marcel. La inquietud, como dijimos, es una especie de tensión vital con sentido metafísico y constituye también uno de los requisitos de la creación. Así creemos que lo refleja el siguiente texto:

“En efecto, es claro que el tradicionalismo social o religioso siempre se sentirá inclinado a mirar la inquietud con sospecha y a veces hasta llegará a interpretarla como un signo del espíritu satánico. Pero una perspectiva diferente llevará, por el contrario a saludar la inquietud como condición de todo progreso, de toda creación auténtica”³².

La creación, además, requiere de una actitud disponible y humilde contraria al anquilosamiento en que nos recluye el egocentrismo³³.

Creemos que en toda esta problemática Marcel hace una aproximación desde un punto de vista existencial y personal al viejo debate entre ser y devenir³⁴. La identidad personal responde a la integración que se lleva a cabo entre un fondo permanente de lo que somos, que posee un carácter estructural, y los cambios a los que nos vemos expuestos en nuestro caminar por el tiempo y en nuestras circunstancias, de tal manera que el misterio se halla en que somos siempre los mismos³⁵ aun cuando se produzcan cambios en nuestro propio ser.

La distinción que Marcel establecía entre problema y misterio creemos que no responde sólo a una distinción metodológica, sino a un doble plano ontológico. Y nos parece que su mirada sobre el mundo contemporáneo está tamizada por esta diferencia. Lo problemático es contemplado con desdén cuando se trata de acercarse al espesor de la identidad que es propia del misterio. Uno de

³² HP, p. 79.

³³ Ver RI, p. 67, ME, p. 206, HV, p. 27.

³⁴ Podríamos decir que es una mirada contemporánea al viejo problema filosófico ser-devenir.

³⁵ Julián Marías prefería el término mismidad al de identidad, pero nos parece que ambos autores captan la misma intuición, aun cuando uno hable de identidad y el otro de mismidad.

los objetivos de Marcel será afianzar la identidad personal en la región del misterio del ser y, por supuesto, mostrar los peligros a que se expone cuando es tratada como un problema. En esta parte nos vamos a ocupar del modo que tiene de habérselas Marcel para anclar firmemente la identidad al misterio. Posteriormente abordaremos lo segundo.

3.3. EL FUNDAMENTO METAFÍSICO-RELIGIOSO DE LA IDENTIDAD PERSONAL

3.3.1. El origen: yo soy un don

Para comenzar nuestra articulación conceptual respecto a la visión que Marcel tiene de la identidad vamos a recurrir nuevamente a la idea de participación porque en ella encontramos el hilo conductor para desplazarnos por esta árida región. Hemos dejado ya aclarado que *yo soy* por *participación* en el *Ser*³⁶. Hemos visto que este posicionamiento no tenía solamente una implicación lingüística, sino ontológica, y esto nos ayudaba a poner en conexión metafísica y religión. Persuadido profundamente por una concepción religiosa Marcel da un

³⁶ Esta afirmación nos abre un interrogante de gran interés al que Marcel destinó profundos pensamientos. Si yo participo del ser, ¿en qué medida puedo decir que me pertenezco? Marcel nos lleva, como es acostumbrado en él, a distinguir lo que sería un uso ordinario de esta palabra, y un sentido metafísico que es el que realmente nos interesa. La "pertenencia a" indica que algo es propiedad de alguien o que algo forma parte de las propiedades de alguien, ver RI, p. 51. El otro sentido consiste en entender por la pertenencia un compromiso o el estar integrado en una unidad. Aquí se trataría de una pertenencia ontológica o creadora, ver RI, p. 113: "Cuando digo: pertenezco a un país o a un pueblo que ha practicado siempre la economía, me limito a enunciar un estado de hecho; me refiero a la vez a una indicación inscrita en los registros del estado civil y, además, a una observación de carácter trivial pero objetivo. Si, por el contrario, declaro que pertenezco a mi patria o a mi familia, mi afirmación se sitúa en un plano totalmente diferente, da un sonido muy distinto. Ya no estamos en el orden de la comprobación, sino en el orden del compromiso o la adhesión". RI, pp. 111, 112. Pero, además, ya no sólo se me plantea el interrogante respecto a mí, sino respecto a los otros y a su relación conmigo. Así pues, ¿En qué medida puedo decir que alguien me pertenece o que yo pertenezco a alguien? Marcel ve esta cuestión con cierta claridad y dice que el afirmar que alguien me pertenece comporta una pretensión y el afirmar que yo pertenezco a alguien, un compromiso. RI, p. 114.

paso más y nos habla de nuestro ser como de un *don*³⁷. Este es el punto de partida para entendernos como una globalidad, como unidad:

“Mi reconocimiento sólo puede referirse al don que Dios me hace de sí y me parece que si una ventaja puede considerarse jamás como don, es en tanto que pueda tenerse por una forma disfrazada de ese don que Dios me hace de sí mismo. Don invisible, que nada tiene de exclusivo y en nada se parece a la adjudicación de una parte”³⁸.

Esto que pudiera parecer una insignificancia resulta de vital importancia porque muestra el contorno de la identidad personal. Que mi ser sea fruto de un don excluye algunos posicionamientos como que haya un origen fortuito, que nuestra procedencia pueda ser *la nada*, porque algo que es *donado* tiene un punto de origen positivo y *la nada* es ausencia de positividad, y, muy importante, *lo donado* procede de un acto intencionado por parte de quien dona, lo que significa que hay un *Quien* que dona *el quien* de los otros. El acto de donación es por definición un acto de generosidad y de amor, es una gracia³⁹, de manera que ése es el origen de mi ser, y no sólo de mi ser, sino del resto de los seres. Además, el reconocimiento del don constituye un acto de humildad existencial⁴⁰. Y aquí encontramos el fundamento de la metafísica de Marcel como una metafísica del tú, del amor, de la intersubjetividad, es decir, una metafísica en la que la pregunta por el ser sólo es planteable desde el nivel del tú. No podemos obviar aquí uno de los grandes dilemas que se le plantean a Marcel, según sus palabras, “el más

³⁷ K. Gallagher señala que el reconocimiento de mí mismo como un don se debe a una actitud de humildad ontológica que es transferible también al ámbito del pensamiento y que impide la objetivación. Cfr. *La filosofía de Gabriel Marcel*, p. 29

³⁸ JM, p. 209. Anteriormente hacía Marcel la siguiente reflexión: “En tanto que yo me distribuyo fríamente en «partes», tengo que conceder que ignoro si esas «partes» pueden satisfacerse conjuntamente; esas partes son «ellas», son «él», *no son yo*”. JM, p. 206. (Las cursivas son del autor).

³⁹ Cfr. ME II, pp. 285, 286 en traducción de BAC. Marcel insiste en aclarar que el don no puede ser interpretado como una mera transferencia. El verdadero don es un don de sí e implica incondicionalidad por parte de quien dona. Marcel recurre en este caso a la metáfora de la luz para tratar de hacernos comprender en qué consiste la generosidad que es inherente al don. Dos autores diametralmente opuestos a Marcel en cuando a la idea de que nuestro ser es fruto de un don serían Valéry y Sartre.

⁴⁰ Cfr. Gallagher, K. Op. Cit. p. 29.

difícil de todos”: ¿cómo conjugar la gracia y la libertad?⁴¹ Pero en principio, ¿qué es lo que hemos de entender por libertad? Marcel comienza poniendo en cuestión la ambigüedad que puede rodear a la expresión “yo soy libre”. Ambigüedad que se puede manifestar, por ejemplo, en la asimilación de la libertad a la correspondencia que se puede establecer entre mi voluntad y mis acciones, esto es, ¿hago realmente lo que yo quiero? Ahora bien, si nos dirigimos a nuestra vida cotidiana, éste no es parámetro suficiente para entender el alcance de la libertad porque la propia estructura social en la que vivimos nos exige actuar no siempre conforme a lo que queremos, sino a lo que debemos. Y esto no parece suprimir la libertad humana desde el momento en que tropezamos con el testimonio de personas que han estado cautivos físicamente y han hecho un uso potente y enérgico de su libertad. La libertad parece entonces estar relacionada más con un estado interior que exterior. Pero más allá de esto, que presenta un carácter subjetivo, recurriendo a la gracia y al don Marcel consigue fundamentar el origen de nuestra condición libre. La conexión íntima que se puede establecer entre libertad, gracia y don se encuentra en lo que significa el don o el acto de donar. Si la donación es generosa, la garantía de esa generosidad es inherente a la libertad de quien recibe el don.

La idea de don, en tanto que modo de posicionamiento de mi ser, es decir, no como algo fortuito, causal, casual, sino donado y amado, es la hermeneútica más fecunda de todo aquello que puede ser denominado con la palabra ser. Es importante señalar el origen teológico-religioso de la palabra don. El uso de esta palabra en su obra filosófica está avalado por su inquietud religiosa. No hablamos propiamente de conversión porque en el *Journal* ya hace referencia a que yo soy

⁴¹ Para Marcel la libertad procede de la participación en el ser, de manera que esa llamada de la que nos habla es participación directa en el ser. La versión opuesta sería la de Sartre, para quien la libertad vendría a ser la esencia del hombre y mediante sus opciones crea los valores. En algunas visiones postmodernas la libertad es más bien orientada desde parámetros externos, para Marcel es primeramente la llamada, esto es, la relación interpersonal que se da entre Dios y yo, la que me hace orientarme hacia una dirección u otra, aunque puedan existir criterios externos que modulen mi orientación.

Esta polémica se presenta de modo paralelo en el ámbito de la psicología en la ya clásica dicotomía entre lo innato versus lo adquirido. Un ejemplo de la primera postura sería propio del pionero de la psicología evolutiva J. Piaget y la postura conductista radical que considera al individuo como una tábula rasa sería un ejemplo de la segunda.

un don, es más, hay una experiencia religiosa vivida y pensada a un nivel muy profundo.

Ahora bien, existencialmente ¿cómo experimenta el hombre que su ser es fruto de un don y qué es lo que esto significa? En primer lugar, este reconocimiento no es propiamente intelectual, sino que, como decimos, es fruto de la fe. En segundo lugar, esa fe se vive en la forma de una experiencia interior que se presenta como una llamada que tiene un carácter supraempírico⁴²:

“¿Depende de mí estar enamorado o poseer tal facultad creadora? Por cierto que no, pero justamente porque no depende de mí ser el que soy; admitiremos, al contrario, sin referencia a las controversias filosóficas sobre el libre arbitrio que no tienen nada que ver aquí, que de mí depende cumplir tal iniciativa, hacer tal viaje, tal visita, tal gesto, etc., que otro en mi lugar también podría hacer. Se llega así a la comprobación paradójica de que lo que depende de mí es lo que ya no está adherido a mí mismo, es lo que, en cierto modo, es exterior (o indiferente) a mí mismo. Es necesario agregar, sin embargo, que un don, cualquiera sea, nunca es pura y simplemente *recibido* por un objeto que sólo tendría que hacerle lugar en sí mismo. La verdad es más bien que el don es un llamamiento al cual se trata de responder”⁴³.

Esto imprime un carácter dinámico y creador a mi ser en el sentido de que el don no es algo que nos sumerja en cierto estatismo, sino que es el modo en que mi ser se ha puesto de manifiesto; pero el acto mismo de donación, al ser un modo de participación en un Ser que es Creador, también nos hace partícipes del acto de crear. La llamada interior⁴⁴ puede ser identificada con el descubrimiento de una vocación que no se reduciría en ningún caso a la meramente profesional,

⁴² Consideramos que la llamada adquiere una doble direccionalidad en Marcel. Por un lado es algo que yo recibo. Por otro, es una invocación que yo lanzo. Pero, en cualquier caso, ambos movimientos implican la trascendencia, no se pueden entender al margen de ésta. Marcel aclara que la invocación se expresa en el acto de rezar y en ningún caso puede ser equiparable a la petición. Ésta última puede dirigirse a cualquiera, de hecho, el pedir algo es asimilable para el filósofo a la búsqueda de medios para obtener algo que quiero. JM, P. 222. También p. 219 y en PI., p. 72.

⁴³ HV, pp. 68, 69. (Las cursivas son de Marcel).

⁴⁴ Marcel llega incluso a denominar a la suya una filosofía de la llamada: “Deberá aparecer con toda claridad que esta filosofía pertenece ante todo al orden del llamado, o, en otros términos, que no puede ni podrá jamás tomar completamente la forma de una exposición doctrinal cuyo contenido es asimilado por el lector”. ME, pp. 192, 193.

sino a la vocación global de ser yo mismo, y que nos indica la existencia de un proyecto de ser:

“La persona es vocación; es verdad si se restituye al término vocación su valor propio, que es el de ser un llamamiento, o con mayor precisión, una respuesta a un llamamiento”⁴⁵.

Esta llamada me revela unos dones que me han sido concedidos, y de los cuáles yo soy no el propietario, sino el depositario. De aquí se sigue que aquello que yo soy es fruto de un don:

“Pero, si bien se reflexiona, nada hay en mí que no pueda o no deba ser mirado como don. Es pura ficción imaginar un yo preexistente al cual esos dones le hubieran sido concedidos en virtud de un determinado derecho o en retribución de méritos previamente poseídos”⁴⁶.

Desde una mirada ontológica, lo que yo soy responde a un don que me ha sido concedido y de aquí emana la concepción del yo como disponibilidad y no como pertenencia en sentido de una posesión que tengo de mí mismo⁴⁷. El hecho de estar disponible, abierto a mí mismo y a otros es la forma más profunda de pertenecerse, pero no al modo de una posesión material cualquiera:

“En el fondo no puedo decir válidamente *yo me pertenezco* más que en la medida en que creo, o en que me creo; es decir, reconozcámoslo, en que, metafísicamente hablando, no me pertenezco”⁴⁸.

En este caso la pertenencia es creadora u ontológica y Marcel señala agudamente que es en la misma reflexión sobre la pertenencia donde se produce el paso de la coacción a la libertad. Es una pertenencia creadora la que me hace

⁴⁵ HV, pp. 25, 26. También p. 78. Se puede ver además ME, p. 230 Hemos de apreciar la cercanía que con respecto a esta visión de la vocación existe entre Marcel y los filósofos españoles Ortega y Gasset y Julián Marías. Por otra parte, las ideas de llamada y vocación en Marcel muestran un gran paralelismo con la idea de existencia auténtica en Heidegger.

⁴⁶ HV, pp. 21, 22.

⁴⁷“Cuanto más soy, cuanto más me afirmo como siendo, menos me concibo como autónomo. Cuanto más llevo a pensar mi ser, menos se me presenta como perteneciente a su jurisdicción propia”. EA, pp. 130, 131. Desde el misterio el yo no es para sí mismo, Marcel nos recuerda entonces una sentencia de San Pablo en la que dice: “No sois vuestros”. Cfr. PA, p. 47.

⁴⁸ RI, p. 113. (Las cursivas son de Marcel).

libre, en tanto que me eleva personalmente⁴⁹. Queda dicho entonces que yo no me pertenezco, al menos en el sentido de ser dueño de mí mismo al margen de otra realidad. Sin embargo esto nos plantea la pregunta de que si yo no me pertenezco y soy un don de Dios, entonces ¿le pertenezco a Él? La respuesta a esta pregunta la genera Marcel con extremada cautela, indagando fenomenológicamente lo que puede significar pertenecer a otro. Yo no le pertenezco a Dios en el sentido de una posesión que Él tiene sobre mí o, mejor, su relación con respecto a mí no es de poder. En este caso particular Marcel dirige una crítica a ciertas posturas espiritualistas que conciben a Cristo como Aquel que tiene derechos absolutos sobre nosotros, lo que da pie a que quienes supuestamente conocen esos derechos sometan a otros a su criterio o interpretación de *Las Escrituras*, convirtiéndose en tiranos de los demás. Pero el acontecimiento verdadero de pertenencia a Dios no admite esta interpretación. El giro está en entender la relación, no como una relación de poder, sino de amor:

“En verdad, ¿qué soy yo para pretender que no Te pertenezco? En efecto, si yo Te pertenezco, esto no quiere decir: yo soy Tu posesión; esta misteriosa relación no se sitúa en el plano del tener, como sería el caso si Tú fueses una potencia finita. No solamente Tú eres libertad, sino que Tú me quieres, Tú me suscitas también a mí como libertad, Tú me llamas para que me cree, Tú eres esta llamada misma. Y si yo me rehúso a ella, es decir, a Ti, si me obstino en declarar que no pertenezco más que a mí mismo, es tanto como si me emparedase; es como si me aplicase a estrangular con mis manos esta realidad en cuyo nombre creo resistirte”⁵⁰.

La pertenencia está íntimamente unida a la disponibilidad de mis dones, o de yo mismo en cuanto don. La disponibilidad se hace posible especialmente cuando soy capaz de admirar el valor de lo que es ajeno a mí. La admiración⁵¹ se presenta para Marcel como una actitud metafísica no comparable a una emoción,

⁴⁹ Evidentemente, esta idea de libertad contrasta drásticamente con la concepción postmoderna de ser más libre en tanto en cuanto uno no se vincula a nada. Para Marcel se trata de una idea engañosa de la libertad que envilece y degrada al individuo porque es contraria a la propia estructura ontológica de éste.

⁵⁰ RI, p. 117.

⁵¹ La admiración ha sido defendida ardientemente por Alfonso López Quintás, quien la considera como una disposición fundamental para el descubrimiento de los valores. Véase “La pedagogía de la admiración”, en *Istmo: liderazgo con valores*, 276, 2005, pp. 56, 57.

aunque pueda conllevar una determinada reacción emocional. Al admirarme consigo salir de mí mismo, es más, consigo elevarme porque el verbo del que Marcel se sirve para aclarar lo que es la admiración es *soulever*⁵².

La idea de disponibilidad aparece ligada a la de creación, concretamente, a la creación personal porque estar disponible es no concebirme ni a mí ni a otros como meras posesiones⁵³ y la creación sólo es posible en estas condiciones, esto es, cuando no me considero como un haber⁵⁴.

La llamada se presenta en realidad como un primer paso en la experiencia de fe en la que se establece un diálogo entre Dios y la criatura humana. La llamada es también expresión de la exigencia ontológica del hombre, pero Marcel consigue matizarla hasta llegar a hablar de exigencia de Dios:

“Recordaréis que el año pasado usé muy a menudo, sin duda hasta el cansancio, el término exigencia. Volveremos a encontrarlo en estos días: donde debimos contentarnos con hablar de exigencia de trascendencia, tendremos que escrutar la exigencia de Dios. Creo que desde ahora podríamos decir que la exigencia de Dios no es otra cosa que la exigencia de trascendencia descubriendo su auténtico rostro, mientras que antes se nos había mostrado cubierta de velos”⁵⁵.

El reconocimiento de la llamada hace de la existencia personal un testimonio de mi participación en Dios. La polémica que se trasluce de toda esta posición de Marcel es la afirmación del hombre como ser creado y participado del Ser creador y, por tanto, inmortal, frente a otras posturas que atribuyen un origen azaroso a la existencia del hombre, para las que no existen unos valores⁵⁶ o

⁵² Esta palabra se puede traducir al castellano como elevarse.

⁵³ “tiendo a hacerme indisponible en la medida exacta en que trato mi vida o mi ser como un haber de alguna manera mensurable, y que por ello mismo es susceptible de ser dilapidado, agotado o incluso volatilizado”. RI, p. 68.

⁵⁴ Toda esta reflexión conecta con el desarrollo que Marcel hace de la idea de servicio que en su sentido más auténtico consiste en estar a disposición de... Cfr. HCH. Ver Cap 5.

⁵⁵ ME, p. 203.

⁵⁶ “Sea lo que sea, el hecho de que la decisión humana no pueda intervenir sobre un plano en donde de una cierta manera, en todo caso, las iniciativas decisivas no emanan del hombre parece constituirse como un denominador común entre el pensamiento heideggeriano y el mío. Ni para él ni para mí se puede determinar en la elección humana el origen y la fuente de los valores”. “Mi relación con Heidegger”, p. 357. En este punto la diferencia con Sartre es notoria.

principios previos por los que pueda orientarse la vida humana, sino que éstos son creados a posteriori, y cuyo destino humano después de la muerte no es otro que la nada⁵⁷.

El tema de la inmortalidad del alma se cruza, pues, en nuestro camino de la identidad siendo para Marcel “el gozne de la metafísica”⁵⁸. En función de la afirmación o negación de la inmortalidad la estructura de la identidad personal responderá a unos parámetros o a otros⁵⁹. En cualquier caso, el abordar de frente esta cuestión se presenta como una exigencia existencial de primer orden y la exigencia ontológica o el apetito de ser del hombre vinculado a la esperanza, es decir, a una proyección trascendente, es uno de los pasos hacia la justificación marceliana de la inmortalidad. El hombre tiene necesidad existencial de prolongación, de continuidad, no es posible que se detenga a pensar su muerte, esto es irracional para la misma inteligencia, pero esto no significa que no haya de contar con ella⁶⁰. Si bien éste es uno de los argumentos en defensa de la inmortalidad, Marcel apela al amor como prueba existencial última de la eternidad de la persona y como contrapeso ontológico a la amenaza de la

⁵⁷ Respecto al tema de la muerte los dos grandes autores contemporáneos a los que se enfrenta Marcel son Heidegger, Sartre y también Brunschvicg. Respecto al primero, hace una crítica del *Sein zum Tode* viendo de una parte que Heidegger afina al reconocer el sentido existencial que la muerte tiene en la vida, pero también se hace eco de las dificultades de su lenguaje que dificulta mucho el negar un sentido finalista a su idea del ser para la muerte, y por tanto, nos arroja a la desesperación. En cualquier caso, la diferencia a grandes rasgos frente a los tres consiste en que caen en un solipsismo existencial al centrar el debate en la muerte propia.

⁵⁸ Cfr. EA, p. 21.

⁵⁹ La concepción unitaria de la identidad en Marcel tiene como eje el amor, por tanto, la concepción intersubjetiva del ser. Esto hace que las relaciones personales apunten ya hacia una trascendencia que supera la barrera de la muerte. En una concepción como la de Sartre, en la que el hombre tiene como destino último la nada, las relaciones personales se presentan como una amenaza constante porque no pueden salir de la ambigüedad y la arbitrariedad, de ahí que una de las frases célebres que pone en boca de uno de los personajes de su obra teatral *A puerta cerrada* haya sido la de “el infierno son los otros”.

⁶⁰ El hecho de contar con la muerte en la vida y las implicaciones existenciales y de sentido que le confieren ha sido uno de los grandes temas de los pensadores existenciales contemporáneos, especialmente Heidegger, en su obra *Ser y Tiempo*, insistirá en el peso que tiene para el ser la dimensión temporal que cuenta con el horizonte de la muerte. Gabriel Marcel, aun cuando reconoce la importancia decisiva de esta aportación aborda el tema de la temporalidad especialmente desde su análisis de la esperanza.

muerte⁶¹, siendo concebido el amor como el acto supremo de libertad, y aquí es donde adquiere su mayor fuerza la idea del ser desde una perspectiva intersubjetiva, esta parte también la tendremos que tocar en la estructura antropológico-existencial de la identidad. Aquí nos vamos a ocupar de lo que supone la inmortalidad en un ser que es un don, y que desarrolla su identidad en atención a un llamado que le hace ser testigo de la presencia de lo trascendente, es decir, de Dios.

La defensa de la inmortalidad del alma aparece como paralela a la defensa del carácter sagrado de la vida humana, a la esperanza y a la idea de fidelidad creadora.

3.3.2. Compromiso, Fidelidad, Esperanza: hacia la inmortalidad de mi ser

Hemos visto que para Marcel, la estructura del yo como don y llamada concede un sentido claro al acontecimiento humano de la libertad. La libertad, por tanto, no se presenta como un ejercicio de libre elección, sin más, sino que previamente a la elección hay todo un camino de conocimiento interior en función del cuál se produce mi elección. Entonces, el hecho de ser libre conlleva no sólo responsabilidad respecto a lo elegido, sino compromiso y fidelidad a lo que soy, en función de lo cual, elijo.

La idea de compromiso nos enfrenta a esa gran paradoja de lo que soy y a un gran problema metafísico: ¿cómo puedo comprometerme si estoy expuesto continuamente a cambios insospechables?⁶² No ignorante de esta realidad Marcel

⁶¹ Para X. Tilliette Marcel consigue dar un giro innovador al problema de la inmortalidad al dirigirlo hacia la intersubjetividad. Ésta se presenta como uno de los asideros existenciales de la inmortalidad. Cfr. "Gabriel Marcel et les premices existentielles de l'immortalité" en *Les philosophies de l'existence et les limites de l'homme*. Université de Dijon, Vrin, París, 1981. p. 50 y ss.

⁶² La cuestión del compromiso es, sin lugar a dudas, uno de los temas más apremiantes para el hombre, y de una manera muy especial en el mundo actual, donde se podría hablar de una crisis respecto a la capacidad de comprometerse que va articulada a la propia crisis de la interioridad que nos invade. El fenómeno es bastante complejo, pero desde un punto de vista psicológico podríamos señalar que lo que refleja a primera vista es un profundo miedo a la soledad y un desconocimiento grandioso de la condición precaria del hombre. Parece que queremos esquivar nuestra propia insuficiencia y la de los demás porque sólo somos capaces de captar de ella el sufrimiento que implica y éste no nos gusta, porque nos asusta. Sin embargo, al ignorar este dato antropológico también

se puso a explorar el significado y las posibilidades del compromiso partiendo de una distinción entre compromisos condicionales e incondicionales. Hay compromisos que por propia naturaleza están condicionados y que sólo ilegítimamente se pueden incondicionalizar. Se trata, por ejemplo, de compromisos vinculados a una opinión de cualquier tipo, bien sea política, social, etc. La incondicionalidad es absurda porque las opiniones varían:

“(...) sería completamente absurdo comprometerme a obrar en el futuro conforme a una opinión que quizá ya no será mía”⁶³.

Ahora bien, no todos los compromisos que asume el hombre en su vida están asociados a una opinión, recordemos que en el capítulo anterior habíamos establecido la diferencia que para el filósofo había entre creencia y opinión. Es precisamente en el ámbito de la creencia donde es posible apelar a un compromiso incondicional que implica la totalidad de lo que somos, no sólo una idea sobre algo relativamente parcial, aunque afecte a nuestro modo de vivir. Por ello dice lo siguiente:

“Lo que yo entreveo es en última instancia que existiría un compromiso absoluto que sería contraído por la totalidad de mí mismo, o al menos por una realidad de mí mismo que no podría ser negada sin una negación total, -y que por otra parte se dirigiría a la totalidad del ser y sería contraído en presencia de esta misma totalidad. Es la fe. Es evidente que la negación sigue siendo posible, pero no puede ser justificada por un cambio en el sujeto o en el objeto; no puede ser explicada más que por una *caída*”.⁶⁴

Este compromiso incondicional, que es el paso anterior a la fidelidad es, como bien dice el filósofo, sólo posible suponiendo lo incondicional mismo, es

arrojamos fuera de nuestra experiencia la posibilidad de descubrirnos y descubrir al otro en lo más íntimo de sí mismo, en la evolución de su propio ser, y ahí, tenemos la intuición de que se puede encontrar gran parte de la belleza y la grandeza del ser humano. Por otra parte, y esto ya en un sentido mucho más metafísico y religioso, sin compromiso el hombre no se proyecta hacia el futuro, siendo esta proyección un aspecto clave de su dimensión temporal que aporta un sentido claro a su presente. Sin la proyección la referencia a un más allá se diluye y el hombre queda convertido en un esclavo de un *carpe diem* banalizado y desustancializado.

⁶³ EA, pp. 50, 51.

⁶⁴ EA, p. 53. (las cursivas son de Marcel).

decir, Dios. Y esta posibilidad sólo se da desde la fe. El compromiso incondicional es el testimonio en el que yo me convierto dando fe de la presencia de Dios. A partir de este compromiso que es al fondo el más comprometedor que establezco conmigo mismo, puede tener sentido el compromiso que establezco con los otros. En este sentido Marcel analiza la situación de un individuo que se compromete con otro atendiendo a sus deseos o a otros aspectos particulares de su situación. Cuando esa situación varía, por ejemplo, cuando el deseo ya no está presente, el compromiso se rompe con facilidad, de manera que es preciso trascender los aspectos situacionales para mantener un compromiso real con el otro⁶⁵.

En cualquier caso, sólo por un acto trascendente a mí mismo es posible que yo me convierta en un ser comprometido. Por ello el compromiso no es un acontecer solipsista, sino intersubjetivo, ya que para que tenga lugar se requiere un movimiento de salida de mí mismo y de apertura a lo otro distinto de mí pero, indudablemente, acaba repercutiendo en la creación de mi propio yo. Es decir, mi compromiso siempre es compromiso con el otro, teniendo en cuenta que nos movemos al nivel más fundamental del compromiso que es el que tiene como eje el amor⁶⁶.

De la idea de compromiso pasamos necesariamente a la de *fidelidad creadora*. La fidelidad es posible cuando me he comprometido previamente con algo. Como partimos de un compromiso incondicional, la fidelidad habrá de ser necesariamente creadora. El carácter creador y la incondicionalidad son sinónimos del ser. El ser fiel de una manera creadora es lo que nos permite diferenciar la verdadera fidelidad de la pura obstinación que es más propia de la rutina:

“La fidelidad es en realidad lo contrario de un conformismo inerte; es el reconocimiento activo de una cierta permanencia no formal, a la manera de una ley, sino ontológica. En este sentido se refiere siempre a una presencia o a algo que puede y debe mantenerse en nosotros y ante nosotros como

⁶⁵ Marcel contempla la situación de que hay aspectos de nuestras circunstancias que no dependen de nosotros y que pueden hacer irrealizable el compromiso, pero no se trata de un cambio en la voluntad del que compromete, sino de unos límites materiales que le vienen impuestos.

⁶⁶ Si tenemos en cuenta que hemos sido creados en el amor, por un acto de donación, y esa es nuestra señal ontológica, la configuración de nuestro ser está marcada por su propio origen.

presencia, pero que *ipso facto* puede perfectamente ser olvidada, desconocida, obstruida; y aquí vemos reaparecer de nuevo la sombra de traición que, en mi opinión, envuelve todo nuestro mundo humano como una niebla siniestra”⁶⁷.

Y es también lo que permite comprender y dar sentido a la posibilidad de comprometerme *para siempre*, sobrepasando el umbral de la muerte. Esto no significa que la fidelidad se pueda asimilar a la conservación de una imagen, o de una idea. La fidelidad creadora nos habla de una presencia que no depende de nosotros el suscitarla, aunque sí el ser permeables a su influjo⁶⁸. De ahí que las palabras de la fidelidad no sean otras que las que siguen:

“Aun cuando yo no pueda ni tocarte ni verte, yo siento que tú estás conmigo; sería negarte el no estar seguro de ello”⁶⁹

Como podemos advertir, el compromiso y la fidelidad creadora que configuran una dialéctica ascendente correspondiente a la propia dialéctica de la esperanza imprimen un sello de eternidad a la identidad personal. Podríamos decir que son la posibilidad de creación y desarrollo del argumento de nuestra identidad, y de acuerdo con este argumento, la esperanza se nos aparece como la vía para ejecutar ese proyecto argumental en el tiempo, pero desde una visión que, a su vez, lo trasciende porque se basa en la relación íntima que se da entre el quién soy yo y la trascendencia misma.

No podemos dejar de resaltar más explícitamente que todo el peso ontológico de lo que somos reside en el amor porque el Ser, desde la visión que asume Marcel, es el Amor, con mayúsculas, y el argumento que guía la creación de quiénes somos no es otro que el de los vínculos de amor que cultivamos con los demás y que están fundamentados en la relación de amor que nos une a Dios mismo. Aludíamos anteriormente a la aspiración de eternidad que nos caracteriza. Marcel no demuestra la inmortalidad del ser porque no es su aspiración. Hemos de tener en cuenta que estamos situados al nivel de lo supraempírico y aquí la verificación no es criterio adecuado para dar por sentada una realidad o no. No hay demostración de la inmortalidad del ser, sin embargo

⁶⁷ PA, p. 64. (Las cursivas son de Marcel).

⁶⁸ Cfr. PA. p. 68.

⁶⁹ O.c. p. 70.

sí hay certeza de la misma desde el amor. Recordemos el ya famoso “amar a un ser es decirle, tú no morirás” con el que Marcel immortalizaba una de sus obras teatrales, también una de sus ideas metafísicas y su gran creencia religiosa. El amor es la prueba existencial más palpable de nuestra posibilidad de franquear la muerte.

Al igual que le sucede a Marcel cuando se enfrenta al tema de la muerte, es decir, que no es primeramente una inquietud para el yo, sino para el tú, ese mismo movimiento tiene lugar con la inmortalidad propia, que se entiende primero en el tú, por el amor, y a partir de ahí se puede hacer extensible al yo. Si el peso ontológico de quienes somos reside en el amor, podemos traducir esta exigencia diciendo que nuestra identidad personal es en sí misma intersubjetiva, de manera que es siempre a partir del tú como se configura el yo.

Para finalizar este apartado vamos a señalar que esta visión ontológica de la identidad está firmemente sujeta a la concepción cristiana que del hombre sostiene Gabriel Marcel. Tanto las ideas de creación, como las de fidelidad, compromiso y amor, tienen una clara raíz cristiana en la que el filósofo se apoyó para justificar y dar concreción a su idea del hombre. Éste es posiblemente uno de los apartados en los que se aprecia de una forma más estrecha la conexión entre la metafísica y la religión cristiana en Marcel. Y éste es también, sin duda, uno de los aspectos de su obra en que marca más la diferencia con otros pensadores existenciales contemporáneos.

3.4. LA ESTRUCTURA ANTROPOLÓGICO-EXISTENCIAL DE LA IDENTIDAD⁷⁰

3.4.1. Introducción

La manera de ir acotando la problemática que plantea la identidad personal, así como su fundamento y estructura, se está llevando a cabo por *aproximaciones concretas* al análisis filosófico de Gabriel Marcel. Recurrimos al mismo método que el filósofo porque consideramos que es el procedimiento más adecuado para tratar de dar una visión lo más compacta posible de su posicionamiento, y

⁷⁰ Con ella nos referimos a la condición del hombre como ser en el mundo y todas sus implicaciones.

también la forma más elegante de respetar su asistematicidad que, como bien hemos indicado, es claramente intencionada.

En el apartado anterior nos hemos dirigido hacia el punto de partida de lo que somos, de nuestra identidad, y hemos descubierto la importancia que el sistema de nuestras creencias posee al respecto desde la mirada de Gabriel Marcel. En realidad es este sistema de creencias el que figura como plataforma del sentido de toda la estructura de la identidad que vamos a exponer a continuación. Dicho sistema se traduciría en el papel que la fe juega en la existencia de la persona, y aquí la fe se entiende en un sentido amplio, en tanto que exigencia ontológica, aun cuando Marcel la viene a concretar en la fe en Dios. Pero lo más significativo es que esa exigencia, que es una expresión de fe, encuentra un lugar en todo hombre para el autor y es el motor desde el que proyecta su vida, y sólo por una caída en el plano moral o por una inadecuada interpretación antropológica se convierte en un dato existencialmente falso.

Cuando hablamos de estructura de la identidad, nos estamos refiriendo a las dimensiones que presentan un sentido universal, es decir, que todo hombre las compartiría, con independencia de su contexto o entorno cultural. Se trata de aspectos constitutivos del ser del hombre como la dimensión corporal y situacional o circunstancial de la existencia y, por supuesto, su carácter intersubjetivo.

El eje dentro de esta estructura antropológico-existencial de la identidad es, sin lugar a dudas el cuerpo, porque desde él se comprende y se accede a todo lo demás. Marcel habla en este caso de la órbita existencial que se genera a partir del cuerpo y que funciona a modo de una demarcación entre lo que existe y lo que no⁷¹. Ya nos hemos referido al hecho de que la filosofía existencial-concreta de Gabriel Marcel tenía como punto de partida la existencia, la cual, si recordamos,

⁷¹ RI, p. 28. Evidentemente esta tesis se presta a discusión y Marcel no fue ajeno a la misma, por ello haciendo ejercicio de crítica a sí mismo nos dice: "Cuando digo: César ha existido -y tomo el ejemplo en el pasado porque allí parece mi tesis más discutible-, no quiero decir solamente que César habría podido ser percibido por mí; quiero decir que entre la existencia de César y la mía; es decir, mi presencia órgano-psíquica para mí mismo, hay una continuidad temporal objetivamente determinable; esta presencia es el punto respecto del cual se ordena la multiplicidad infinita de lo que puede ser pensado por mí mismo como existente; toda existencia puede ser relacionada con este punto, y no podría ser pensada fuera de esta referencia más que por pura abstracción". RI, p. 28.

se presentaba de un modo inmediato como el reconocimiento del cuerpo propio, de ahí que Marcel llegue a considerar el cuerpo como dato central de la metafísica⁷². Reflexionamos también sobre la novedad que suponía en el mundo filosófico tomar como punto de partida el cuerpo, que ha sido protagonista de las más altas sospechas en la historia filosófica anterior⁷³. Si nos dirigimos hacia la esencia de la cuestión, veremos cómo Marcel destaca que el reconocimiento de quiénes somos se produce en primer lugar por el cuerpo propio a través de la sensación y, por tanto, la filosofía, que es reflexión sobre la existencia, también habrá de comenzar por lo más inmediato de todo.

Puesto que el cuerpo nos interesa en tanto que es constitutivo de la identidad personal, la aportación marceliana en este debate está centrada en su análisis de la diferencia entre ser y tener⁷⁴.

3.4.2. Yo soy mi cuerpo: la dialéctica ser-tener⁷⁵

Marcel situó como piedra angular en la configuración y conocimiento de la identidad personal el cuerpo⁷⁶, dejando claro que "(...) la noción de cuerpo no es

⁷² EA, p. 22.

⁷³ Recordemos que dentro de la tradición idealista, entendida en un sentido amplio, el cuerpo es asimilado a la apariencia y no es índice de verdad. Para la filosofía existencial de Marcel que toma como origen la existencia, el cuerpo en tanto que *mí cuerpo* es testigo principal de la misma. Marcel será en este sentido pionero en la reflexión sobre la corporalidad y abrirá toda una corriente en Francia que será de máxima relevancia en el Siglo XX, sin llegar a caer en una postura materialista.

⁷⁴ En esta apreciación como punto de partida en la indagación de quiénes somos coincidimos con R. Troisfontaines. Op. Cit. Véase cap. 10 de la primera parte.

⁷⁵ La reflexión sobre el cuerpo aparece desarrollada especialmente en el segundo diario metafísico, *Ser y Tener*, donde se muestra ya la ruptura definitiva de Marcel con el idealismo y su paso a la filosofía existencial. Sobre esta relación es interesante el estudio de Pedro Laín Entralgo *Cuerpo y Alma*. Austral, Madrid, 1992. En esta obra, creemos que Laín Entralgo consigue articular magistralmente tres perspectivas fundamentales sobre el hombre: la científica, la metafísica y la religiosa.

⁷⁶ Marcel no ha sido el único, y esta consideración del cuerpo como constitutivo de la identidad ha tenido lugar de distintas maneras o perspectivas. Pero sí que podemos afirmar que es posiblemente el primero que eleva a un nivel filosófico la consideración del cuerpo como cuerpo propio que es vivido subjetivamente y que hace posible el reconocimiento de mi existencia y de los otros, cediéndole, además, el privilegio de convertirse en punto de partida de la reflexión filosófica. En este reconocimiento mostramos nuestro acuerdo con Gallardo Cervantes, A., en "Apología del cuerpo desde la mirada de Gabriel Marcel". *Thémata*, 33, 2004, pp. 127-134, véase p. 129. Marcel abre una

totalmente unívoca”⁷⁷, e indicando también la responsabilidad que en la posible consideración unívoca, orientada, por supuesto, hacia una interpretación objetiva del mismo, tiene la sustitución del término *carne* por el de *materia*⁷⁸. La visión que destaca en nuestro autor es la del cuerpo entendido en un sentido personal, idea a la que llega a partir de su crítica a una concepción instrumentalista del mismo, y que le llevará a establecer una distinción entre mediación instrumental y mediación simpática:

“Si pienso mi cuerpo como instrumento, atribuyo al alma a la cual sirve de herramienta las virtualidades mismas de cuya actualización se encarga ese instrumento; y eso es poco aún: convierto el alma en cuerpo y de esta suerte me meto en un callejón sin salida. Por otra parte, poner que yo puedo lo que se quiera, es decir, identificarme con lo que se quiera, mediante ese acto de

línea en Francia que será desarrollada posteriormente por Merleau-Ponty, cuyos parámetros fundamentales serían la concepción activa del cuerpo y la lucha frente a la objetivación del mismo, (en Marcel a partir de la sensación de la que ya hemos hablado, y en Merleau-Ponty desde la percepción). Para éste, el cuerpo es sujeto de la percepción y su actividad básica consiste en tres movimientos: ser donador de sentido de aquello que recibe sensorialmente, hace posible la existencia de un esquema corporal por el que sabemos de la posición y movimiento de cada uno de los miembros de nuestro cuerpo, y da lugar al arco intencional que da unidad a los sentidos, la inteligencia y la motricidad. Merleau-Ponty insiste en la relación dialógica que se da entre el cuerpo vivido y el mundo que no es concebido como medio hostil, sino como “mi mundo” y utilizando su propia metáfora, el cuerpo está en el mundo al modo en que el corazón está en el organismo. Cfr. Gervilla, E., *Valores del cuerpo educando*. Herder, Barcelona, 2000. pp. 78, 79. Frente a estas concepciones del cuerpo entendido como unidad significativa se situaría la controvertida concepción conductista, especialmente skinneriana, en la que el cuerpo es un simple mecanismo emisor de conductas cuyo significado reside más bien en el entorno que en el individuo.

Tampoco podemos olvidar las aportaciones del filósofo judío pero establecido en Francia E. Levinas que, más que desde la metafísica, considera el cuerpo desde la ética, especialmente a partir rostro. El rostro del otro me hace descubrir un imperativo categórico que me impele a respetarle. Así de contundente llega a mostrarse Levinas: “Mirarás y tratarás con respeto la alteridad del otro. Al otro se le mata, no sólo físicamente, sino con la indiferencia afectiva o con la secreta violencia de la objetivación. Desconocer o menoscabar la alteridad, mirar y tratar al otro sin tener en cuenta la primaria condición de otro que su rostro expresa, es en cierto modo matarle, proceder como si el no matarás no hubiese sido prescrito”. Levinas, E., *Totalidad e Infinito*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1997. p. 212.

⁷⁷ JM. p. 129.

⁷⁸ Cfr. *Incredulidad y fe*. Guadarrama, Madrid, 1971. Traducido por Fabián García-Prieto.

atención de algún modo mínimo implicado en la sensación más elemental sin que intervenga *una mediación cualquiera*, es minar los fundamentos mismos de la vida espiritual, es diseminar el espíritu en actos dispersos y puramente sucesivos. Pero ya no me es posible concebir que sea mediación sea de orden instrumental. Le daré la denominación de mediación simpática⁷⁹.

El cuerpo es la llave de acceso a lo que soy, lo más palpable de quien yo soy. Mi existencia me hace tomar conciencia de mí mismo en tanto que ligado a un cuerpo:

“En efecto, es claro que el dato común a mi conciencia y a las demás posibles, es mi cuerpo. No puedo pensarme como existente más que en tanto me soy dado a mí mismo y en tanto soy dado a otras conciencias, es decir, en tanto que soy dado en el espacio⁸⁰.”

En el reconocimiento del cuerpo propio Marcel destaca el lugar que ocupa la sensación. Por medio de ésta el cuerpo es entendido activamente y en conexión con el mundo, esto es, la sensación es un modo de recepción activo⁸¹, una vía de participación, no un mero receptáculo de datos que parte de una visión instrumentalista del cuerpo:

“Lo que me interesa es examinar si la sensación puede considerarse a su vez como mensaje; me parece que la cuestión es de la misma índole que la del valor instrumental del cuerpo. Todo mensaje supone una sensación; la sensación no puede tratarse como mensaje como tampoco el cuerpo puede tratarse como simple instrumento (...). Sentir no es comunicar –puesto que toda comunicación supone un modo de sentir (...) hay algún sentido en que la sensación difiere radicalmente de todo mensaje concebible: solamente que, desde ese punto de vista, la sensación deja de definirse en función de un objeto. Sentir no es recibir, sino participar inmediatamente. Pero la vida personal implica la imposibilidad de disociar esta participación inmediata y

⁷⁹ JM. p. 241. (Las cursivas son de Marcel). Esta idea de la mediación simpática es la que le llevará a decir posteriormente en EA que yo soy mi cuerpo, pero no me identifico plenamente con él.

⁸⁰ JM. p. 26.

⁸¹ Podríamos decir, adoptando las palabras de López Ibor que es experiencia de presencia. Cfr. *El cuerpo y la corporalidad*. Tesitex, Salamanca, 2000. p. 30.

esta apariencia invencible de mediación, de comunicación. De ahí lo metafísicamente ininteligible que hay en la sensación”⁸².

Pero, fundamentalmente, lo que la sensación viene a poner de manifiesto en cuanto a este tema es el vínculo entre yo y mi cuerpo. El cuerpo, en tanto que sentido por mí, es decir, en tanto que lo vivo subjetivamente, me habla de la relación de pertenencia que se da entre él y yo⁸³. Nos pertenecemos mutuamente. Como hemos indicado, el cuerpo también nos permite reconocer a los otros como existentes, pero Marcel insiste especialmente en el reconocimiento propio:

“Creo que nadie puede en adelante suscribir una tesis condillacista de lo sensible. Ciertamente yo no soy, o al menos yo no me comprendo como siendo, más que a condición de sentir (...)”⁸⁴

Como podemos apreciar, una de las reflexiones más potentes sobre el cuerpo está relacionada con la dialéctica ser-tener en la que centraremos la mayor parte de este punto⁸⁵. Nos encontramos aquí con una problemática filosófica que hunde sus raíces, al menos desde un planteamiento bien sistematizado, en Platón, y que viene a coincidir en gran medida con el problema de la relación alma-

⁸² JM. pp. 252, 253.

⁸³ La pertenencia no tiene un sentido unívoco, y Marcel se toma la tarea fenomenológica de distinguir diferentes modos de pertenecer como hemos visto. La relación de pertenencia entre mi cuerpo y yo no es objetiva en el sentido de que se le pueda dar una solución como si de un problema científico se tratara. Al margen de este tratamiento objetivo, puedo caer en la experiencia de sentirme perteneciente a mi cuerpo en el sentido de gobernado por él, o bien, al contrario, que mi cuerpo me pertenezca como si de una posesión mía se tratara. En ambos casos tiene lugar una relación de poder que para Marcel no se corresponde con el vínculo real que hay entre nosotros, siendo el indicador de la degradación o no de esta relación mi propia libertad. La única vía adecuada de entender la pertenencia consiste en contemplarla como pertenencia ontológica o creadora, tal como mencionamos en el punto anterior. Si me concibo como un don, como no perteneciéndome más que en tanto en cuanto soy consciente de que no me pertenezco al modo de una posesión, la relación entre mi cuerpo y yo se convierte también en una relación de pertenencia creadora: “Todo permite creer que una relación metafísicamente satisfactoria entre mi cuerpo y yo, es decir, salvaguardando una libertad que corre el peligro de comprometerse por la manera misma con la que se concibe, no puede establecerse más que sobre la base de la pertenencia ontológica o creadora (...)”. RI, p. 119.

⁸⁴ RI, p. 107.

⁸⁵ Evidentemente, esa dialéctica influye no sólo en como concibo mi cuerpo, sino también el de los demás. En el fondo se plantea el problema de la objetivación del cuerpo.

cuerpo. Podríamos decir, sintetizando bastante el asunto, que el concebir el cuerpo como parte de la identidad personal no ha sido posible hasta el mundo contemporáneo y que ha habido dos pasos filosóficos fundamentales para que se llegara a esta posibilidad: el descubrimiento del sujeto a partir de la modernidad, aun cuando, paradójicamente, la aparición de la subjetividad en sus comienzos, es decir, con Descartes, va asociada a una devaluación del cuerpo y, por ende, a una postura dualista. Por otra parte, las aportaciones de la fenomenología que al concebir la conciencia como intencionalidad abre paso a la consideración del cuerpo como corporalidad que es vivida en primera persona y que nos permite la experiencia de lo demás⁸⁶.

En el Mundo Antiguo, aun cuando se muestra en todo su esplendor el problema de la relación alma-cuerpo, y se dan intentos de superar las posturas dualistas, incluso por parte del mismo Platón⁸⁷, no se han dado todavía los pasos necesarios para llegar a una concepción del cuerpo como parte o manifestación del *quién*. Hay una intensa inquietud por mostrar los vínculos entre alma y cuerpo, pero éste, al menos filosóficamente, no llega a ser contemplado como modo de ser del yo. En el mundo antiguo la preocupación central no es el yo porque éste aún no se ha elevado a la reflexión filosófica, de ahí que la problemática del cuerpo no se entienda como un problema para el yo, sino que lo

⁸⁶ Trilles Calvo, K.P., "El cuerpo vivido. Algunos apuntes desde Merleau-Ponty". *Thémata*. N° 33, 2004. pp. 135-140. Hacemos constar que los diversos autores que han bebido de la fenomenología, en primera instancia Max Scheler y a partir de éste Juan Pablo II, por ejemplo, también han desarrollado una reflexión sobre el cuerpo en tanto que configurador de la persona.

⁸⁷ Sabemos sobradamente que Platón es defensor de una postura dualista que queda perfectamente puesta de manifiesto en el "Mito del Carro Alado" que se relata en *Fedro*. Sin embargo esta relación alma-cuerpo no dejó de presentar serias dudas al filósofo y en ocasiones se muestra menos radical, así en *El Banquete*, donde el cuerpo es el primer eslabón para llevar a cabo una ascensión dialéctica hasta las ideas. Aristóteles parece suavizar la oposición entre alma-cuerpo a través de su teoría hilemórfica, pero no deja de respirarse un fondo dualista. Proclama, efectivamente, la unión sustancial entre alma y cuerpo, sin embargo, el hombre queda más definido por su razón que por las funciones que son propias de su cuerpo: vital y sensitiva. Tampoco debemos descuidar un aspecto altamente significativo y es que Aristóteles repara en el comentario de los cretenses relativo a la identificación entre la belleza del aspecto y la del rostro, de donde se podría seguir que el rostro aparece como una parte distinguida del cuerpo en tanto que sería un reflejo de la persona. Cfr. Bosch, M., "Cuerpo e identidad", *Thémata*. N° 33, 2004. pp. 111, 112, 113.

inquietante es cómo relacionar la materia sometida al devenir con otra dimensión que pueden ser las ideas o las formas que son eternas e inmutables. Es decir, cómo es posible conectar dos mundos tan aparentemente opuestos que afectan, no sólo al hombre, sino también a otros entes.

Marcel tuvo que enfrentarse previamente a diversas tendencias de pensamiento. En primer lugar a una postura dualista fuertemente heredada de la tradición⁸⁸ y, por supuesto, al idealismo cartesiano y postkantiano, que situaba la clave de acceso al yo y a la realidad en el pensamiento, y que incluso llegaba a diluir al individuo existente en el devenir de la Idea, que es el caso de Hegel⁸⁹. La inquietud que Marcel tuvo desde un principio, acceder al misterio del ser, se veía truncada tomando como vía principal de acceso el mundo del pensamiento porque nos precipitaba necesariamente a una abstracción de lo que era realmente el hombre y a una problematización de su misterio.

El pensamiento como centro nos alejaba de nuestra propia humanidad. Sin embargo, esta distancia con respecto a la hegemonía de la dimensión pensante del hombre tampoco podía hacerle caer en el otro extremo, esto es, la exaltación del

⁸⁸ El rechazo vehemente del dualismo hace que Marcel renuncie a la idea de la inmortalidad exclusiva del alma del ser amado, pero no de su cuerpo y por ende, de la muerte como proceso de separación alma-cuerpo. Solamente concibiendo el cuerpo como un objeto es posible llegar a admitir esta separación. En 1973, año mismo en que muere Marcel, en el coloquio que tiene lugar en Cerisy-La-Salle, Marcel dejaba bien clara su postura respecto a este tema diciendo que la inmortalidad sólo resulta pensable en la medida en que *yo soy mi cuerpo*. Sobre este tema se puede consultar Belay M., "La mort, le corps et la survie chez Gabriel Marcel", en *Les philosophies de l'existence et les limites de l'homme*. Université de Dijon, Vrin, París, 1981. pp. 63-72. Buscando una explicación a esta conexión entre *yo soy mi cuerpo* y la inmortalidad, Marcel Belay se remonta hasta el análisis metafísico que Marcel hace de la atención en el *Journal Métaphysique*, (p 238 y ss.), donde el filósofo pone de manifiesto que ésta constituye una condición de la vida espiritual. La atención no puede ser confundida con un objeto, sino que, articulada con la sensación es un modo de apertura a lo real (la atención prestada a algo externo a mí supone un ejercicio de atención respecto a mi cuerpo como sintiente). No obstante, aunque pueda iluminar en algún sentido el problema que plantea la cuestión, no lo aclara totalmente, y es recurriendo al dominio de la fe como se puede entender la conexión entre el cuerpo y la inmortalidad. La fe nos presenta la inmortalidad completa del ser como una seguridad existencial apelando a la Resurrección. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta fe pende de nuestra libertad y que por ello mismo está constantemente amenazada.

⁸⁹ Cfr. Gervilla, E., op. cit. p. 75.

materialismo⁹⁰, que era otra de las tendencias fuertes y peligrosas del siglo. La vía de superación de una postura y otra era la filosofía existencial que daba cabida a la dimensión pensante y corporal o, dicho de otra manera, trataba de aportar una solución al viejo problema de la relación alma-cuerpo⁹¹. El cuerpo no resultaba esta vez una evidencia engañosa de mi ser, sino la prueba más fehaciente de mi ser en el mundo. Pero Marcel huía con firmeza de toda posible objetivación del ser humano, por ello, aludir al cuerpo, sin más, no era suficiente para conquistar su objetivo, porque ahí acabábamos perdiéndonos nuevamente en el mundo de la abstracción. El cuerpo que había que intentar relacionar con el alma no era el cuerpo a solas, sino *mi cuerpo*. El decir *mi cuerpo* constituía una expresión lingüística en la que empezaba a desvelarse el misterio de mi ser: la relación que yo mantengo con mi cuerpo. El *mi cuerpo* traslucía una relación de intimidad que cuestionaba la visión del cuerpo como un añadido a mi identidad, es decir, como algo tenido, sin más, o algo deducido a partir de otra cosa más importante para el ser. De esta manera, la relación con mi cuerpo se convertía en la puerta de acceso al sentido del ser que soy: a la itinerancia e indigencia que nos caracteriza de manera constitutiva⁹². El cuerpo pasaba a convertirse en el primer indicio de mi

⁹⁰ La postura objetivadora de idealismo y materialismo en relación al cuerpo la manifiesta Marcel en las siguientes palabras: "Si lo trato como a una cosa [a mi cuerpo, se refiere], ¿qué soy yo que así lo trato? «Al final –escribía yo en el *Journal Métaphysique* (p. 252)-, se llega a la fórmula siguiente: mi cuerpo es (un objeto), yo no soy nada. El idealismo podría recurrir a la declaración de que yo soy el acto que afirma la realidad objetiva de mi cuerpo. ¿No es esto un malabarismo? –añadía yo-. Temo que sí. Entre este idealismo y el materialismo puro no hay más que una diferencia en cierto modo evanescente>". EA, p. 153.

⁹¹ No podemos descuidar la influencia que en esta concepción del cuerpo como cuerpo propio y como modo de ser vivido ejerce la fenomenología de Husserl, no sólo en Marcel, sino en todo el pensamiento existencial desarrollado a lo largo del siglo XX. En esa vuelta a las cosas mismas que figura como lema de la fenomenología, y que es un reclamo de la necesidad de tener en cuenta la experiencia que el hombre tiene del mundo, el hombre tropieza con la experiencia de su cuerpo como experiencia más inmediata y como posibilidad de la experiencia de las cosas del mundo. Pero Husserl no entra en el debate de los interrogantes que me abre el cuerpo, sino que su aportación va por la línea de evitar los excesos del idealismo contando entonces con el cuerpo como modo de conocer, y como vínculo entre la conciencia y el mundo.

⁹² De una manera profunda lo explica Prini al referirse a que en la relación que mantengo con mi cuerpo se expresa una necesidad de ser que hace patente la preocupación de poder perderlo, transformarlo o la posibilidad de deshacernos de él. Cfr. "El humanismo trágico de Gabriel Marcel", en op. Cit. pp. 20-24.

participación en el ser y, por tanto, de la presencia del ser en mí y así, dejaba de ser un objeto, pues como dice Marcel:

“Si hago abstracción de lo peculiar propio a *mi* cuerpo –en tanto que es mi cuerpo-, si lo considero como un cuerpo entre otros cuerpos en número ilimitado, seré llevado a tratarle como objeto, como dotado de los caracteres fundamentales por los que se define la objetividad. Por tanto, se hace materia de conocimiento científico; se problematiza (...)”⁹³.

El análisis que Marcel hace de la corporalidad se centra en el reconocimiento del cuerpo como mío y de las implicaciones que esto tiene, siendo de gran envergadura el debate que abre con ello.

Para comenzar con cierto esmero lo que supone el descubrimiento del cuerpo en la cuestión de la identidad, nos vamos a centrar en la distinción entre ser y tener⁹⁴, porque para Marcel no es lo mismo lo que tengo que lo que soy, que

⁹³ RI, p. 31.

⁹⁴ La diferencia ser-tener responde a dos niveles ontológicos y también a dos actitudes ante la vida. Gabriel Marcel no ha sido el único autor que ha apelado a esta distinción, aunque su aportación se mueve en lo que sería una interpretación metafísica. Erich Fromm, reconocido psicoanalista y miembro de la Escuela de Frankfurt publicó en 1976 un libro titulado *¿Tener o Ser?* donde analiza de manera crítica el tener como la forma de ser que se ha impuesto a partir de la defensa de la propiedad privada y el mundo industrializado y capitalizado. Ser y tener son para él dos modos fundamentales de la experiencia. Fromm viene a coincidir con Marcel en que el tener marca la tendencia a centrarse en las cosas y el ser en las personas, Fromm incluso advierte de cómo esa forma de vivir según el ser o el tener se refleja en el lenguaje donde se sustituye el yo de la experiencia subjetiva, por ejemplo “estoy preocupado” por una forma de posesión “tengo una preocupación”, lo que constituye para él un reflejo de la alienación del individuo. La cercanía entre Marcel y Fromm se advierte incluso en la no demonización absoluta del tener por parte de Fromm, ya que reconoce una forma de tener que no es enfermiza, sino racional y necesaria a la que llama *existencial*, y Marcel deja abierta la posibilidad de orientar el tener hacia el ser. La diferencia fundamental que apreciamos entre la postura de Fromm y la de Marcel estriba en que para Fromm y en general para la Escuela de Frankfurt la imposición del modo de tener como un modo de ser tiene su origen en el mundo industrializado y el consumismo, mientras que Marcel hace un análisis fenomenológico del tener bastante más complejo y cifra esta aparición del tener en el sentido de cosificar más en lo que llama proceso de abstracción que brota básicamente de la renuncia a un sistema de creencias en la que el hombre olvida a Dios y mide su poder por sus conquistas técnicas y científicas. El análisis que Marcel hace del tener afecta fundamentalmente al cuerpo como un objeto poseído, aunque Fromm, desde su vertiente psicoanalítica, no descuida tampoco la reducción de las relaciones sexuales a relaciones de posesión del cuerpo, de manera que se acercan bastante. Por otra parte, remitiéndonos a

indicaría con cierta radicalidad la estructura de mi identidad. Para Marcel yo soy una existencia encarnada, expresión que prefiere utilizar el autor en lugar de “cuerpo” por las connotaciones naturalistas y objetivistas a que puede dar lugar.

El cuerpo es el índice que marca la distinción entre lo que soy propiamente, es decir, lo que me constituye como ser y lo que tengo, que es algo anexo a mi ser, pero que no se puede identificar con él:

(...) “Lo que uno *tiene* presenta evidentemente cierta exterioridad respecto de sí mismo. Esta exterioridad no es, con todo, absoluta. En principio, lo que se *tiene* son cosas (o algo que puede asimilarse a las cosas, y precisamente en la medida en que esta asimilación sea posible). No puedo *tener*, en el sentido estricto de la palabra, más que algo que posea una existencia hasta cierto punto independiente de mí. En otros términos, lo que tengo se añade a mí; más aún, el hecho de ser poseída por mí se añade a otras propiedades, cualidades, etc., pertenecientes a la cosa que tengo. No tengo sino aquello de que puedo en cierto modo y bajo ciertos límites, disponer”⁹⁵.

El cuerpo es, como dice Marcel, la zona fronteriza entre el ser y el tener⁹⁶ y es en este carácter fronterizo donde entra en juego la libertad del hombre ante su propio ser y, nuevamente, la posibilidad de lo trágico. La relación que mantengo con mi cuerpo supone una orientación radical en el mundo y pende de la interpretación que haga de mi ser. La tesis que se sigue del carácter fronterizo para Marcel es que el cuerpo es algo que yo soy, no algo que tengo, aunque es la posibilidad de todo tener⁹⁷. Mi cuerpo, en tanto que hace posible la recepción de los objetos no parece que legítimamente pueda ser convertido en objeto de sí

otros miembros de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer y Adorno en su libro *Dialéctica de la ilustración* aluden a que la idea del cuerpo como algo tenido, forma parte de una dialéctica de dominio que denunciaron activamente.

⁹⁵ EA, p. 152.

⁹⁶ Cfr. Op. cit., p. 86.

⁹⁷ “la misteriosa relación que me une a mi cuerpo está en la raíz de todas mis posibilidades de tener”. Cfr. op. cit. p. 87. Ampliando y a la vez matizando esta idea de Marcel, Lopez Ibor y López-Ibor Aliño dicen: “La expresión de Gabriel Marcel *somos nuestro cuerpo* y *tenemos nuestro cuerpo* habría que ampliarla así: *nuestro cuerpo, a su vez, nos tiene*”. *El cuerpo y la corporalidad*. Tesitex, Salamanca, 2000. p. 39. La primera edición de esta obra es de 1974. (Las cursivas son nuestras). Con esto se refieren los autores al hecho de que nuestro cuerpo es tanto experiencia de posibilidad como de prisión. Ésta última es la que se hace presente en la enfermedad, por ejemplo.

mismo, es decir, no parece algo exterior a mí, de donde se sigue que mi cuerpo no presenta la apariencia de un problema, aunque de hecho puede serlo, y éste es el peligro al que continuamente nos expone la existencia corporal: una dialéctica entre lo que tenemos y lo que somos.

Yo soy mi cuerpo, aclarará Marcel, pero no me identifico plenamente con él, esto es:

“Ser encarnado es aparecerse como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse con él, sin poder tampoco distinguirse de él –siendo identificación y distinción operaciones correlativas la una de la otra, pero que sólo pueden ejercerse en la esfera de los objetos”⁹⁸.

Pero, ¿por qué no identificar plenamente el yo con el cuerpo? Porque el cuerpo forma parte de quién soy, sin duda, es mi modo de ser, pero no es todo lo que yo soy⁹⁹, es decir, todo lo que hace de mí quién soy no se puede reducir a mi cuerpo y a los avatares a los que se ve sometido, de lo contrario estaríamos al borde del materialismo que es lo que Marcel quiere evitar a toda costa. ¿Por qué no distinguirlo? Porque la distinción desembocaría en la conversión del cuerpo en un instrumento al servicio del yo o del alma:

“Yo no me sirvo de mi cuerpo, yo soy mi cuerpo. En otros términos: algo niega en mí la exterioridad de mi cuerpo con respecto a mí mismo implícita en la noción puramente instrumentalista del cuerpo, y nosotros creemos que el materialismo es un esfuerzo –desgraciado, por otra parte- por organizar esa protesta, por transformarla en sistema, en doctrina positiva”¹⁰⁰.

⁹⁸ RI, p. 30. Marcel se sirve del término encarnación para referirse al hecho de ser cuerpo y prefiere utilizarlo porque las palabras cuerpo o corporalidad se prestan a un abuso ya que son fácilmente identificables con el término organismo que tiene unas connotaciones biológicas de las que él quiere escapar.

⁹⁹ Encarnación o espíritu encarnado es el nombre que da Marcel a la condición corporal del hombre en tanto que insuflada de algo más que hace del cuerpo con carácter material el cuerpo de un quién, de una persona. Hemos comentado anteriormente que la inmortalidad se presentaba como un tema colindante con el de la identidad. La identidad personal en tanto que requiere de un compromiso, de una fidelidad creadora, de una esperanza se proyecta más allá de la existencia temporal y corporal. Desde un punto de vista existencial sabemos del final del cuerpo, pero no de la ausencia del quién. La identidad parece prolongarse más allá.

¹⁰⁰ JM, p. 322.

El problema que plantea la instrumentalización del cuerpo propio es el de la objetivación y de ahí, la posibilidad de tratar el cuerpo de manera despersonalizada, lo que da lugar a la identificación del cuerpo con un conjunto de funciones fundamentalmente vitales y psicológicas, como se propondrían desde una visión naturalista y desde el psicoanálisis ortodoxo, también sociales como sería en el caso del marxismo¹⁰¹. A partir de la despersonalización Marcel analiza ciertas prácticas aberrantes que parecen justificadas a la luz del olvido del quién¹⁰².

¹⁰¹ Ésta crítica a la visión objetivista del cuerpo se podría completar con la crítica a la concepción postmoderna del mismo, en tanto que concebido fundamentalmente en un sentido subjetivista y como pura pertenencia. En el mundo postmoderno el cuerpo figura como expresión máxima de la identidad, pero se hace imprescindible descifrar de qué tipo de cuerpo estamos hablando. Actualmente lo profundo parece quedar explicitado en la apariencia exterior. Desde esta perspectiva la dialéctica ser-tener quedaría suprimida. Se es lo que se tiene, y la propia experiencia de libertad parece quedar sujeta a las apariencias. A esta forma tan particular de vivir el cuerpo lo denomina Lipovetsky *seducción* y su significado quedaría identificado con la figura de Narciso. Se trata de un cuerpo convertido en estética y plenamente identificado con sus posibilidades sexuales. Cfr. *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona, 2000. Desde esta nueva panorámica, a la que se llega especialmente por acontecimientos como la revolución sexual que dará lugar a una triple desvinculación: amor, sexo y vida, el cuerpo pasa a ser instrumento al servicio del placer, quedando desvinculado de toda obligación o deber. Es lo que el filósofo mencionado denomina cuerpo del postdeber. Cfr. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Anagrama, Barcelona. 1994. Aun cuando la apariencia que se ofrece es la de darle al cuerpo un mayor reconocimiento, la realidad nos muestra que sigue existiendo una vivencia de vacío, de soledad... Parece que una adecuada valoración del cuerpo no puede ser ciega respecto a la unidad que éste presenta con la totalidad de la persona. El siglo XX ha llevado a ejecución aquello de lo que injustamente se inculpa muchas veces a Freud: que el hombre viva y actúe según los parámetros de su dimensión más irracional. Freud puso de relieve esta tendencia humana, pero su mensaje no fue nunca la incitación a vivir según los mandatos de las pulsiones, sino que quiso enseñar al hombre a controlarlos racionalmente. Esta reflexión está emparentada con la *teoría del don* que defiende Marcel. Mi cuerpo es un don y no constituye una pertenencia o posesión mía de la que puedo disponer subjetivamente. En caso de vivir así la corporalidad la acabamos sometiendo al criterio de que apetece o no apetece y la privamos de su capacidad creadora. La creación más grande de la que el hombre es capaz y que es la expresión máxima de unión entre su cuerpo y su ser es el acontecimiento de la paternidad que en ningún caso se puede reducir al hecho biológico de la procreación. El cuerpo, para Gabriel Marcel no es una instancia puramente natural, no es sólo biología, sino que es encarnación o posibilidad de unión de lo interior y lo exterior.

¹⁰² Esta despersonalización del cuerpo está asociada a la puesta en práctica de técnicas de envilecimiento en virtud de las cuales el cuerpo, por ejemplo, era identificado con

Esta despersonalización afecta no sólo al cuerpo vivo, sino también al cuerpo en proceso de enfermedad y en la muerte, siendo en éste último caso contemplado como un desecho¹⁰³. Marcel emprende realmente una lucha por defender la dignidad del cuerpo humano aferrándose a su carácter sagrado y creado. Si recordamos el análisis que sobre la disponibilidad del ser hemos hecho en apartados anteriores, estamos en condiciones de decir que, con respecto al cuerpo, la categoría de disponibilidad puede ser analizada en otros términos. Disponer del cuerpo es para Marcel una forma de concebirlo como una posesión, así dice:

“Tener es poder disponer de, tener poder sobre algo” (...) y el misterio metafísico de la indisponibilidad quizá resida esencialmente en esta imposibilidad en que estoy de disponer realmente de aquello que me permite disponer de las cosas”¹⁰⁴.

La visión de Marcel con respecto a la disponibilidad del cuerpo podría estar asociada a la idea de posesión del mismo, es decir, podría responder a la idea de que tengo un cuerpo. Aunque, el cuerpo también es susceptible de ser concebido desde la idea de disponibilidad que forma parte de su visión creadora y de los dones. Más que una pertenencia, el cuerpo propio es algo que me ha sido dado para ser y la relación fundamental que mantengo con él es creadora¹⁰⁵, principalmente porque es el que permite la experiencia de mí mismo y de los demás, y esas experiencias me acaban configurando.

De su análisis del tener no debemos concluir que éste constituye un modo negativo de experiencia para el hombre. El tener es una condición también necesaria del ser concebido en un sentido creador y sin aquél éste no podría entenderse. Por tanto, hay cierta implicación entre ser y tener. Esta es una

cierta capacidad de rendimiento que en caso de no cumplirse conducía a un castigo físico y psicológico desproporcionado. Ésta era una práctica propia de los nazis.

¹⁰³ Cfr. PA, p. 26.

¹⁰⁴ EA, p. 86.

¹⁰⁵ Aludimos a la conexión que esta idea podría tener con la concepción que Merleau-Ponty defiende del cuerpo como una obra de arte. En efecto, para él, es la obra artística a lo que más se puede asimilar nuestro cuerpo ya que, entre otras cosas, en el cuerpo, al igual que en la obra artística no ha lugar la diferencia entre la expresión y lo expresado, es una unidad significativa. Asimismo el cuerpo expresa nuestra existencia en cada uno de sus gestos, movimientos, conductas, porque él es existencia.

implicación, en principio, necesaria, puesto que el cuerpo hace de vínculo entre ambas, ya que, como hemos dicho, todo tener es posible a partir de él, que es quien yo soy.

Marcel emprende en *Ser y Tener* un análisis fenomenológico del tener dado que se trata de un término con el que habitualmente nos referimos a nuestra experiencia y que, según él, no ha sido lo suficientemente aclarado. Esta intuición que él manifiesta ya desde el *Journal* se ve reforzada con la lectura que hace de un libro de Gunter Stern titulado *Über das Haben* donde el autor repara en esta misma ausencia.

Al tema del tener llega Marcel mediante una pregunta que se hace en el *Journal Métaphysique* acerca de cómo es posible identificar un sentimiento que se experimenta por primera vez, y su idea es que la identificación resulta más fácil asimilando el sentimiento a algo que tengo. A partir de esto se plantea que existe una trama afectiva consustancial a lo que soy y que no puedo oponérmela ni pensarla. Distingue así entre un sentimiento que tengo y un sentimiento que soy. A partir de estas notas nos dice: “En el fondo, todo se reduce a la distinción entre lo que se tiene y lo que se es”¹⁰⁶.

De su interesante aunque dificultoso estudio destacamos especialmente la idea de que el tener está anclado a cierto fondo misterioso que parece proceder de la relación que se puede establecer entre lo exterior y lo interior, y que viene mediatizada por el cuerpo. Cuando es posible articularlos estamos en el punto en que el tener trasciende el modo de ser concebido como una experiencia de cosificación, como una pura posesión. Esta posibilidad de intimidad entre lo interior y lo exterior se da incluso en el sentido más laxo en que puede entenderse el tener, esto es, como una posesión. Por ejemplo, esto ocurre en la angustia o el desasosiego que podemos sentir ante la posible pérdida de algo que tenemos y que es significativo para nosotros, e igualmente, ante el sentimiento de felicidad que nos genera el tener algo valioso.

En principio, esta forma de tener-posesión parece que apunta a una relación de pura exterioridad entre yo y lo que tengo, es decir, una relación objetual. Sin embargo, al igual que puedo tener un coche, puedo tener ideas, que ya no son tan claramente exteriores a mí. Entonces es necesario apelar a un tener-implicación

¹⁰⁶ EA, p. 152.

que se refiere a propiedades que posee mi cuerpo y que son propias de mí, y en este caso la exterioridad resultaría cuestionable. Nuestra propia estructura corporal está orientada al tener en sentido de posesión y de implicación, aún más profundamente, nuestro sistema afectivo muestra una tendencia al tener que se manifiesta especialmente en el caso del deseo. Así pues, si el cuerpo propio no es estrictamente una posesión, pero apunta hacia las posesiones, hacia el tener, habrá una vía de conexión entre tener y ser.

Gabriel Marcel encontró la forma de realizar un análisis no absolutamente disyuntivo entre ser y tener. Y es que hay muchas formas de tener las cosas. Hay un modo en el que yo tengo las cosas de tal manera que ellas me acaban teniendo a mí, es decir, me anulan. Este caso tiene lugar cuando mi relación con los objetos de que se trate no es creativa, sino meramente posesiva y rígida. Por ejemplo, un tener por mera acumulación es un tener destructivo para la persona. Y en el caso del tener-implicación, como ocurriría con las ideas, éstas también pueden ser tenidas de manera enajenante. Éste sería el caso de los ideólogos, propagandistas, etc., no del verdadero pensador, para quien las ideas no son una pertenencia¹⁰⁷. Las ideas, así como cualquier creación del hombre ostentan una dimensión personal, al fin y al cabo, proceden de personas, pero pueden ser tratadas de una manera despersonalizada, o según la propia de los objetos. En este último caso degeneran y se pueden convertir en instrumentos mal utilizados. Entonces, para Marcel, el tener presenta dos posibilidades. Una de oposición al ser, en tanto que mantiene la diferencia entre lo interior y lo exterior, lo mío y lo de fuera, otra en la que esa frontera se difumina y que se presenta tanto en el caso del tener como posesión y del tener implicación, y que nos conduce a la posibilidad de que el tener acabe siendo partícipe del misterio, o que, dicho de otra forma, desbloquee la barrera entre lo interior y lo exterior. En este caso es la personalización que yo hago de ciertos objetos o cosas lo que marca esa relación creadora y constructiva para mí.

Del primer sentido del tener, es decir, del ajeno al ser, nos interesa la crítica que Marcel hace de un mundo que es movilizadado desde esta categoría, cuestión a

¹⁰⁷ En cuanto a este caso particular Marcel fue muy contundente y rechazó que se hablara de "su sistema" entre otras cosas porque las ideas a las que él había llegado, además de estar influidas por otros autores, ya no le pertenecían. Al respecto, una de sus frases magistrales fue: "No hay nada en el mundo menos patentable que la filosofía, nada que se pueda menos apropiar". RI, p. 76.

la que vamos a dedicar todo un apartado. Del segundo nos cautiva la vía en la que conexiona el tener con el mundo creador del ser¹⁰⁸, especialmente a través de algunos ejemplos como el del cultivo de un jardín, o en un sentido más amplio, el vínculo con los paisajes, así como la relación del músico con las partituras.

De la dialéctica ser-tener y, partiendo de que Marcel vislumbra la posibilidad de una relación no disyuntiva entre ellos, se puede seguir también la apertura a un diálogo entre la ciencia y la filosofía. La ciencia opera al nivel de diferencia entre el mí y el ante mí, es decir, la diferencia entre sujeto y objeto, por eso, decíamos, su esfera no es la del misterio del ser, sino la del problema, y éste parece mantener una vinculación con el plano ontológico del tener. El problema no se es, sino que se tiene. Esto, en principio, no tiene por qué entenderse como un planteamiento deshumanizado. Ésta es la forma que la ciencia tiene de proceder y de avanzar. El científico que se ocupa del cuerpo, que estudia el cuerpo en sus distintas posibilidades, es cierto que lo contempla como un objeto de estudio, como algo exterior, y busca el conocimiento de sus funciones, de su estructura anatómica, fisiológica, psicológica, etc., también aspira a un conocimiento de lo que es patológico a diferencia de lo que es normal o saludable.

No se puede concluir a partir de la reflexión de Marcel que la ciencia despersonalice. Ésta conclusión nos parece arriesgada y cuestionable si se quiere aplicar a Marcel o deducir de su postura filosófica. Es cierto que Marcel ilumina directamente el problema que plantea la inadecuada aplicación de los descubrimientos científicos y de las nuevas adquisiciones técnicas. Es cierto también que ese interrogante que él abre con respecto al ámbito tecno-científico surge del peligro que ve en ciertas posturas naturalistas y funcionalistas muy radicales, pero no podemos ignorar que el mundo científico es muy amplio y lo más cuestionable de él no es el *qué*, sino el *cómo*. La ciencia no es mala ni buena en sí misma. El uso que cada científico y profesional haga de ella, sí. Un médico aun cuando haya basado sus estudios en la estructura y funcionamiento del cuerpo, así como sus estados de salud y enfermedad, no tiene por qué adoptar necesariamente una postura parcial o deshumanizada cuando está frente a un paciente. Partiendo de su propia experiencia como ser único, como cuerpo vivido

¹⁰⁸ “Allí donde hay creación pura, el tener como tal se ve trascendido o hasta volatilizado en el seno de esta misma creación; la dualidad del poseedor y de lo poseído queda abolida en una realidad viva”. EA, p. 162.

y personal también puede contemplar al otro de esta manera más holística integrando en ésta sus conocimientos científicos. En el sentido que ilustra este ejemplo creemos que desde la ciencia también se puede acceder en cierto sentido al misterio del ser. ¿Acaso algunos de los más grandes científicos como Galileo, Newton o Einstein no se han sentido abrumados ante la incógnita que les planteaba la realidad en su conjunto? ¿Acaso no se han visto impelidos como hombres a salirse del mapa ontológico y epistemológico de sus disciplinas científicas al palpar las limitaciones de las mismas? Problemas como el del origen de la materia, de la vida, de la mente humana ¿no serían ejemplos tremendamente ilustrativos de esa posible conexión entre problema y misterio? Marcel deviene crítico en este aspecto de proximidad entre problema y misterio desde el punto de vista de las disciplinas científicas, es decir, de su modo de proceder, porque éste convierte por propia naturaleza el misterio en un problema, e interpreta lo inefable como limitación empírica, epistemológica o cognitivo-intelectual del sujeto. Por tanto desde cierta concepción de la ciencia no habría misterio, sino incapacidad de resolver el problema. Sin embargo, también encontramos ejemplos de que los científicos viven su actividad como hombres y experimentan los límites de la ciencia y la necesidad de contemplar el mundo desde una óptica más amplia. Quizás se podría decir que Marcel reclamaba una actitud metafísica como base a toda otra actividad humana, en el sentido de que sería un soporte adecuado y un fundamento. Si lo interpretamos en este sentido podemos percibir una proximidad entre el intento de Marcel y el de otros filósofos de nuestra tradición como Aristóteles, Descartes o Husserl, por poner tres ejemplos claros, que sintieron la necesidad de un soporte filosófico para las ciencias. Marcel no hace una propuesta sistemática, ni de la envergadura que la hicieron los filósofos mencionados, pero sí que observa la misma necesidad.

Nosotros creemos que si podemos decir desde una visión marceliana que el problema se relaciona con el ámbito del tener y el misterio con el del ser, y hemos visto que entre ser y tener no hay una relación absolutamente disyuntiva, creemos que se puede afirmar igualmente que entre problema y misterio también puede haber cierta vía de comunicación, al menos en el sentido que la hemos expuesto.

Por último, no debemos olvidar que todo este debate entre ser y tener da lugar al planteamiento de lo que es el cuerpo del otro para mí y, por tanto, de lo que es el otro para mí. Además de este análisis de la relación entre ser y tener con

el que Marcel, como hemos indicado, persigue una aproximación a la estructura constitutiva de mi ser y a la dignificación del cuerpo y, por tanto, de lo que soy, se nos plantea otra reflexión muy importante respecto a la cuestión de la intersubjetividad que, como ya hemos ido apuntando, es la vía de acceso para la comprensión del sentido de lo que somos¹⁰⁹.

Evidentemente la conciencia de mi propio existir es paralela al reconocimiento que el otro tiene de mí, luego, el descubrimiento de mi cuerpo podríamos decir que es intersubjetivo. El reconocimiento o la toma de conciencia del cuerpo como quien yo soy es paralelo al reconocimiento del otro, y a partir de ahí se construye nuestra autoconciencia. Para Marcel está claro que la configuración del yo soy sólo es posible desde el nivel del tú¹¹⁰, pero hemos de tener en cuenta que su explicación se hace desde un nivel metafísico que perfectamente podría ser completado desde otras perspectivas.

¹⁰⁹ Es digno de notar que J.P. Sartre, aun reconociendo igualmente la dimensión trascendente del hombre, no en el sentido de apertura a Dios, sino a lo otro que no soy yo, por tanto, otorgando su peso al lugar que ocupan los otros en mi existencia, acaba por brindarnos una concepción negativista del otro. Así como una visión absolutamente conflictiva de las relaciones interpersonales ya que, por propia definición, no puedo aprehender al otro como sujeto, no puedo poseerlo cuando quiero y me posee, cosificándome, cuando no quiero. El otro es un contrincante frente a mi libertad que es aquello que me caracteriza y me constituye según Sartre. El otro me cosifica con su mirada convirtiéndome en una cosa en-sí, en algo inmóvil, hace de mí aquello que ve, anulando así mi libertad. Es curioso, aunque comprensible, que en Marcel el otro no amenaza mi libertad, sino que cuando se da un verdadero encuentro entre nosotros acaba dándole un sentido que concebida como mero poder hacer no tiene. La libertad es una abstracción mientras no se hipoteca o se implica en algo que nos moviliza y que nos conduce a amar. El amor no está condenado al fracaso en Marcel, sí lo está en Sartre.

¹¹⁰ Gabriel Marcel habla del tú refiriéndose al otro en su posibilidad de respuesta con respecto a mí, o al otro con el que me encuentro. Al tú subyace la idea del otro como persona y aquí late una concepción cristiana del hombre. Sin embargo, en Marcel no encontramos un descubrimiento del tú en su condición sexuada, que es un detalle importantísimo en la visión antropológica cristiana. Así por ejemplo, para Juan Pablo II, la búsqueda de la identidad humana no puede hacerse al margen de la referencia a la condición sexuada, de manera que habría dos manifestaciones de la encarnación. Desde estos dos modos complementarios es posible encontrar el significado del cuerpo. Igualmente, y basándose también en la visión cristiana, Julián Marías apela en su *Antropología Metafísica* a la condición sexuada como aspecto constitutivo del ser. Aquí tropezamos con un Marcel más metafísico que antropólogo, y creemos que la referencia a la condición sexuada es un marcador ontológico fundamental especialmente a la hora de acceder al sentido del cuerpo como configurador del quién soy. Quizás pueda mencionarse ésta como una de las carencias en el análisis marceliano del cuerpo.

Cabe destacar el lugar preeminente que el filósofo asigna al cuerpo en la configuración de la identidad. El cuerpo es lo que soy¹¹¹, aunque no todo lo que soy, pero en tanto que soy cuerpo, éste figura como el modo más básico de ser y estar en el mundo. Porque soy corporal estoy insertado en un mundo, participo de él, y esa participación es intersubjetiva.

3.4.3. Yo y mi vida

Para tener una noción completa de mi cuerpo, del carácter temporal que éste pone de manifiesto hay en mí, de mi relación con él y, al fondo, de quién soy, no podemos ignorar la cuestión acerca de mi vida:

“El idealismo, en la mayoría de sus expresiones modernas, ha contribuido a practicar una disociación completa entre *yo y mi vida*, mi vida apareciendo como un determinado conjunto de fenómenos justificables por las ciencias de la naturaleza y quizá también por la sociología, pero desprovisto de toda inteligibilidad propia, y cuyo cese o ruptura no presenta en sí ningún significado, ningún alcance metafísico para el yo entendido como idéntico al acto mismo de pensar. Al mismo tiempo una filosofía así combate contra una exigencia de tal manera arraigada en el fondo de nosotros mismos, que difícilmente conseguimos expresarla en términos claros –estamos sin duda muy lejos de haber medido los estragos causados por una civilización de tipo científico que la ignora sistemáticamente. Así, por una anomalía que se aclara a la reflexión, el idealismo se ha encontrado funcionando en el mismo sentido que una filosofía de esencia materialista que tiende a identificar *vivir y subsistir*; (...) Bien entendido, lo que es común aquí al idealismo y al materialismo es la repulsa radical que oponen al dato básico que constituye la encarnación”¹¹².

El interés de la relación entre mi ser y mi vida parte de una aclaración previa sobre el concepto de vida que dependerá de la idea del cuerpo que estemos defendiendo, y sin este desescombros previo nadaremos en una rotunda oscuridad. El acontecimiento de la encarnación me pone de manifiesto que soy un

¹¹¹ “Sólo es legítimo decir «soy mi cuerpo» cuando se reconoce que el cuerpo no es asimilable a un objeto, o a una cosa”. ME, p. 102.

¹¹² RI, p. 109. (Las cursivas son de Marcel).

ser existente, no estrictamente un ser vivo, palabra que tiene unas connotaciones claramente biológicas. La idea de la existencia me indica que soy un ser puesto en marcha, y tiene un alcance metafísico que la otra no llega a alcanzar¹¹³. Marcel vino a poner de relieve que la vida no puede entenderse en un sentido estrictamente biológico en el caso del hombre, sino que presenta un carácter metafísico porque no es independiente del sentido que se le dé o del interés que se manifieste por ella¹¹⁴. Esto, además, saca a relucir otra característica importante desde el punto de vista metafísico y es que, no nos interesa la vida, así, con ese carácter general, sino “mi vida”, la vida en general es como el cuerpo tomado en su generalidad, una pura abstracción que existencialmente no me dice nada.

Aclarado esto, Marcel continúa indagando la posible relación entre mi ser y mi vida, ¿en qué medida puedo llegar a una identificación entre ambas? La dificultad para responder a esta pregunta halla expresión en uno de los personajes teatrales de Marcel:

“Mi vida se inscribe en el dominio del sí y del no, donde hay que decir a la vez que soy y que no soy”¹¹⁵.

Cuando me encuentro ante la pregunta metafísica de quién soy no es posible dar una respuesta objetiva, ni por mi parte, ni por parte de otro¹¹⁶. En el primer caso porque estoy plenamente comprometido e implicado en la pregunta misma, de manera que legítimamente no me es posible salirme de ella, a menos que la contemple como un espectáculo. En el segundo porque, ¿de qué criterio dispongo para decidir quién debe responder a la pregunta? Esta doble negativa

¹¹³ La diferencia entre la existencia que corresponde al hombre y la vida entendida biológicamente aparece muy bien expresada en la siguiente cita: “Una frase se ha puesto ante mis labios del mismo modo en que veo a un perro echado ante una tienda: «Hay una cosa que se llama vivir, hay otra que se llama existir; yo he elegido existir»”. EA, p. 112.

¹¹⁴ Aquí puede establecerse un parecido entre Ortega y Gasset y Marcel. Ortega también contempla la vida en su sentido metafísico. Este reconocimiento es el que le conduce a concebirla como la realidad radical a partir de la que se entiende lo demás y el punto de partida en filosofía que permitirá dar una solución alternativa al realismo y al idealismo en cuanto a la problemática que ha planteado filosóficamente la existencia del mundo exterior.

¹¹⁵ Citado en ME, p. 156. En traducción de BAC.

¹¹⁶ Esta pregunta, en la medida en que exigimos una respuesta objetiva se convierte en una aporía insoluble como dice Schmidt C., en su artículo “Comunión con el Tú Absoluto según Gabriel Marcel”, en *Pensamiento*, nº 188, vol. 47 (1991) pp. 449-467.

había conducido a Marcel al reconocimiento del carácter supraempírico de la pregunta y al hecho de la llamada y del ser como don. De esta concepción se sigue que mi ser se proyecta más allá de la condición finita de mi vida:

*“Decir mi ser no se confunde con mi vida supone decir esencialmente dos cosas. La primera es que, puesto que yo no soy mi vida, mi vida me ha sido dada y yo soy en cierto sentido humanamente impenetrable, anterior a ella, soy antes de vivir. La segunda es que mi ser está amenazado desde el momento en que empiezo a vivir, y que hay que salvarlo, que mi ser está en juego y el sentido de la vida quizá resida en ello; y desde este segundo punto de vista me encuentro no en el lado de acá, sino más allá de mi vida”*¹¹⁷.

Marcel pasa por una serie de objeciones que se le planteaban respecto a la identificación de mi ser con mi vida. Si admito tal identidad ¿a qué me refiero cuando hablo de “mi vida”? Podría entender “mi vida” como ésta en su totalidad. Sin embargo, dice Marcel que ésta quedaría convertida en última instancia en la narración que hago de ella, y esta narración es siempre un resumen y puede cambiar mi perspectiva sobre ciertos momentos de ella. En este caso:

*“¿Llegamos a la conclusión profundamente desalentadora de que mi vida, mientras no es vivida, se transforma en su propio cadáver, algo que se le asemeja en la misma proporción que un cadáver se parece a un hermoso cuerpo en la plenitud de la vida?”*¹¹⁸.

Por otro lado, si entiendo mi vida como mi narración también cabe identificar mi vida con “mi obra”. Esta identificación es especialmente tentadora en el caso del artista. Sin embargo, ¿puedo decir con propiedad que Cézanne es el conjunto de su obra? Se trata de una identificación no plausible porque está por medio la interpretación que hago de esa obra y porque la vida de ese artista engloba más vivencias que su obra. Además, si pensamos en una persona cualquiera, que no ha creado ninguna obra conocida por la posteridad, esta posible identificación se viene abajo. Pero entonces podríamos pensar que se puede identificar la vida con los actos. Sin embargo obtenemos otra negativa de Marcel porque el acto, una vez realizado, ya es algo desconocido para mí¹¹⁹. En

¹¹⁷ EA, p. 192. (Las cursivas son de Marcel).

¹¹⁸ ME, p. 148. También en PI, p. 36.

¹¹⁹ Cfr. ME.

realidad identificar lo que hago con lo que soy es una operación determinista desde la que se olvida la posibilidad que el hombre tiene de cambiar. Por tanto, olvida nuestra condición de *homo viator*¹²⁰. Esto sólo es posible cuando hacemos una valoración de nuestra vida desde fuera de nosotros mismos, como si ésta fuera un objeto ajeno a nuestro ser, un mero espectáculo.

En realidad, esta concepción espectacular sobre mi vida está vertebrada sobre la consideración del pasado como un aspecto de mi ser que ya está cerrado¹²¹. Marcel advierte que otro de los términos más rodeados de ambigüedad es el de pasado.

El filósofo detecta una interpretación objetivista y determinista de la idea del pasado, que sería visto como un depósito, en el sentido de que sería una mera colección de acontecimientos¹²². Con respecto a esta interpretación Marcel lanza

¹²⁰ Aquí resulta recurrente la idea de Juan Pablo II respecto a que se da una relación íntima entre yo y mis actos porque finalmente éstos me van configurando, pero sin caer en una visión determinista, sino dinámica. (Véase *Persona y Acción*. BAC, Madrid, 1982).

¹²¹ La reflexión sobre el pasado se inserta en el estudio marceliano sobre el tiempo, estudio que está marcado por la crítica al idealismo y al realismo, (véanse FP. pp. 44, 45, donde inicia esta crítica y *Journal Métaphysique*). También podemos remitirnos a *La métaphysique de Royce "Le temps et l'éternité"*, donde aparecen sus críticas y acuerdos para con Royce, y, por supuesto, también es preciso remitirse a la influencia del concepto de *durée* de Bergson.

¹²² Muy destacable es la visión determinista del pasado que defendió Freud al sostener que las vivencias de nuestra infancia eran las que decidían, casi en términos absolutos, el adulto que íbamos a ser. Remitimos a *Obras Completas* de Sigmund Freud. Biblioteca Nueva, Madrid, 1996. La hipótesis del determinismo psíquico está en clara conexión con la teoría del inconsciente y de la sexualidad infantil. Ahora bien, para Freud, el pasado, al menos aquellas experiencias pasadas que permanecen en el inconsciente no son extáticas, sino que constituyen un flujo de permanente dinamismo sobre la conciencia. De manera que la idea del pasado como compartimento cerrado no sería aplicable al padre del psicoanálisis. Esta visión compartimentada del pasado tampoco sería defendida en los estudios actuales realizados en psicología de la memoria en la medida en que se reconoce, por ejemplo, que en función del impacto emocional de un acontecimiento, y de su valor positivo o negativo, éste es más fácilmente recuperable, por tanto, su actividad sobre el presente puede ser mayor o menor. Además, en los estudios neurológicos más recientes se ha puesto de manifiesto la conexión que hay entre el lóbulo temporal, que sería responsable de la actividad de la memoria y el sistema límbico o cerebro emocional, que sería la base fisiológica de nuestras respuestas emocionales. Esta teoría pone de relieve el peso que nuestro sistema emocional desempeña en nuestro comportamiento y en nuestra vida. Lejos de ser una parte secundaria del cerebro, tiene capacidad para paralizarlo todo entero. La afectividad dota de un carácter personal a nuestras vivencias y esto condiciona

varias críticas. En primer lugar, que no conservamos todas nuestras vivencias, el recuerdo no es un calco exacto de lo vivido, sino que es selectivo en función del modo en que nos han marcado los acontecimientos o, dicho de otra forma, la memoria no hace las veces de una capacidad puramente acumuladora de datos, no es un recipiente del que se pueda medir la cantidad, sino que adopta un sentido más cualitativo, por tanto, presenta un carácter profundamente metafísico y, además, de una manera interactiva con respecto al presente. El pasado es una realidad viva ante la que me puedo posicionar en cada momento¹²³, y que me ayuda, a su vez, a posicionarme ante el presente. Cuando nuestra visión del pasado se estanca en la mera colección desfigura por completo la perspectiva adecuada de quiénes somos¹²⁴. Esto es, precisamente, lo que consideramos dice Marcel puede ocurrirnos cuando nos posicionamos ante un acontecimiento que nos ha hecho sufrir. En la medida en que nos hace caer en el fatalismo estamos concibiéndolo como algo extático y que nos paraliza. Si lo contemplamos en un sentido creador, se presenta inmediatamente como una fuente de sabiduría y una posibilidad de crecimiento personal.

Lo que nos interesa destacar sobre el estudio del pasado y de la memoria es que para Marcel presentan un estatuto ontológico en tanto que mi pasado es configurador de mi ser y mi presente no puede entenderse de manera aislada ni del pasado, ni del futuro¹²⁵. En el primer caso porque el presente se sostiene sobre

claramente el recuerdo y nos permite relacionarnos con nuestro pasado. Para profundizar más en esta cuestión remitimos a Gudín M., *Cerebro y Afectividad*. Eunsa, Navarra, 2001.

¹²³ Esto nos permite pensar que para él el tiempo, tanto pasado como futuro, sólo se entiende por relación al presente. Con respecto al futuro, Marcel aceptó en un principio determinadas experiencias como la telepatía, la adivinación, la predicción, que contenían el futuro en el presente. El tiempo, como también se puede advertir no presenta para él un carácter lineal. Sobre la reflexión marceliana respecto al problema del tiempo puede verse Ríos, J., *Tiempo y conciencia en la filosofía contemporánea: análisis y comprensión del tiempo en la filosofía de Gabriel Marcel*. Universidad de la Coruña, 1993, y Presas, M. "Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel". *Cuadernos de filosofía*, X (1970), pp. 63-76.

¹²⁴ Esta reflexión sobre el pasado aparece reflejada en todo su dramatismo en la obra *Le monde Cassé*.

¹²⁵ Presas, M. en el artículo ya mencionado, apunta que la mirada de Marcel hacia el pasado con un interés posiblemente mayor que hacia el presente y el futuro marca una diferencia clara entre él y otros pensadores de la existencia contemporáneos más centrados en el presente en tanto que arrojado a un futuro en el que nos espera la muerte. Ésta, por otra parte es para Marcel una experiencia del futuro concebido como una

el pasado, el quién fui ayer es parte constitutiva del quién soy hoy y, de la misma manera, el quién seré mañana sólo puede entenderse desde quién he sido y quién soy. La experiencia del tiempo no marca una linealidad de acontecimientos, sino una continuidad ontológica de mi ser en el tiempo. Los tres éxtasis del tiempo, como gustó de llamarlos Heidegger, entendidos en su articulación interna, pueden dar lugar a la experiencia de lo profundo¹²⁶, una experiencia que se hace presente en la intimidad. El pasado me remonta a aquellas vivencias que han hecho posible lo que soy hoy y de manera muy especial, aquéllos que ya no están conmigo, el futuro es el lugar de la esperanza, y el presente es el misterioso punto de conexión entre lo que fue y lo que será, una extraña presencia de lo eterno en el tiempo. El vínculo entre pasado, presente y futuro nos remite inevitablemente a la concepción abierta del tiempo que defiende nuestro filósofo y que conecta con su idea de la esperanza¹²⁷.

Retornando al problema de la relación planteada al principio, este análisis nos indica la diversidad de sentidos que se pueden asignar al término “vida” y que dependen de la visión que tengamos sobre el cuerpo y también sobre la temporalidad. En cualquier caso, lo importante para Marcel es mostrar la no coincidencia estricta entre lo que soy y mi vida, y los dos argumentos más firmes a los que se agarra para ello son el de la prueba y el sacrificio, y el del recogimiento, que, además, nos permiten entender ese alcance metafísico que Marcel encuentra en “mi vida”. El primero tiene que ver con el significado de lo que es “dar la vida por algo” y que viene a ser, precisamente, lo que nos lanza a dar un sentido firme a nuestra vida. La idea del sacrificio y su repercusión en mi

colección. El autor aventura que esta “obsesión” por el pasado es una manifestación de la preocupación marceliana por los seres queridos muertos. Véase p. 66.

¹²⁶ Marcel no ofrece una definición cerrada sobre lo profundo, ya que se trata de una experiencia compleja, pero sí nos dice sobre lo que versa la misma: “Una idea nos parece profunda en tanto que desemboca en un más allá apenas entrevisto; la imagen que se presenta a mi espíritu es la de un canal como esos que separan ciertas islas de Dalmacia, en cuya desembocadura entrevemos algo así como un ensanchamiento luminoso (...) Pero me gustaría añadir que lo que aquí llama la atención es que esa lejanía entrevista no la sentimos como si estuviera en otro lugar, sino que, por el contrario, es toda ella cercanía, de manera que en este caso la distinción absolutamente espacial y pragmática entre el aquí y el allá resulta trascendida”. ME, p. 175, traducción de BAC.

¹²⁷ Ver HV, p. 58. La concepción del tiempo como abierto o cerrado tiene su origen en Bergson. Véase ME. II, p. 323. BAC.

vida se entiende a partir de la aclaración de que la vida no es algo que tengo¹²⁸, al igual que ocurre en el caso del cuerpo. La idea de tener convierte a mi vida en una posesión, por tanto, en un objeto del que dispongo¹²⁹. También reposa ahí una concepción instrumentalista de la vida e igualmente de la muerte.

Yo puedo dar o consagrar mi vida por una causa y él insiste en que la doy, no que la suprimo¹³⁰. Dar la vida no se asimila a perderla, sino a entregarla por algo o por alguien que está dotado de un carácter valioso, y con ello lo que estamos haciendo en realidad es asignarle un sentido a nuestra vida, sentido que sólo aparece cuando el hombre sale de sí mismo y se abre a los demás. El dar mi vida por algo, o el consagrarla, es un acto significativo en sí mismo partiendo de la concepción del yo como un don y nos abre la puerta hacia el sentido del sacrificio que no se puede entender al margen de la esperanza¹³¹. Lo propio de quien es un don es donarse y donarse es dar la vida. Es en el sacrificio donde la vida denota su carácter sagrado.

Mi vida se me aparece también como una prueba en tanto que me abre inevitablemente a la experiencia del sufrimiento y al horizonte de la muerte. Marcel mantiene con insistencia el carácter de prueba que es propio de la vida en cualquiera de sus circunstancias, hasta las aparentemente más normales, en realidad, nunca sabemos si se trata de una circunstancia normal o extrema, ésta es una valoración muy difícil de hacer desde el presente. También podemos tener en cuenta que desde su visión creadora del ser, cualquier momento puede ser propicio para operar esa creación en nosotros.

La reflexión segunda lleva a Marcel a darse cuenta de que no soy en términos absolutos mi vida porque tengo capacidad para pensarla poniéndola

¹²⁸ EA, pp. 90, 91.

¹²⁹ Es en esta visión de la vida en la que se apoyan, según Marcel, prácticas como el suicidio o la eutanasia y que van contra la idea del don y que, en ese caso, sería entendida a la manera de una posesión que Dios tiene de mí, idea que, como hemos expuesto no es adecuada.

¹³⁰ “El que da su vida lo da todo, sin duda, pero por algo que afirma ser más, valer más; pone su vida a disposición de esta realidad superior; lleva al límite la disponibilidad que se traduce en el hecho de consagrarse a un ser, a una causa. RI, p. 93. También en ME, p. 154.

¹³¹ Cfr. EA, p. 91.

entre paréntesis en el acto de recogimiento¹³², donde me llevo conmigo lo que soy. Ahora bien, el hecho de que pueda poner en un paréntesis metodológico mi vida no significa que ésta sea convertida en un objeto. Es en ese acto donde yo puedo ponerme en situación de valorar mi vida para tomar posición ante ella.

Para finalizar este arduo apartado nos vamos a referir a la complejidad que también supuso para Marcel, complejidad que le planteó serias dudas. Parte de estas dudas aparecen en dramas como *El emisario*¹³³ o cuando sugiere en *El camino de Creta* la necesidad de reconocernos en nuestra propia vida y la dificultad que conlleva por las ambigüedades y contradicciones con las que a menudo tropezamos¹³⁴. Marcel supo apreciar el carácter paradójico del ser humano y renunció al intento de acaparar en fórmulas precisas lo que es¹³⁵.

3.4.4. Yo y mi situación

Vamos a comenzar haciendo alusión a la ausencia de sistema que Marcel presenta en cuanto a la reflexión sobre la situación y su implicación respecto a quién soy. Es a lo que nos tiene ya acostumbrados. Ahora bien, Marcel es consciente de la dificultad que hay para realizar un análisis exhaustivo sobre este tema, y su tratamiento habría que considerarlo dentro de su metodología de las aproximaciones concretas. Consideramos que su aportación a este tema se podría organizar en torno a tres niveles de la situación que son complementarios:

¹³² “En el seno del recogimiento tomo posición –o, con mayor exactitud, me pongo en estado de tomar posición- ante mi vida; me distancio de ella en cierta manera, pero no como el sujeto puro del conocimiento: *en este distanciamiento me llevo conmigo lo que soy y lo que quizá mi vida no es*. Aquí aparece el intervalo entre mi ser y mi vida. Yo no soy mi vida; y si me hallo en estado de juzgarla (...) es a condición de poder primero reunirme en el recogimiento más allá de todo juicio posible, y más allá de toda representación”. PA, pp. 45, 46. (Las cursivas son de Marcel). También en ME, p. 130. El recogimiento es para Marcel el fundamento ontológico de la memoria.

¹³³ Es en esta obra teatral donde parece reflejarse de una manera más notoria la ambigüedad a la que se ve expuesta la existencia humana, especialmente en nuestro tiempo. Cfr. Guerrero Zamora, J., “Marcel y el contrapunto de la gracia” en *Historia del teatro contemporáneo*. Juan Flors Editor. Barcelona, 1962. p. 296.

¹³⁴ Remitimos a “Le moi et l’ambiguïté” en DH, pp. 127-150. Un estudio específico sobre el tema de la ambigüedad en Marcel corresponde a Flórez, R., “La ambigüedad humana en el teatro de Gabriel Marcel” en *Religión y Cultura*, nº 13, (1959), pp. 24-41.

¹³⁵ Cfr. ME, p. 131.

situación como modo de ser¹³⁶, situación como contexto histórico colectivo, y situación como acontecimientos existenciales que son constitutivos de mi ser, fundamentalmente el nacimiento, el amor, el sufrimiento y la muerte. Pensamos que esta manera de abordar el tema no resta intensidad ni fuerza a las ideas que plasma respecto a este acontecimiento existencial y ontológico.

“Si concentramos nuestra reflexión sobre una cuestión filosófica fundamental, como por ejemplo: ¿qué es el Ser? ¿por qué existe algo? o también ¿qué soy yo?, ¿qué quiero en realidad?, deberemos observar que estas cuestiones se plantean todas a partir de una determinada situación fundamental; la tarea del filósofo será analizarla primeramente *en la medida de lo posible*”¹³⁷.

Nos parece que la situación fundamental básica, por tanto, la primera forma de entender la situación, y que hace posible la comprensión de las demás, es como aspecto constitutivo de mi ser. Mi ser *está en situación o es un ser en situación*, y a partir de ese hecho fundamental podremos comprender mejor los otros modos de entender la situación, así como aquello que somos. Es más, la situacionalidad convierte la pregunta por el ser y, por tanto, la pregunta por quién soy en una pregunta constitutiva de mi a lo largo de mi existencia. Esta idea se muestra muy cercana a la que expone Heidegger en la Introducción a *Ser y Tiempo* al referirse a que:

¹³⁶ Esta primera interpretación del ser en el mundo es la que conecta con uno de los bloques temáticos de R. Troisfontaines en su doble volumen *De l'Existence a l'Être*. La cuestión acerca de *¿quién soy yo?* forma parte de otro bloque temático centrado en todos aquellos aspectos que se refieren estrictamente a la comprensión de mi ser, aspectos como la diferencia ser-tener, la vocación o la fidelidad creadora. El siguiente bloque temático para él sería el relativo a la intersubjetividad, mi relación con el prójimo, y el último está destinado a la relación con Dios. Nuestro estudio, como bien ha quedado dicho, organiza los temas de Marcel en torno a la pregunta por quién soy, de manera que la estructura que presentamos, sin ser contrapuesta a la de Troisfontaines, es diferente.

A la hora de explorar filosóficamente la relación entre quién soy yo y mi ambiente Marcel reconoce la insuficiencia a la que se ve expuesta la filosofía: “Uno puede preguntarse si no debe evocársela simplemente por medios que en el fondo tienen más que ver con la poesía, o incluso eventualmente con la música, que con el pensamiento abstracto. O más exactamente, habría que decir que el pensamiento abstracto tiene como función ante todo reconocer su propia insuficiencia y por lo mismo preparar el camino a modalidades de pensamiento que lo sobrepasen sin negarlo”. FTC, p. 67.

¹³⁷ RI, p. 249. “Situación fundamental y situaciones límites en kart Jaspers”. (Las cursivas son de Marcel).

“(...) el Dasein tiene como constitución óptica un ser preontológico (...) deberá mostrarse que aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es *el tiempo*”¹³⁸.

La referencia a Heidegger nos permitimos hacerla porque, aun cuando éste cifra la comprensión del ser en el tiempo, al menos en esta obra, la profundidad de su idea es similar a la que hay en la idea de situación en Marcel. La comprensión del ser o la creación del ser, como es el caso de nuestro filósofo, debido a ese carácter no cerrado tiene lugar en situación. Así, la situación nos permite dilucidar el sentido del ser itinerante, al igual que éste nos ayuda a entender el significado de aquélla. En definitiva, son complementarios.

Hemos de destacar que el análisis marceliano de la idea de situación conecta directamente con la problemática central del misterio del ser en tanto que nos interroga acerca de la interioridad o exterioridad de la situación con respecto a nosotros. Si la situación es algo que hay ante mí el mundo queda convertido en un espectáculo ajeno a quién yo soy, y yo, quedo convertido en un espectador. Si la situación es contemplada desde la interioridad¹³⁹ o, al menos, aceptamos una posible unión entre interioridad y exterioridad¹⁴⁰ ésta no es algo ajeno a mi ser, sino que interviene en quién yo soy. Incluso, dice Marcel, si nos atenemos al sentido puramente espacial de la situación y comenzamos a reflexionar sobre él, nos iremos acercando a consideraciones cada vez más próximas a lo interno. Así, pone el ejemplo siguiente:

“Si yo habito un valle que separa dos montañas, puedo tener conciencia oscuramente de estar como oprimido en un torno, y experimentar la necesidad instintiva de separar esas masas, que al aproximarse me aplastarían. Pero puede ocurrir igualmente que esta posición intermedia que ocupó, sea sentida por mí como mediadora, que yo aparezca a mí mismo

¹³⁸ *Ser y Tiempo*. Introducción, p. 41. Ed. Trotta, Madrid, 2003. (Las cursivas son de Heidegger).

¹³⁹ “el espectáculo como tal está delante de mí; en tanto es más que un espectáculo no está sólo delante de mí; ¿diré que él está *en* mí? La preposición *en* requiere un uso delicado; aquí no tiene más que un valor negativo, vislumbra una no exterioridad”. Cfr. ME, p. 123. traducción BAC. (las cursivas son de Marcel).

¹⁴⁰ “Creo que si se profundiza el ser-en-situación, se debe reconocer en él no digo la síntesis, pero al menos la unión de la exterioridad y la interioridad”. RI, p. 99.

como un enlace entre potencias adversas, y que me pertenece hacerlas comunicar la una con la otra”¹⁴¹.

Penetrando en ese sentido aparentemente espacial nos muestra el vínculo tan sencillo que tiene lugar entre la alusión a una situación objetiva y un estado interno. Por ejemplo, cuando utilizamos la expresión “estar bien situado” suponemos una situación objetiva relativa a una buena posición económica, pero también nos hace susceptibles de considerar si a pesar de ello la persona en cuestión es o no feliz, es decir, nos remite de forma natural a estados internos.

Si admito que yo soy partícipe de la situación, ésta sólo puede ser comprendida desde el nivel del misterio del ser. Para Marcel sólo esta posición resulta constructiva para el hombre, conduciendo la exterioridad de la situación a una degradación de mi ser y del ser de otros¹⁴². Pero, ¿cómo apreciar la diferencia entre una manera de mirar la situación y la otra? Marcel la sitúa en un matiz óptico, pero que trasciende lo puramente visual. Apela a una distinción entre una mirada que es sólo hacia fuera y que tiende a reconocer lo objetual y una mirada que es *contemplación* y que me implica, es decir, requiere de un acto de recogimiento¹⁴³. Por tanto, tiene una connotación ontológica. A través del recogimiento, pues, la situación se nos muestra como algo que mantiene una relación de reciprocidad con lo que yo soy¹⁴⁴.

La situación de la que nos habla Marcel, puesto que no es reducible a objetividad, no puede ser entendida como aquello que nos narran los historiadores. No se trata de una suma de acontecimientos, sino de la captación de un vínculo esencial. Por ello, más que el historiador¹⁴⁵ quien capta de manera más sutil el sentido de lo que es ser en situación es el poeta:

¹⁴¹ RI, pp. 99, 100.

¹⁴² Sobre esta degradación de la idea de situación nos ocuparemos en el apartado 4.

¹⁴³ Remitimos a lo dicho sobre el recogimiento en apartado de “vías de acceso al misterio del ser” y a “yo y mi vida”.

¹⁴⁴ La idea de recogimiento conduce en sí misma a una crítica al pensamiento idealista y es expresión del realismo de Marcel.

¹⁴⁵ Recurre Marcel a un texto de Péguy para reforzar su crítica a los historiadores y a la historia que crean: “La historia esencialmente consiste en pasar *a lo largo* del acontecimiento. La memoria, al residir dentro del acontecimiento, ante todo consiste esencialmente en no salir de él, en permanecer en él y en remontarlo en su seno...La historia es ese general brillantemente engalanado, ligeramente impotente, que pasa revista a unas tropas ceremoniosamente uniformadas de servicio en el campo de maniobras, en

“Con respecto a esto, como en otras muchas cosas, pienso que habría que intentar restaurar esa unidad de la visión poética y de la creación filosófica, algunos de cuyos primeros ejemplos conocidos nos proponen los grandes presocráticos. No puede deberse a un azar que sea en un Péguy o en un Valéry –el Valéry de *Regards sur le Monde actuel*–, a veces también, si bien es menos frecuente, en un Claudel, en quienes hallamos las visiones más fulgurantes sobre esta realidad humana que el historiador más concienzudo y el filósofo especializado parecen estar condenados a marrar, como se marra un blanco, como se pierde un tren”¹⁴⁶.

Es cierto que un historiador no busca el conocimiento de lo que significa ser en situación –el primer sentido que hemos señalado– ya que ésta es una tarea puramente metafísica. Sin embargo, Marcel también se refiere a la situación, no sólo como el modo básico del que hemos comenzado hablando, sino como la historia que nos constituye¹⁴⁷, es decir, los acontecimientos que nos rodean desde el pasado, en el presente y hacia el futuro.

En estos ejemplos sale a relucir el lugar que los hechos pasados juegan en nuestra existencia actual. Nos parece que la situación para Marcel permitiría establecer una cierta comunidad entre el acontecimiento pasado, el presente y el futuro, algo que se escapa al análisis puramente histórico. De manera que a la idea misma de situación es inherente la concepción del tiempo no entendido como algo objetivo, sino como elemento configurador de mi ser. Así, podríamos decir que la creación de la identidad personal es fruto de una confluencia entre mi memoria, mi actualidad y mi proyección hacia lo venidero vivida como esperanza.

Todo esto nos lleva necesariamente a asociar el ser en situación con la existencia encarnada. Ésta, recordemos, es el dato fundamental con el que

cualquier ciudad de guarnición”. Citado por Marcel en HCH, p. 42. (Las cursivas son de Marcel).

¹⁴⁶ HCH. p. 42. (Las cursivas son de Marcel).

¹⁴⁷ “por tanto, la determinación histórica me aparece como constitutiva del *existir* comprendido en su profundidad. Sin embargo, esta profundidad no es pura y simplemente dada con la conciencia histórica misma. Es una profundidad obtenida por la aclaración existencial de la situación límite”. RI, p. 267. (Las cursivas son de Marcel). Esto lo dice Marcel al analizar la idea de situación en Karl Jaspers, mostrándose, al parecer, en acuerdo con él.

tropezamos existencial y ontológicamente, también filosóficamente desde la concepción existencial concreta de nuestro filósofo. La existencia corporal implica el acontecimiento del estar y a éste es inherente la *circunstancialidad* o lo que Marcel denomina también *situación*. Aun cuando en Marcel no hay estrictamente un análisis fenomenológico del estar¹⁴⁸, sí que lo hay sobre el hecho de estar en situación. Como decimos, el estar en situación se desprende de nuestra existencia corporal y, por tanto, va íntimamente unido a nuestra condición de seres viajeros:

“En el punto a que hemos llegado podemos afirmar que ser en situación y ser en marcha constituyen los modos inseparables, los dos aspectos complementarios de nuestra condición”¹⁴⁹.

Además es de la conjunción de nuestro ser encarnado y la situación de donde se hace posible que seamos seres de experiencia.

Para Marcel, al igual que se da una relación de intimidad entre el hombre y su cuerpo, también tiene lugar una *copertenencia*¹⁵⁰ entre el hombre y su ambiente o su situación, de tal manera que la situación se convierte en una *seguridad existencial*. Con esta expresión Marcel hace referencia a una seguridad constitutiva e implicada en el hecho de ser¹⁵¹. Esto significa que la situación no es propiamente algo externo a mí, sino que me configura a la vez que yo la configuro a ella, por

¹⁴⁸ Julián Marías sí que desarrolla una analítica respecto al significado del estar porque considera que de ahí se desprende un conocimiento muy relevante con respecto a quiénes somos.

¹⁴⁹ ME, p. 128.

¹⁵⁰ Dice Marcel que la relación de pertenencia puede reflejar distintos niveles de interioridad y a través del mismo lenguaje se puede detectar el tipo de vínculo que existe. Por ejemplo, no es lo mismo decir “yo pertenezco a la seguridad social”, que decir “yo pertenezco a mi ciudad o a mi familia”. Asimismo, la relación de pertenencia se puede envilecer cuando nos acaba anulando, cuando aquello en lo que nos comprometemos no nos ayuda a crecer personalmente, sino que nos convierte en la función de un mecanismo. Al respecto cita Marcel el fervor revolucionario y alude a una obra soviética titulada *La herrumbre* donde se plasma este fenómeno. La diferencia entre una forma de pertenecer envilecedora y otra creadora se aclararía apelando a una pertenencia abierta y a otra cerrada, recordándonos que la diferencia entre lo abierto y lo cerrado es de origen bergsonianos. Cfr. RI, pp. 111, 112.

¹⁵¹ Cfr. FTC, p. 59. De hecho, el ambiente entra a formar parte de la misma aproximación a lo que es la existencia: (...)“El hecho de existir para el ser humano consiste en cierto modo en pertenecer a una realidad ambiente de la que nunca podemos separarnos sin peligro (...)”. Op. Cit, p. 68.

tanto, la relación que mantengo con ella no es de objetividad, sino existencial. Así de importante es este vínculo:

“Para darse cuenta de ello conviene volver a los ejemplos de donde he partido, y, en particular, al problema planteado por los traslados forzosos de población. Cuando afirmo que éstos se llevaban a cabo despreciando algo que está estrechamente unido al ser humano verdadero, ¿acaso me limito a decir que contravienen determinada exigencia del espíritu? De ningún modo. Porque se trata de una exigencia encarnada, y es esta encarnación lo que resulta importante. Quiero decir que, cuando condenamos estos traslados forzosos, tenemos en cuenta –y ésta es la base misma de nuestra apreciación– la existencia de innumerables seres humanos que sólo pudieron realizarse dentro de su vocación, porque les fue dado el vivir de padres a hijos dentro de un determinado territorio al que estaban unidos por un cierto lazo no sólo de pertenencia, sino de amor”¹⁵².

Para Gabriel Marcel la situación en la que se desenvuelve nuestra existencia no es fruto del azar o de una mera casualidad¹⁵³, sino que se da la presencia de un *lazo original* entre el hombre y su ambiente, pero que tampoco debe ser confundida con una relación inamovible o unidireccional, pues la libertad acaba interviniendo:

“La idea de una copertenencia entre el hombre y el espacio concreto en que vive se muestra como fundamental. Ciertamente, no debe entenderse de una manera absolutamente rígida, como lo desearía un tradicionalismo demasiado estrechamente dogmático. Con cierta frecuencia esta idea tomó en el pasado formas serviles que hoy no podemos aceptar. Reconocemos plenamente al individuo el derecho a emanciparse de esta relación en todos

¹⁵² FTC, p. 65.

¹⁵³ Marcel habla ya en las notas que constituirían lo que sería el *Journal Métaphysique* de “la no contingencia del dato empírico”. Esta es una idea que sigue manteniendo a lo largo del tiempo, así, en *Misterio del Ser* retoma la idea al referirse al ser en situación y en un curso que dio en la Universidad Internacional de Santander en 1959 con el título *La condición del intelectual en el mundo contemporáneo* vuelve a aparecer haciendo referencia a las ataduras empíricas que tiene el pensamiento del filósofo.

los casos en que la experimente como esclavizadora. Pero es preciso que esa emancipación sea realizada por libre voluntad”¹⁵⁴.

Si bien en este texto destaca de una manera especial que la libertad flexibiliza el vínculo entre la situación y yo, no debemos olvidar que la situación también tiene sobre la libertad un poder importante que consiste en actualizarla:

“No parece que una cuestión como ésta: ¿Qué es un hombre libre?, pueda resultar fructífera si la discutimos de forma abstracta, es decir, sin referirnos a situaciones históricas, consideradas, claro está, con la mayor amplitud; dado que, además, lo propio del hombre es estar en situación; esto es lo que, sin duda, cierto humanismo abstracto corre siempre el riesgo de olvidar”¹⁵⁵.

Es de su análisis crítico respecto a un mundo contemporáneo regido por violentos ataques a la dignidad de la persona de donde surge su interés por ese vínculo esencial que el ser humano mantiene con el contexto en el que le ha tocado vivir. Para Marcel la práctica de lo inhumano sólo es posible allí donde se desconocen las seguridades existenciales fundamentales, es decir, las condiciones que implica el ser humano auténtico. Su explicación tiene mucho de socrática en el sentido de que es la ignorancia de este basamento existencial la que conduce al mal pero, en cualquier caso, no se trata de una ignorancia inocente, sino orgullosa, por tanto, con una clara connotación ética.

El punto de partida en el análisis de las seguridades existenciales hemos visto que es el reconocimiento del cuerpo como parte del *quién*. Un cuerpo en sí mismo es pura materia y resulta susceptible de manipulación e instrumentalización. El cuerpo de un *quién* es la materialidad de una persona y posee una dignidad propia. La conciencia de esta repercusión podría haber evitado muchas masacres cometidas en la negra historia del siglo XX.

Si continuamos con este razonamiento que Marcel pone a nuestro alcance, el cuerpo, dado que responde a unas condiciones materiales, está inserto en un contexto espacio-temporal y es la condición de nuestros límites, de toda situación, así como la posibilidad de trascenderla. La solución a los conflictos que se plantean a nivel humano no hay que buscarla en propuestas utópicas que no

¹⁵⁴ FTC, pp. 65, 66.

¹⁵⁵ HCH, p. 27.

dejan de ser la expresión de un pensamiento abstracto, tampoco podemos apoyarnos en unos postulados al estilo kantiano porque no consiguen ponerse al nivel de la existencia encarnada. Marcel nos hace volver la mirada a lo más evidente, a lo que hay, al significado de lo que es estar en el mundo. En la búsqueda de este significado no sólo se filtran sus intereses puramente metafísicos, aunque figuran como base, sino que tropezamos también con la cara más social e incluso política de Gabriel Marcel¹⁵⁶.

Metafísicamente podemos decir que la situación, a la vez que nos habla de una relación de pertenencia a un lugar, a una historia, también nos dice acerca de nuestra apertura, en el sentido de que estamos condicionados por ella, pero no determinados, de manera que el hombre es finalmente libre para acogerse a la situación que le viene dada o no, así como es su libertad la que le permite ir creando situaciones nuevas. En realidad, la relación que mantengo con *mi* situación es de *feedback* porque ella me constituye a mí a la vez que yo la constituyo a ella¹⁵⁷. Aquí es preciso volver a traer a colación el tema de la sensación porque es la que nos revela la existencia a través del contacto que mantenemos con el mundo que nos rodea que, dicho marcelianamente, sería nuestro modo de participación más elemental. Descubrimos entonces, de la forma más fiel, el desempeño ontológico que corresponde a la sensación, aspecto que desde nuestra apreciación quiso ensalzar Marcel debido a la importancia que tenía¹⁵⁸, y que le llevó al rechazo de la sensación entendida como un instrumento meramente psicológico.

¹⁵⁶ Especialmente en los años cincuenta, después de haber vivido los acontecimientos de las dos Guerras Mundiales y, por supuesto, la experiencia de la política de depuración en Francia tras la ocupación alemana, sus obras se centran en problemáticas sociales y políticas concretas. En cualquier caso, la filosofía concreta que empieza a gestarse a partir del primer *Journal* no prescinde casi nunca del recurso a ejemplos vivos de situaciones concretas. El sello de su metafísica es, precisamente, su interés en manifestar su conexión con los problemas reales del hombre de carne y hueso.

¹⁵⁷ Esta es una de las ideas principales que encontramos también en Heidegger. Concretamente en la Introducción a *Ser y Tiempo* nos dice que el *dasein* que es ontológicamente lo primero que interesa conocer de cara al esclarecimiento del sentido de la pregunta por el ser sólo puede ser conocido volviendo la mirada hacia el mundo y esa visión del mundo acaba filtrándose en la interpretación que el *dasein* tiene de sí mismo.

¹⁵⁸ (...) "la sensación (conciencia inmediata) es infalible, no hay en ella lugar alguno para el error". JM. p. 135.

El hombre sólo puede reconocerse a sí mismo y reconocer a otros en una situación, y esto lo consigue haciéndose partícipe de la misma. Pensemos en la incertidumbre que puede llegar a causarnos el estar en un lugar desconocido. A la vez que voy conociendo las posibilidades que me ofrece el entorno voy descubriéndome a mí mismo en cuanto a las también posibilidades de acción que se presentan a mi cuerpo, la red de relaciones que puedo establecer, etc. El reconocimiento en este sentido admite un carácter creador en tanto en cuanto yo me aparezco como un ser activo, no como un espectador. Establecidos a este nivel es fácil dar el salto hasta la apreciación de que mi situación también participa del misterio del ser en el sentido siguiente:

“Existe un centro a partir del cual se crean todas las relaciones; este centro es el lugar en que habito, que por ello mantiene una relación particular con mi cuerpo”¹⁵⁹.

El pensamiento clave de Marcel a este respecto es la relación que establece entre participar en la situación –no ser espectador– y el desarrollo creador, desarrollo que nos conduce hacia el ámbito de la intimidad.

¿Qué puede aportar este análisis sobre el carácter situacional del hombre como seguridad existencial al debate contemporáneo en el que decide interceder Marcel? La respuesta a esta pregunta resulta compleja y comprometedora. Para abordarla nos interesa detenernos primeramente en que se da cierta *relación de intimidad* entre el hombre y su ambiente, y esa intimidad hace posible el desarrollo de la interioridad o, dicho de otra forma, la relación entre el hombre y su situación no es susceptible de objetividad:

“Digamos aún que no es posible hablar de interioridad más que allí donde este dato circunstancial afecte un valor positivo, esto es, contribuya a un desarrollo creador”¹⁶⁰.

Para ilustrar lo que esto quiere decir, esto es, cómo representarnos el vínculo entre la situación y el desarrollo creador, Marcel recurre al ejemplo del artista¹⁶¹:

¹⁵⁹ ME, p. 134.

¹⁶⁰ ME, p. 129, versión BAC. (Las cursivas son de Marcel).

¹⁶¹ En este punto Marcel manifiesta su acuerdo con Karl Jaspers refiriéndose a que donde hay ser en situación hay desarrollo creador.

“Vermeer no ha pintado *La vue de Delft* como hubiera podido pintar otra cosa si hubiera vivido en otro ambiente, él no hubiera sido Vermeer. Él no ha sido Vermeer más que en tanto ha pintado *La vue de Delft*; no decimos *porque* él ha pintado *La vue de Delft*, ya que la conjunción *porque* tomada en su acepción causal no conviene aquí de ninguna manera”¹⁶².

Esta relación entre el hombre y su ambiente sólo adquiere el alcance creador cuando aquél no se limita a ser un espectador de la circunstancia, sino que toma parte de ella. Recordemos la renuncia permanente de Marcel a ser un mero espectador de lo que le rodeaba, su férrea voluntad le incitaba a participar activamente. El caso del artista no es más que un ejemplo particular que ayuda a visualizar el vínculo, pero éste no tiene por qué ser más especial o pronunciado en ese caso que en otro cualquiera. Aquí entra en juego el valor de la admiración del que nos habla el filósofo a raíz de la disponibilidad. En tanto que soy capaz de admirar y salir de mi propio ombligo dejo de ser un espectador y paso a involucrarme en el escenario que tengo presente¹⁶³. Precisamente aquí es donde encontramos el mensaje que Marcel lanza a su tiempo, como una especie de llamada de atención respecto a la posibilidad de construcción de un mundo fraterno que se da cuando el hombre adopta una actitud activa que se genera, entre otras cosas, por la capacidad de admiración¹⁶⁴.

La violación de la intimidad que supone la ruptura del vínculo yo-mi situación fue contemplada por Marcel en escenas como la de los desplazados involuntariamente por motivos de guerra, o, voluntariamente, en parte, para los que deciden ser espectadores de su circunstancia. No se trata de que se está en

¹⁶² ME, p. 129. Versión BAC. (Las cursivas son de Marcel).

¹⁶³ “No olvidemos jamás, en efecto, que admirar ya es crear en un cierto grado porque es recibir activamente. Y la experiencia nos muestra de manera irrecusable que los seres incapaces de admiración son en el fondo siempre seres estériles, probablemente porque son seres exhaustos, en los cuales las raíces de la vida están muertas o en último caso cegadas. Pero cuando yo admiro un paisaje o hasta un rostro, yo no puedo de ninguna manera tener el sentimiento de que entre ese paisaje o ese rostro y yo mismo exista una conjunción puramente fortuita”. ME, p. 130, BAC.

¹⁶⁴ En el discurso que Marcel pronunció el 20 de septiembre de 1964 en Alemania con ocasión del premio de la paz que le fue concedido por los editores y libreros alemanes nos define el mundo fraterno como “un mundo en el que cada uno se alegre al encontrar en sus hermanos cualidades de las que él mismo carece”. DD. p. 20.

una situación¹⁶⁵ y ya, sino que la relación es abierta y puede encaminarse hacia la construcción o hacia la destrucción¹⁶⁶ y ahí ocupa su lugar la libertad. En el momento en que el hombre se hace consciente de ese vínculo esencial su relación se vuelve creadora y, en este caso, la destrucción no es la aspiración que sigue, sino que el movimiento es al contrario.

Hasta el momento nos hemos referido a dos perspectivas desde las que Marcel encara la reflexión sobre el ser en situación, pero vamos a pasar a una tercera que sería complementaria de estas dos. Somos seres en situación, nuestro ser no es desligable de este hecho primario. Nuestra situación es también el contexto histórico que nos ha tocado vivir, teniendo en cuenta lo precedente y lo que está por venir, fundamentalmente aquello que presenta un carácter más predecible. Pero entre una forma y otra aparecen aquellas situaciones que teniendo un carácter histórico en mi existencia son expresión directa de mi arquitectura ontológica. Nos referimos especialmente al amor, el sufrimiento y a la muerte.

Esta forma de enfocar la situación conecta con la idea de “situaciones límite” de Karl, Jaspers¹⁶⁷ y, aunque coinciden en algunas de las experiencias básicas y en el hecho de que nos permiten conectar con lo trascendente, el modo de enfocarlas difiere en uno y otro. En Gabriel Marcel las situaciones estructurales y existenciales más importantes nos hacen partícipes del ser y su manera de enfocarlas es como misterio, lo cual da un matiz completamente distinto al enfoque de Jaspers, porque tienen como trasfondo la inevitabilidad, aunque también la esperanza.

¹⁶⁵ En la situación cabría incluir, por ejemplo, la cultura a la que pertenece el individuo. Aun cuando Marcel no hace especial mención de este aspecto consideramos que, precisamente, por lo mucho que tuvo que viajar de niño y lo mucho que viajó siendo ya adulto, siempre tuvo en cuenta las diferencias que podían darse entre las personas debido a este detalle, y su comprensión de este aspecto consideramos que marcó claramente su tendencia a la tolerancia y a la comprensión.

¹⁶⁶ Marcel hace mención de la posibilidad que el hombre contemporáneo tiene de destruir el mundo sirviéndose de las nuevas posibilidades de la técnica. Pero a un nivel más doméstico, cada hombre puede hacer de su relación con la situación un entorno creador o destructor.

¹⁶⁷ No pretendemos hacer una comparación entre un filósofo y otro, ya que sería motivo de una tesis distinta. Sin embargo es obligado señalar la proximidad que hay entre ellos.

El amor, para comenzar, es lo que hace posible que seamos en un sentido original. Pero el amor, además de ser origen, es el argumento principal de nuestra existencia, desde el nacimiento hasta la muerte, e incluso después de ésta, de manera que vendría a ser el punto de aproximación entre la itinerancia y la eternidad. Lo hemos anunciado en distintas ocasiones ya, y es que el ser, en Marcel, sólo se puede entender desde la intersubjetividad que tiene su máxima expresión y fuerza en el amor. Marcel nos va a aproximar al significado del amor desde una visión ontológica, insistiendo, por tanto, en que lo que somos sólo se puede entender desde el amor y con amor¹⁶⁸.

El amor, además de nuestro origen es nuestra aspiración más importante, y más que aspiración es nuestra búsqueda, nuestra lucha, aquello en lo que nuestra orientación creadora se muestra en su plenitud. Esto hace que el amor se entienda desde la trascendencia, pero también desde la itinerancia. Participamos del amor de Dios y por ello somos susceptibles de amar, pero el amor no es un acto programado, ni siquiera un instinto, es un sello que nos marca ontológicamente, pero que necesita de nuestra libertad y de nuestro desempeño en la vida. En otras palabras, el amor necesita ser cultivado como las flores, requiere de un cuidado especial que no se ejecuta de una vez para siempre, sino que se pone en marcha cada día, en cada momento. Desde el punto de vista de la libertad es preciso mantener una actitud abierta, disponible, para amar y también para poder ser amado.

El amor, en el sentido estructural y existencial desde el que lo contempla Marcel es la tensión máxima de nuestra vida, entendida como aquello que nos impulsa a salir de nosotros mismos y a descubrir a los demás. Es también la

¹⁶⁸ Además del enfoque ontológico hay otros en los que se destaca la importancia que las relaciones de amor juegan en la existencia. Por ejemplo en la psicología, se ha destacado y desde distintas corrientes y épocas la importancia que nuestras relaciones de amor desempeñan en nuestra vida. Ahora bien, desde una dimensión psicológica, cuando hablamos de amor nos referimos fundamentalmente a vínculos emocionales y no necesariamente a la idea cristiana del amor que es, más bien, hacia la que apunta Marcel. Si recordamos, Freud hablaba del Eros como de uno de los instintos o tendencias básicos de nuestra conducta. Desde un enfoque más actual de la psicología la red de relaciones íntimas que mantenemos con los demás sería clave en la comprensión de nuestro comportamiento y en la configuración de quiénes somos. Pero esto sería un enfoque estrictamente psicológico, aunque podría ser complementario del otro.

situación desde la que nuestra vida adquiere unidad de sentido y hace posible la felicidad. La experiencia del amor, aun cuando no contemos con ningún conocimiento de carácter teórico o científico es la que nos aproxima más profundamente al significado del ser. La aproximación al amor tiene lugar desde niveles distintos. La intersubjetividad, tal como la entiende Marcel es una relación de amor pero éste puede adquirir más o menos intensidad. En toda relación de amor tiene lugar un encuentro entre un yo y un tú, de tal manera que ambos se contemplan desde su ser. La relación de amor básica es aquella en la que me encuentro con el otro y no lo sumerjo en ninguna categoría, sino que le dejo ser quien es y adopto frente a él una actitud de respeto. Luego, está el amor en un sentido más íntimo que se expresa en la relación entre el hombre y la mujer, los hijos, la familia, en toda su extensión, y los amigos. Es decir, aquellas personas con las que existe una continuidad en el contacto y que forman parte directa de quiénes somos y de nuestra propia vida.

El sufrimiento es otra de esas situaciones estructurales de nuestra existencia y no es posible conceptualizarlo ignorando al ser que lo experimenta¹⁶⁹, por tanto, aparece entrelazado al misterio del ser, de ahí que Marcel hable del *misterio del sufrimiento* pero, contextualizándolo es una de las ramificaciones del *misterio del mal*¹⁷⁰. El sufrimiento es constitutivo de nuestra condición itinerante y refleja la agonía y la impotencia que experimentamos ante situaciones que hacen tambalear nuestro ser o el de otras personas. Marcel supo expresar el sufrimiento de una manera muy especial en sus personajes de teatro donde los enfrenta a distintas situaciones de auténtica agonía existencial. Así, nos introduce en la tragedia que genera en nuestra vida el regirse por apariencias, así como el dramatismo que muchas veces tiene lugar cuando buscamos la autenticidad personal y tropezamos con obstáculos¹⁷¹. Nos habló también de la dureza de la infidelidad o de la desgracia que recae sobre nosotros cuando confundimos nuestra vocación¹⁷². En cualquier caso, lo que queda magníficamente retratado es el trasiego que, por

¹⁶⁹ Cfr. Plourde, S., "Gabriel Marcel y el misterio del sufrimiento". *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra XXXVIII, 2005, pp. 575-596. Ver p. 587.

¹⁷⁰ Op. cit. p. 587.

¹⁷¹ Este conflicto aparece en *Le Monde Cassé*, donde Christiane busca con afán la autenticidad en la relación con su marido denunciado el costumbrismo en el que han caído, llegando incluso a cuestionarse la honradez en su decisión de casarse.

¹⁷² Estos dramas quedan reflejados, por ejemplo, en *Le Quatuor en fa dièse* o *L'Iconoclaste y Un homme de Dieu*.

momentos, puede acompañar a la configuración y creación de quiénes somos¹⁷³. No somos seres perfectos, ni tan siquiera es legítima la aspiración a serlo, porque nuestra propia condición burla esa perfección. El sufrimiento expresa la imperfección que nos caracteriza, pero es un modo de apertura a la superación, más todavía, es muchas veces la única vía que encontramos para justificar existencialmente nuestro ser, para encontrar su sentido¹⁷⁴. Se trata de una experiencia que, al igual que el amor, cincela nuestra identidad presentándose como una prueba de nosotros mismos¹⁷⁵.

El sufrimiento afecta a la totalidad del ser que yo soy, por ello, aun cuando brote directamente de alguna de nuestras dimensiones, acaba afectando a todo lo demás. A nivel de la existencia encarnada, o de la corporalidad que somos, el sufrimiento viene dado principalmente por la dialéctica ser-tener que, como hemos visto, afecta directamente al cuerpo. Cuando el cuerpo se convierte en nuestra posesión o cuando somos poseídos por su parte más tiránica, el deseo. La corporalidad también nos enfrenta de una manera muy inmediata al posible engaño de las apariencias y, por supuesto al acontecimiento de la inevitabilidad de la muerte y con ello, a la inquietud acerca de nuestra finitud o infinitud.

Nuestra dimensión intersubjetiva, de la que nos vamos a ocupar a continuación, también está articulada al sufrimiento que se genera en nuestras relaciones con los demás y que muestra una conexión importante también con nuestro cuerpo. Amar, ser amado, traicionar al otro, ser traicionado, convivir, pensar de manera distinta, sentirse solo estando rodeado de otras personas, sentirse acompañado aun cuando el otro no esté físicamente presente, etc., son situaciones que comportan niveles más o menos intensos de sufrimiento, teniendo en cuenta que el sufrimiento es una experiencia que nos acerca a los demás, es

¹⁷³ No obstante, también nos parece que Marcel aun mostrándose realista en su teatro pone el acento especialmente en los conflictos, en el drama, en la tragedia del sufrimiento sin llegar a aportar, en muchas ocasiones, una solución esperanzadora a esas situaciones. Creemos que la realidad puede ser, a menudo, más surrealista que la ficción y, en este sentido, el teatro de Marcel decimos que es realista. Sin embargo, de acuerdo con Simonne Plourde, creemos que en su filosofía se aporta cierta luz sobre este misterio que en el teatro no parece recibir a menudo gran alivio. Cfr. Op. cit. p. 585.

¹⁷⁴ En esta línea se muestra Abel, el personaje teatral, que frente a la postura nihilista de Jacques: "Ya no hay nada..." responde "No es cierto, ya que sufrimos". Cfr. *El Iconoclasta*. Ed. Nova, Buenos Aires, 1956.

¹⁷⁵ Cfr. Plourde, S., op. cit. p. 589.

una situación que propicia el encuentro. Aunque cada ser humano sufra en su propia intimidad, en su propio cuerpo, y nadie pueda cargar con el sufrimiento de otro, la experiencia de sufrir nos puede ayudar a ser más receptivos con los demás y a que adoptemos una actitud disponible frente a otros:

“Lo que me aproxima a un ser, lo que me une efectivamente a él, no es en absoluto saber que podrá comprobar y aprobar una adición o una división que yo haya hecho por mi cuenta; es más bien pensar que él ha atravesado como yo ciertas pruebas, que está sometido a las mismas vicisitudes, que ha tenido una infancia, que ha sido amado, que otros seres se han inclinado sobre él y han esperado en él; es también pensar que está llamado a sufrir, a declinar y a morir”¹⁷⁶.

El sufrimiento también nos espera muchas veces en el descubrimiento de la llamada del ser, en el descubrimiento del don, la vocación. Ser receptivo a la llamada no tiene por qué ser fácil. En muchas personas puede presentarse acompañado de una experiencia de sufrimiento. También el llevar a cabo la vocación personal de uno.

Como podemos apreciar, el sufrimiento impregna nuestro ser, es connatural a él. Quizá el interés que reviste la reflexión marceliana sobre el sufrimiento se halla en que nos brinda un acercamiento a las dos posturas básicas que cabe adoptar ante él: desesperación o esperanza. De la esperanza ya estuvimos hablando en el apartado 2 a raíz de la aproximación a la metafísica de Marcel. Ahora, en un plano más existencial tenemos que volver sobre ella. El sufrimiento, como hemos podido apreciar es algo inexcusable en cualquier ser humano. Puede variar en cuanto a la forma en que se presenta, aunque hay situaciones de sufrimiento que son universales como la muerte del ser querido, otras, pueden darse o no, por ejemplo, la infidelidad. Sin embargo, demanda de nosotros una respuesta y en esta respuesta es donde cada ser puede recurrir a su libertad. El sufrimiento es, como decimos, inevitable, pero no nos determina, no nos anonada, a lo sumo, nos condiciona y puede hacerlo para crecer o para anquilosarnos. La esperanza y el sufrimiento están firmemente unidos, son un misterio. Las situaciones de sufrimiento son casi siempre las que nos acercan a la realidad de la esperanza. Y la esperanza no nos quita el sufrimiento, sino que nos ayuda a

¹⁷⁶ RI, p. 17.

aceptarlo, a amarlo en el sentido de verlo como algo íntimo, no como algo extraño que no tiene nada que ver con nosotros. Pero, más allá de la aceptación, la esperanza nos cerciora de que es posible darle crédito a la realidad a pesar de todo:

“La esperanza consiste en afirmar que hay en el ser, más allá de todo lo que es dado, de todo lo que puede ser materia de inventario o servir de base para un cómputo cualquiera, un principio misterioso que está en complicidad conmigo mismo, que no puede dejar de querer lo que yo quiero, al menos si lo que yo quiero merece efectivamente ser querido, y lo quiero realmente con todo mi ser”¹⁷⁷.

Indudablemente detrás de esta concepción del sufrimiento y de la esperanza late el corazón de la visión cristiana:

“Creo que es preciso aclarar la cuestión: lo que resulta perfectamente evidente para cualquiera que haya meditado sobre la condición humana, sobre el existir humano, es el hecho de que el misterio de esta condición en ninguna parte ha sido mejor aclarado en sus profundidades que en la catequesis cristiana. En efecto, no existe una fenomenología de la existencia humana que pueda evitar el recurrir en último término al doble misterio de la crucifixión y la resurrección, el único capaz de proyectar sobre nuestra vida una luz que le dé sentido”¹⁷⁸.

Y la desesperación no es un estado psicológico, sino que es toda una actitud ontológica, consistente en la negación de la exigencia ontológica¹⁷⁹:

“La desesperación se presenta como la consecuencia o la traducción inmediata de cierto balance: por mucho que yo pueda apreciar lo real -y lo que excede mis facultades de apreciación es para mí como si no existiera- yo no descubro allí nada que resista a un proceso de disolución que se prosigue en el fondo de las cosas y que mi reflexión me permite reconocer y señalar. En la raíz de la desesperación creo encontrar esta afirmación: nada hay en la

¹⁷⁷ PA, p. 52.

¹⁷⁸ FTC. p. 194.

¹⁷⁹ Cfr. PA, p.49.

realidad que me permita prestarle crédito; ninguna garantía. Es un caso de insolvencia absoluta”¹⁸⁰.

Tal como hemos dado a entender, la esperanza y la desesperación no pueden entenderse de manera simplista como posiciones absolutamente opuestas, ni siquiera separables.

Por el hecho de que la esperanza y la desesperación se encuentran en el plano ontológico se muestran inseparables en el sentido de que cuanto más desesperante resulta una situación la esperanza puede emerger con más intensidad, de hecho, si el hombre no mira de frente esa situación que le invita a desesperar y que, a menudo viene dada por el reconocimiento de la precariedad que nos constituye, no hay verdadera esperanza. Por ello decía Marcel:

“No es menos cierto que la correlación entre la esperanza y la desesperación absoluta subsiste hasta el final. No me parecen separables. Quiero decir, que la estructura del mundo en que vivimos permite y en cierta manera parece aconsejar una desesperación absoluta: pero sólo en un mundo semejante puede surgir una esperanza invencible”¹⁸¹.

Otra situación estructural de lo que somos es la muerte. Ésta no se puede entender al margen del sufrimiento ni del amor, al menos desde la perspectiva en que hace énfasis Marcel: la muerte del ser amado¹⁸². El giro de mi muerte hacia la muerte del ser amado procede de una doble confluencia. De un lado, Marcel acepta que yo mantengo con mi muerte una relación existencial, no objetiva, por ello el pensamiento sobre mi muerte es un pensamiento truncado, no puedo imaginarme mi propia muerte como cumplida a menos que me ponga en el lugar de otro que me sobreviva, pero en tal caso *mi muerte será su muerte*¹⁸³. Éste es,

¹⁸⁰ Op. cit. p. 51.

¹⁸¹ Op. Cit. p. 53. En cuanto al reconocimiento de esa posibilidad de desesperar que emergería de la relación entre el hombre y el mundo, experimentado como medio hostil, Marcel coincide con muchos de sus contemporáneos, especialmente Heidegger, Sartre o Camus el resaltar el valor metafísico de la desesperación y en elevar a la reflexión filosófica la cuestión del suicidio. Sin embargo, para Marcel, quedarse en la desesperación responde a una mirada parcial porque la desesperación conlleva en sí misma la posibilidad de la esperanza como el frío lleva consigo la existencia del calor.

¹⁸² Éste es el tema central del tercer Journal Métaphysique, *Présence et Immortalité*, escrito entre 1938 y 1943 en la casa de Corrèze.

¹⁸³ Cfr. FTC. p. 165.

como si dijéramos, un paso hacia el otro que tiene lugar a nivel puramente lógico. Sin embargo la consideración del otro respecto al tema de la muerte presenta toda su fuerza en Marcel en la creencia en su inmortalidad. Antes de desarrollar toda la implicación que aparece concentrada en esta frase hemos de reconocer, dice Marcel, que el no considerar la muerte desde el plano objetivo, sino existencial, consiste en que la muerte pertenece de alguna manera a la vida de un modo misterioso y sigiloso: “como el rostro que no se vuelve hacia nosotros”¹⁸⁴. La muerte consigue dar cierta consistencia y orientación a la vida, es parte del peso específico de ésta. Si no contáramos con la realidad de la muerte la vida no sería más que un espectáculo de marionetas¹⁸⁵, no exigiría nada de nosotros.

Marcel insiste en que abordar la situación de la muerte es muy complicado, y para ir clarificando el panorama que nos presenta decide someter a crítica dos posturas radicales respecto a la cuestión. Hay una postura espiritista que enmudece el acontecimiento de la muerte, lo ignora, no le ofrece atención. Otra sería la postura materialista que concibe la muerte con un carácter último. Esta segunda postura es la que más interesa a Marcel porque se hace especialmente visible en el mundo contemporáneo. A pesar de que se ha negado la existencia de Dios y cualquier vestigio de trascendencia bajo la creencia de que la postura religiosa iba contra la humanidad del hombre, lo que nos tropezamos en el mundo contemporáneo es precisamente una objetivación brutal del ser humano que abre las puertas a su manipulación, siendo considerada como un derecho o como una posibilidad legítima. Esta objetivación está asociada a la concepción del cuerpo como un mecanismo o un instrumento, por tanto, la vida y la muerte no son más que la función y la ausencia de función. En esta reflexión Marcel hace referencia a un tema de gran polémica actual como es el de la eutanasia¹⁸⁶ destacando que su origen es, precisamente, esta visión limitada y parcial de lo que es el hombre. Marcel afirma el carácter sagrado de la vida. Mi ser es un don y mi vida es sagrada, por tanto, mi muerte no puede ser simplemente una ausencia de función. En segundo lugar, Marcel se detiene existencialmente en el hecho de que cuesta más aceptar la muerte del ser querido que la muerte propia. ¿Qué significa realmente el ser querido?, o, ¿qué supone el amor? Para nuestro autor el

¹⁸⁴ ME, 315. BAC.

¹⁸⁵ Op. Cit. 315.

¹⁸⁶ Cfr. ME, 327.

amor nos prolonga hacia la eternidad, es en sí mismo un afán infinito que uno no quiere que acabe nunca, de manera que se apoya inevitablemente en un acto de fe en Dios. Por tanto, “¿puede concebirse que un Dios que se ofrece a nuestro amor se levante contra ese mismo amor para negarlo, para aniquilarlo?”¹⁸⁷ No se puede decir que el amor sea la prueba de la inmortalidad, porque hablar de prueba sería situarnos al nivel del problema, pero sí es una especie de certeza existencial de la eternidad.

A modo de conclusión podemos decir que la pregunta que estamos tratando de reflexionar en esta tesis es partícipe de nuestra condición situacional: se plantea porque somos seres en situación y se experimenta en el marco de una situación. Si no *estuviéramos* o *fuéramos* en situación la pregunta por quiénes somos carecería completamente de sentido, no sería una pregunta para nosotros y, por tanto, esto significaría que nuestro ser sería ya algo fijo, inamovible¹⁸⁸ que no nos plantearía la más mínima zozobra. Nos inquieta nuestro ser y todos los interrogantes que éste pone en juego -de dónde procede, hacia dónde se dirige, etc.- en el trasfondo de una situación que nos permite desarrollar nuestra propia experiencia de ser. Por ello, si queremos investigar lo que somos en su estructura ontológica, no podemos hacerlo al margen de la situación que nos ha tocado vivir, de lo contrario, dice Marcel que caemos en la abstracción, siendo éste un riesgo para ciertas posturas humanistas¹⁸⁹.

Para finalizar este punto hemos de tener en cuenta que *mi* situación me refiere no sólo al momento histórico, los aspectos físicos, los matices culturales, sino también al eje de relaciones que el individuo establece en el seno de la misma, esto es, las relaciones interpersonales. De manera que el análisis de la situación nos conduce inexcusablemente a centrar la atención en el encuentro con otras personas que constituye otra de las seguridades existenciales hacia las que apunta Marcel, como hemos referido en una de las notas anteriores. De hecho, la exploración de su idea de situación es muy importante porque complementa el sentido del ser encarnado y también es el paisaje ontológico en el que la relación intersubjetiva se hace posible.

¹⁸⁷ ME, 322.

¹⁸⁸ Nos parece que esta idea del ser vendría a coincidir con la objetivación del mismo o lo que Sartre denomina el *ser en sí*.

¹⁸⁹ HCH, p. 27.

3.4.5. Tú y Yo¹⁹⁰: La Intersubjetividad

3.4.5.1. Introducción

Consideramos que a la altura de la investigación en que nos encontramos se ha podido apreciar que existe una articulación íntima entre los distintos conceptos que configuran el engranaje filosófico del pensamiento de Marcel, teniendo en cuenta que hemos tomado como hilo conductor del mismo la pregunta por *quién soy*. La idea de intersubjetividad, a la que ya hemos tenido que aludir necesariamente es, a nuestro juicio, el concepto más camaleónico de toda su obra. Es aquél al que hay que recurrir se investigue lo que se investigue en el caso de este autor, porque es el concepto desde el que siempre se ofrece, si no la respuesta, ya que estamos envueltos en metafísica y aquí no hay respuestas definitivas, sí la orientación clave para ir despejando incógnitas acerca del ser. La intersubjetividad constituye posiblemente uno de los temas más constantes y recurrentes de Marcel, además de ser su aportación más significativa al conocimiento metafísico del ser y a su visión creadora del mismo. Nos vamos a aproximar a este tema dando pequeños pasos, ateniéndonos a sus obras filosóficas, aunque siempre teniendo presente la impronta biográfica que tiene y el complemento que supone el teatro.

Tamaño alcance de la intersubjetividad lo sostenemos y lo defendemos porque no se trata sólo de un concepto en el que se apoye Marcel para aclararnos el sentido y significación de las relaciones humanas en su profundidad, sino que conforma su idea misma de la filosofía y de su método. Al respecto hay que decir que este método de la reflexión segunda que procede por aproximaciones concretas no es simplemente un medio para obtener conocimientos, es decir, no es una técnica, sino que es un fin en sí mismo.

¹⁹⁰ En cuanto a la relación entre yo-tú tiene lugar una gran cercanía entre Marcel y Martin Buber. Marcel hace referencia a esta coincidencia entre ambos, pero aclarando que ninguno recibió influencia del otro. Marcel conoció tardíamente la obra de Buber. Cfr. M-B, p. 92.

Para ir estructurando esta parte del trabajo nos interesa volver al objetivo principal que vamos buscando en todo este apartado. Tratamos de acercarnos a la posible estructura de la identidad personal, de quién soy. Hemos visto como piezas sustanciales de este engranaje mi cuerpo, mi situación, mi vida, pero para completar ese puzzle nos falta un elemento clave que, además, ayuda a entender el alcance de todos los otros. Se trata de la intersubjetividad. Ésta, podemos adelantar, es imprescindible para abordar, no sólo la estructura interna de mi propia identidad, sino incluso el sentido de la pregunta por el ser en toda su amplitud.

3.4.5.2. Aproximación al concepto de intersubjetividad

Las relaciones con los demás ocuparon y preocuparon desde muy temprano a Marcel. Lo que le marcó probablemente, y lo que luego le hizo pensar sobre estos temas fue la experiencia de que nuestra vida y, más que ésta, lo que somos, se edifica en torno a los otros¹⁹¹; incluso cuando no están, porque deseamos que estén, o porque creemos, cuando es el caso, que siguen siendo de alguna forma, lo que significa que nos siguen afectando a un nivel profundo porque seguimos contando con ellos. Los demás están siempre presentes en nuestro mundo interior porque hacen posible que éste exista. La existencia del otro es crucial para el desenvolvimiento de lo profundo, de nuestra experiencia de intimidad.

Si lanzáramos una mirada retrospectiva en el estudio de la intersubjetividad nos atreveríamos a decir que desde sus primeros escritos hasta los últimos, la cuestión del encuentro, del tú, del nosotros es, aunque de distinta forma, recurrente, pero se va intensificando y concretando con el tiempo en el modo de ser abordada. Para ser exactos, es el teatro el que figura como pionero en el desarrollo de esta idea. Marcel apunta a dos obras concretamente. Por un lado nos dice que *Le Quatuor en fá diéze* anticipa el tema¹⁹². Por otro, en una conversación que tiene con Paul Ricoeur y que fue publicada habla de *Le Palais de Sable*:

“Ya, en el *Palacio de arena* aparece, sin que yo estuviese entonces en estado de formular aquello de una manera precisa y filosóficamente rigurosa, la idea fundamental de la intersubjetividad, del hecho de que nosotros no

¹⁹¹ Por eso destacará en el *Journal* que el modo de tratar al otro acaba repercutiendo en el modo de concebirme a mí mismo.

¹⁹² Cfr. ME, p. 166, BAC.

estamos nunca solos, que cualquier cosa que hagamos somos los responsables de aquello que le sucede al otro"¹⁹³.

Ésta es la preocupación cumbre del filósofo y del hombre. Del filósofo en tanto que desde ella podemos cercar de alguna manera el sentido de la pregunta por el ser y edificar una metafísica adecuada a la condición de nuestro ser. Lo que somos se basa en las relaciones que tenemos con los demás y el descubrir el modo en que esas relaciones nos constituyen es crucial para orientarnos en el mundo. Si esto es así, si tanta importancia tiene el otro en mí ser, ¿por qué no habría de ocuparse la filosofía de este tema, si tenemos en cuenta que una de sus arterias principales, la metafísica, versa sobre el ser?

Esta preocupación filosófica parte de la inquietud humana que le suscitaron, no sólo sus relaciones con los seres más próximos a él, sino también las injusticias cometidas con seres desconocidos para él en nombre de abstracciones legitimadas en un mundo gobernado por el poder de la abstracción. Aquí, nuevamente, la articulación entre la metafísica y la vida real vuelve a dejarse ver.

Nos parece que la aproximación al tema de la intersubjetividad se produce fundamentalmente por dos vías que finalmente vienen a confluir en un solo camino. Una de ellas comienza por la distinción que Marcel establece entre la objetividad y la existencia¹⁹⁴. El estudio de la existencia es, en efecto, el que nos ayuda a comprender la estructura de nuestra identidad personal, y esta profundización la realiza Marcel teniendo como referente la oposición entre existencia y objeto¹⁹⁵. La relación entre el sujeto existente y el objeto no es diádica, sino triádica, tal como nos indica Marcel basándose en los análisis de Royce¹⁹⁶, de donde se sigue que el objeto acaba siendo un tercero para mí, lo que más adelante Marcel identificará con un *él* con el que no es posible mantener una relación de encuentro, que es la que marca propiamente el nivel de la intersubjetividad.

¹⁹³ *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, pp. 63, 64

¹⁹⁴ Esta distinción no tiene en principio un sentido personalista, sino que se inscribe más bien en una reflexión acerca de la relación entre la existencia y la estructura de nuestro pensamiento. Pero a partir de aquí la aproximación que Marcel hace a la existencia a través de la configuración de su filosofía concreta le lleva a una visión más afincada en lo humano propiamente.

¹⁹⁵ Esta distinción marca su separación de la filosofía idealista. Cfr. EO, p. 310.

¹⁹⁶ Cfr. EO, p. 316, y en JM, p. 149.

En el análisis sobre la existencia Marcel descubre algunas condiciones que configuran el nivel del yo y del tú. A continuación vamos a retomar nuevamente la idea de la presencia porque ésta marca, en principio, la diferencia entre la existencia y el objeto. Además, ya dimos a entender que, para Marcel, al ser se accede desde el modelo de la presencia. Ahora nos toca descender un escalón más en la comprensión de lo que esto significa y ese escalón nos lo brinda la aproximación al nivel del tú. Éste, para empezar, es ontológicamente necesario para que el yo tome conciencia de sí mismo. Esto significa que, aunque Marcel mencione la necesidad de unas condiciones sociales¹⁹⁷ para que el yo se descubra a sí mismo, la presencia puede trascender esas mismas condiciones¹⁹⁸, y es propiamente la que identifica el mundo de la intimidad.

Respecto a esas condiciones sociales nos dice:

“Sólo nos importa saber en qué condiciones tomo conciencia de mí como yo mismo. Esas condiciones, es necesario repetirlo, son esencialmente sociales”¹⁹⁹.

Esas condiciones sociales se pueden desarrollar adecuada o inadecuadamente. Marcel hace un análisis de esa circunstancia social en su estudio de la situación, centrándose de manera particular en las condiciones sociales que exacerban la conciencia del yo, o que la ignoran de tal manera que llegan a deformarla²⁰⁰. De aquí se sigue que no todas las condiciones sociales son óptimas para fomentar una auténtica conciencia del yo mismo y ahí es donde su visión de la intersubjetividad adquiere un lugar destacado.

Cuando Marcel se detiene en el estudio de la intersubjetividad no pretende elaborar un esquema de carácter sociológico respecto a qué tipos de relaciones

¹⁹⁷ Esas condiciones sociales formarían parte de lo que hemos llamado “la situación”. El reconocimiento de esta circunstancia es tenido en cuenta por distintas disciplinas que se ocupan del estudio de la configuración de la identidad como la psicología individual, social, evolutiva. Podemos comprobar cómo el niño pequeño no es capaz de nombrarse a sí mismo en primera persona, sino que, hasta cierta edad, los 5 años aproximadamente, alude a sí mismo en tercera persona. Y es la presencia de las personas que configuran su entorno la que le permite ir tomando conciencia de sí mismo.

¹⁹⁸ Sería el caso de la presencia de los seres queridos muertos.

¹⁹⁹ HV, p. 21.

²⁰⁰ De este caso que no es otro que el del egoísmo nos ocuparemos más detalladamente en el Cap. 4. Esta idea también nos permite apreciar la existencia, según Marcel, de una naturaleza humana verdadera a la que se puede llegar o no. Cfr. HV. p. 23.

interpersonales son posibles, sino que su objetivo es resaltar el significado ontológico que define a la intersubjetividad, es decir, la significación que da al ser, y esto justifica su manera metafísica de abordarla. Marcel pretende evitar tanto las posturas filosóficas que exaltan el yo, dejándolo caer en la ceguera de su orgullo, como aquéllas que, queriendo evitar este mal, caen en otro igualmente profundo, el de lo impersonal. Las primeras conectarían con un enfoque biologicista y evolucionista que ensalza una tendencia efectivamente presente en el ser humano, y las segundas con uno puramente racionalista que, en nombre de una actitud abstracta y competitiva sumerge al individuo en un proceso de negación de su dignidad personal. Ambas coinciden en que está ausente el lugar destacado que ocupa la conciencia del tú en la construcción de la conciencia del yo. Esto se traduce en que el yo tiene como exigencia la persona, y esa exigencia surge de su voluntad, por ello dice el filósofo:

“Digamos que pertenece al orden del «yo quiero» y no al del «yo querría». Me afirmo como persona en la medida en que asumo la responsabilidad de lo que hago o de lo que digo. ¿Pero ante quién soy o me reconozco responsable? Hay que responder que lo soy conjuntamente ante mí mismo y ante el prójimo, y que esta conjunción es precisamente característica del compromiso personal, que es el sello propio de la persona”²⁰¹.

Entonces podríamos considerar que en la configuración de la identidad personal, según la referencia al misterio, pues, como veremos, también puede hacerse según el problema, la conciencia de la persona es un paso clave. La persona aparece allí donde tenemos presente el tú y no nos regimos meramente por el yo, y cuando afirmamos la existencia del otro en sí misma, sin examinar sus coincidencias conmigo. Y esto es, propiamente, la posibilidad de la presencia. Concebir a alguien como presente es contemplarlo como un tú, lo que significa que hemos superado la posibilidad de reducirlo a la categoría de objeto o, como dirá también Marcel de un él, de un tercero para mí. Aquí, comunicamos precisamente con la segunda vía que nos permitía entender la significación de la intersubjetividad en Marcel, se trata de la vida religiosa. El 23 de julio del año

²⁰¹ HV, p. 24.

1918 hacía una reflexión en la apuntaba a la idea de la vida espiritual como diálogo, como lugar del tú, y hacía la siguiente apreciación:

“¿Con qué condición emplearé la segunda persona? El postulado es inverso al que mencionaba antes. No me dirijo en segunda persona sino a aquello que considero susceptible de contestar, del modo que sea, aunque esta contestación sea un «silencio inteligente». Cuando no hay contestación posible, no hay lugar sino para el «él»”²⁰²

Esto nos viene a indicar que su inquietud y reflexión sobre lo religioso podría ser considerada como uno de los fundamentos de su filosofía de la existencia que es, finalmente, una filosofía de la persona. De hecho para Marcel el conocimiento del otro por lo que es en sí mismo no puede ser separable del reconocimiento del acto de amor por el que ha sido creado, idea también procedente de una concepción religiosa²⁰³ y que se traduce desde una perspectiva ética en la defensa de la dignidad de la persona.

No debemos hacer caso omiso de que bajo esa reflexión late todo el proceso de conversión de Gabriel Marcel o, dicho de otra manera, su inquietud religiosa como hombre, porque en tiempos del primer *Journal* todavía no se había producido su conversión.

Marcel apela tempranamente, es decir, ya con el *Journal*, a esta distinción de niveles, centrándose especialmente en una reflexión acerca de la experiencia del yo creo. De ésta nos interesa destacar su distinción entre el yo creo que es el sujeto de la fe y es concreto y el yo pienso que es abstracto²⁰⁴, así como la idea de que el otro es concebido como valor absoluto cuando cuento con su participación en Dios, ideas que se asocian posteriormente a la distinción entre la existencia y el objeto²⁰⁵. Nos parece, entonces, que toda su concepción de la identidad personal sobre la base del misterio del ser tiene una sujeción metafísica, pero también

²⁰² JM, p. 142.

²⁰³ HV, p. 26. Con el conocimiento del otro no se refiere a conocimiento objetivo, sino a un conocimiento de su esencia no en el sentido de naturaleza, lo que llevaría a la objetividad, sino en el sentido de libertad, de manera que le deo ser el que es sin precipitarme a hacer juicios y someterle a categorías, es decir, la idea que pueda tener acerca de él. Sobre el reconocimiento de la libertad del otro EA, p. 107.

²⁰⁴ Remitimos al apartado Metafísica y Religión, Cap. 2.

²⁰⁵ Esta distinción tendrá lugar a partir EO y *Le Quatuor en fa dièse*, Cfr. Cañas, J.L., op. cit. p. 169.

religiosa, en tanto que será desde el reconocimiento de un Tú Absoluto desde donde tenga cuerpo suficiente el tú de la persona del otro. En este sentido insistimos en el vínculo que metafísica y religión tienen para Marcel llegando a la conclusión de que planean sobre una cuestión que es accesible desde distintos planos de experiencia y que no se agota en ninguno de ellos. Además, esta zona fronteriza que entre ambas se da para nuestro autor permite conceder un talante personalista a su metafísica.

3.4.5.3. Estructura interna de la intersubjetividad

A) El nivel de la encarnación. El cuerpo intersubjetivo

Tras este primer paso acerca de la indagación en los orígenes sobre el estudio de la intersubjetividad nos vamos a dirigir a la elaboración de una panorámica acerca de la estructura interna de la relación intersubjetiva. Vamos a proceder diferenciando niveles pero siempre teniendo en cuenta que se complementan unos a otros.

El cuerpo, como hemos podido apreciar, es quien primero nos refiere a nuestra forma intersubjetiva de ser porque la apertura y la comunicación que son propias de aquella son posibles, en principio, por la existencia del cuerpo²⁰⁶. Haciendo una primera aproximación, el cuerpo, a través de la sensación, descubre la existencia propia y también de lo otro, siendo ese movimiento hacia el exterior de una gran repercusión hacia el interior, ya que permite que el individuo se edifique y se reconozca a sí mismo. Marcel insiste en el significado intersubjetivo del *recibir* que es propio de la sensación:

“Cuando reflexiono sobre el hecho de que ocupo un determinado lugar en el mundo, cuando me aplico a desnudar lo que recubre mi eceidad, soy conducido a reconocer que mi condición de viviente hace de mí un ser no solamente sometido, como va de suyo, a determinismos objetivamente reconocibles, sino también expuesto, o si se quiere, abierto a una realidad distinta, con la cual de alguna manera entro en relación (...) ¿Con qué

²⁰⁶ Marcel destaca el valor intersubjetivo del cuerpo como algo constitutivo y básico, haciendo un análisis fenomenológico del mismo, pero sin entrar específicamente en los modos como se comporta según el tipo de vínculo que haya entre las personas. Es decir, en una relación de amor, la apertura del cuerpo es diferente a la que podemos tener con el prójimo, sea éste quien sea.

condiciones puedo entrar en comunicación con esta realidad distinta? (...) es necesario que yo pueda hacer sitio en mí de alguna manera al otro; si estoy enteramente absorto en mí mismo, fijo sobre mis sensaciones, sentimientos y preocupaciones, me será manifiestamente imposible captar o incorporarme al mensaje del otro. Lo que hace un momento llamaba incohesión se me presenta aquí como disponibilidad (...) lo positivo de la disponibilidad estaría ya de alguna manera preformado o prefigurado en el seno de la receptividad pura. ¿Qué es, pues, en realidad recibir?"²⁰⁷

El recibir, como ya indicamos en el apartado sobre la encarnación, no es un mero padecer, sino que es, en cierta forma, un modo de acoger lo de fuera. La esencia ontológica del recibir se descubre en que se recibe en lo de uno, en lo propio²⁰⁸, y en el fondo se trata de un acto de donación. Para empezar, lo propio es mi cuerpo. Así, pues, recibimos al otro a partir de nuestro ser encarnado, en nuestro espacio, en nuestra casa²⁰⁹. La receptividad, contemplada desde su sello ontológico es un acto de donación y de disponibilidad. La disponibilidad es en primera instancia propia de nuestra condición de seres encarnados. Sin embargo, podríamos establecer la existencia de distintos niveles de disponibilidad. Éste que hemos mencionado es un nivel básico y constitutivo, pero la disponibilidad también es una actitud que el hombre adopta ante los demás y ante el mundo, y en tanto que tal, implica la libertad²¹⁰. En este segundo nivel la disponibilidad adopta un matiz ético en tanto que tiene que ver con el reconocimiento de que uno no se pertenece y en ello estriba el uso más legítimo que puede hacer de su libertad²¹¹. Muy en relación con esta conexión aprecia también Marcel el vínculo que hay entre la disponibilidad y la creación:

²⁰⁷ RI, p.104. (Las cursivas son del autor).

²⁰⁸ Marcel destaca a este respecto la importancia que tiene la preposición francesa *chez*, que indica precisamente relación con un *soi* (sí) , entendiendo por éste el que puede ponerse como *moi* (yo). Cfr. RI, pp. 39, 105.

²⁰⁹ Señala Marcel que la hospitalidad no se podría entender al margen de esta condición que es propia de nosotros. Cfr. RI, p. 106.

²¹⁰ "Mi libertad, ya lo hemos visto, no puede verdaderamente afirmarse hasta el final más que esposando mi destino personal, muy lejos de pretender pasar por encima. Pero, por otra parte, este destino mismo no se ahonda, no se profundiza más que a condición de abrirse a los otros". RI, pp. 42, 43.

²¹¹ PA, p. 77. Sobre la relación entre pertenencia y disponibilidad véase RI, "pertenencia y disponibilidad".

“(…) disponibilidad y creatividad son nociones conexas”²¹².

B) El nivel ético: Disponibilidad y encuentro. Condiciones del amor al prójimo

Tanto el cuerpo como la situación que le circunda nos han hablado acerca de la apertura que nos caracteriza. El propio cuerpo en su sentido más metafísico, así como la situación en la que se desenvuelve permite crear, como hemos visto, redes de relaciones diversas. Esta serie de sucesos en torno a la apertura que implica la encarnación tiene además un trasfondo ético-ontológico para Gabriel Marcel ya que nos muestra la imposibilidad de una autonomía absoluta de mi ser²¹³. En realidad, el discurso marceliano acerca de la encarnación está tremendamente rodeado de discurso ético porque la apertura puede ser asimilada a la capacidad de acogimiento²¹⁴, no de mera recepción entendida pasivamente.

El cuerpo humano es intersubjetivo y acogedor por naturaleza, lo que significa que recibe lo de fuera de una manera activa o, también podríamos decir, interactúa con lo que no es él. Sin embargo, esto no es suficiente para aclarar el sentido de la intersubjetividad, el cuerpo, tal como lo entiende Marcel nos parece que es posibilidad de la relación intersubjetiva, pero también puede actuar como obstáculo a la misma. Además de la estructura abierta de nuestro propio cuerpo hay cierta implicación de nuestra voluntad a la hora de tener una actitud intersubjetiva, y para ello es necesario recurrir a la idea de disponibilidad. Ésta consiste en una actitud de apertura a los otros, y sin ella no es posible la creación

²¹² RI, 67.

²¹³ “Se ve inmediatamente que el ser así considerado no constituye un todo autónomo y no es de ninguna manera *selfcontained*. Está por el contrario expuesto a, abierto a...Él es también lo menos comparable posible a un bloque compacto que no dejara pasar nada”. ME, p. 138. BAC. (Las cursivas son de Marcel). “Cuanto más soy, cuanto más me afirmo como siendo, menos me concibo como autónomo. Cuanto más llego a pensar mi ser, menos se me presenta como perteneciente a su jurisdicción propia”. EA, pp. 130, 131.

²¹⁴ A esa capacidad de acogida le encuentra Marcel un peligro en el plano del pensamiento en tanto en cuanto podemos dejarnos influir por las ideas de otros sin ejercer nuestra capacidad de crítica. A este respecto señala la diferencia entre comprender el pensamiento de otro y acogerlo sin crítica, lo cual está bastante lejos de la tolerancia que consistiría fundamentalmente en lo primero. Cfr. ME, pp. 138, 139.

de mi ser porque el hermetismo entendido como indisponibilidad ²¹⁵ es destructivo en la medida en que ignora un aspecto constitutivo de lo que soy. La disponibilidad tiene ya un componente ético y hace posible el momento de ejecución misma de la intersubjetividad que es el encuentro. Si no estoy disponible se bloquea toda posibilidad de encuentro con el otro, aun cuando el otro procure el encuentro, porque éste tiene que ser mutuo. El contexto ontológico de la intersubjetividad es el encuentro, esto es, por éste no entiende Marcel tampoco el acto de tropezarse o cruzarse con alguien, sin más, sino que hay encuentro cuando se da la apertura por ambas partes y se puede hablar de un nosotros, aunque sea muy someramente.

El nivel ético al que nos estamos refiriendo requiere necesariamente de un encuentro entre presencias, es decir, entre un yo y un tú. Este encuentro puede suceder entre personas absolutamente desconocidas, de manera que esto nos hace pensar el reconocimiento del otro como un tú, no como un él (o como un objeto) donde se reconoce la dignidad de la persona del otro²¹⁶.

En este caso, que podríamos denominar de amor al prójimo podemos apreciar los aspectos básicos de la relación intersubjetiva. En primer lugar el otro aparece ante mí como un *tú*, no como un *él*. Al igual que Marcel había establecido ya la diferencia de nivel entre la existencia y el objeto, ahora, dando un paso más, señala la también diferencia que se produce entre el otro visto como un tercero para mí y el otro visto como un *alter ego*. El otro es segunda persona para mí, en principio, cuando lo concibo como alguien susceptible de brindarme una respuesta, aunque se trate de un silencio inteligente dice Marcel o de un simple gesto de presencia. Estamos hablando en realidad de la posibilidad de diálogo y ésta es para Marcel condición de la vida espiritual y puerta de acceso a lo profundo.

²¹⁵ “Estar indisponible: estar ocupado de sí”. EA, p. 77. “Estar indisponible es, en cierta manera, estar no sólo ocupado de sí mismo, sino aprisionado por uno mismo”. PA, p. 75.

²¹⁶ Un interesante y profundo recorrido por la historia del pensamiento acerca de las concepciones del otro se encuentra en la obra de Pedro Laín Entralgo *Teoría y realidad del otro*. Alianza Editorial, Madrid, 1983. En esta extensa obra el autor dedica un capítulo a Marcel y Jaspers conjuntamente. Además, dedica la última sección del libro a hacer un análisis del encuentro. También López Quintás en *Inteligencia Creativa* hace un estudio sobre el encuentro, considerándolo como realidad posible en el nivel de los ámbitos.

Muy en relación con la posibilidad que el otro tiene de responderme está la consideración del otro como libertad que es inherente al nivel del tú. El otro sólo es susceptible de darme una auténtica respuesta cuando yo respeto el espacio de su libertad:

“No es la esencia en tanto naturaleza lo que yo alcanzo en el tú. En efecto, al tratarlo como *él* reduzco al otro a no ser más que naturaleza: un objeto animado que funciona de tal modo y no de tal otro. Por el contrario, al tratar al otro como tú, lo trato y lo comprendo como libertad, lo comprendo como libertad porque *es* también libertad y no sólo naturaleza. Más aún, le ayudo en cierta manera a ser libre, colaboro a su libertad – fórmula que parece excesivamente paradójica y contradictoria, pero que el amor no cesa de verificar.”²¹⁷

Y respetar la libertad del tú es un acto de amor. La barrera que separa el *tú* del *él* se descubre también en la trascendencia de la oposición ontológica que supone el *en mí* y el *ante mí* o, dicho con otras palabras, en la diferencia entre la interioridad y la exterioridad. Y éste no es otro que el dominio del amor²¹⁸ o también podríamos decir del ser a diferencia del tener.

Entonces, cuando Marcel nos habla de intersubjetividad no se está refiriendo a toda posible relación social, sino que está denominando con ello a la relación interpersonal cumbre y básica a la vez, la relación personal en la que tiene lugar el reconocimiento del valor del otro por lo que es en sí mismo y como posibilidad de cualquier relación interpersonal bien construida. La intersubjetividad es posible cuando el otro me es presente, es decir, cuando soy capaz de reconocer su dignidad como persona. Este reconocimiento impide, de suyo, que pueda ejercer mi poder de cosificación sobre él:

“El otro en cuanto otro no existe para mí sino en la medida en que yo estoy abierto a él (o que él es un tú), pero yo no estoy abierto a él sino en la medida en que dejo de formar conmigo una especie de círculo en el interior del cual yo alojaría en cierto modo al otro o más bien su idea; ya que por relación a este círculo el otro deviene idea del otro y la idea del otro ya no es

²¹⁷ EA, p. 107. Se hace palpable la oposición que en este punto tiene lugar entre Marcel y Sartre.

²¹⁸ PA, p. 39.

el otro en cuanto otro, es el otro en cuanto relacionado conmigo, desmontado, desarticulado o en vías de desarticulación”²¹⁹.

La idea de amor al prójimo aparece concretada en la actitud fraterna. Hablamos de actitud porque la idea de fraternidad no es meramente un concepto abstracto o una entelequia. En el discurso que Marcel pronunció el 20 de septiembre de 1964 con ocasión del premio de la Paz que le fue concedido en Alemania define el mundo fraterno de la siguiente forma:

“un mundo en el que cada uno se alegre al encontrar en sus hermanos cualidades de las que él mismo carece”²²⁰.

En este sentido, la fraternidad consiste en mantener despierta una actitud de admiración hacia el otro, pero esto sólo es posible cuando partimos de la dignidad del otro, se trate de quien se trate.

Marcel vio en esta actitud la única garantía de la paz, sin embargo, no descuidó los obstáculos que se presentaban a esa búsqueda de fraternidad. El que vendría a englobarlos a todos sería *el tener*. En efecto, cuando tratamos de convivir según esta categoría ontológica, el otro es siempre una competencia para mí, y si ésta es mi interpretación más elemental hacia los otros que no forman parte de mi entorno vital, el otro será visto como un peligro, como una amenaza²²¹.

Volviendo la mirada hacia nuestro objetivo, ¿cómo influye esta actitud en quién soy? Como se puede intuir, la fraternidad es completamente opuesta al egoísmo, y éste, como hemos podido apreciar, es el mayor enemigo de mí mismo con el que puedo tropezarme, porque es el que más me puede bloquear y el que más me puede engañar acerca de mi ser constitutivamente abierto. Favorecer la fraternidad me construye como persona y, por tanto, estimula mi creación personal.

²¹⁹ EA, pp. 107, 108.

²²⁰ DD, p. 20.

²²¹ En relación a esta cuestión Marcel se mostró tremendamente crítico con el concepto de igualdad.

C) El nivel del amor

El encuentro con el otro, por lo que hemos dicho anteriormente, concurre a distintos niveles. No es exactamente igual el encuentro con alguien a quien no conozco y con quien mantengo una conversación haciendo un viaje, que el encuentro con una persona que tiene vínculos estrechos conmigo y con la que mantengo una relación de amor. Sin embargo, en lo que es el fundamento básico de ambas formas se da una cercanía porque la posibilidad de lo segundo comienza por la existencia de lo primero, es decir, para amar al otro, en el sentido de mantener una relación de vínculos estrechos, es preciso que lo haya mirado primero como un tú.

En el estudio de la intersubjetividad ocupa un lugar acentuado el amor. En realidad podríamos asimilar amor e intersubjetividad, pero admitiendo la existencia de niveles. Marcel no llega a ofrecer una fenomenología del amor, pero sí apela a los distintos grados en los que se puede expresar. La relación de amor se caracteriza por la libertad de un compromiso de nuestro ser, compromiso que es tanto más profundo en la medida en que los vínculos con el otro sean más íntimos. La simple consideración del otro como un tú, es ya una relación donde se destaca el amor al prójimo. El amor íntimo se puede dar entre varón y mujer, con los hijos, con los amigos... Es un amor en el que nos comprometemos libremente, de manera que exalta nuestra llamada creadora. Ahora bien, exige de nosotros un compromiso que se va evidenciando en la fidelidad al otro, en una fidelidad creadora que no asfixia nuestra individualidad, sino que potencia lo que cada uno de nosotros somos. La fidelidad bien entendida es en sí misma creadora, es contrario a su esencia el caer en la rutina. La fidelidad en el amor es un compromiso que asumo libremente y que me sobrepasa. Por un lado está sostenida, paradójicamente, sobre mi condición precaria:

“Al jurar fidelidad a un ser, ignoro qué futuro nos espera e incluso, en cierto sentido, qué clase de ser será mañana; y es esta misma ignorancia la que confiere a mi juramento su valor y su peso. No se trata de responder a algo que me será dado, absolutamente hablando, y lo esencial de un ser es precisamente no estar dado ni a otro ni a sí mismo”²²².

²²² EA, p. 54.

La precariedad nuevamente se presenta como piedra angular en la comprensión de nuestro ser. Ahora bien, si cuento con mi precariedad ¿cómo es posible defender la legitimidad y la autenticidad de mi fidelidad? Porque debo tener en cuenta que mis afectos son cambiantes, en función de estados internos y externos también. Luego, si estoy constituido de tal manera ¿no será un engaño para conmigo mismo el hacer una promesa a otra persona? Además, aun en caso de dejar a un lado mis estados anímicos y decidir cumplir lo prometido por deber, ¿no estaré engañando al otro porque en el fondo no siento lo que estoy haciendo?²²³ Ni la afectividad ni el deber parecen tener la llave de la fidelidad. Todo este dilema emana de mi condición temporal que es la que parece poner freno a mis compromisos: una promesa hecha en el presente con aspiraciones de futuro ¿no deviene una ficción?

Todavía podría justificar mis compromisos como la forma de proyectar mi identidad en el tiempo, como una expresión de la fidelidad a mí mismo, y esta postura parecería encajar perfectamente con la proyección supratemporal de mi identidad personal. El problema que se plantea en esta respuesta estriba en que centra todo el peso de la fidelidad en mí mismo dejando a un lado aquello con lo que me comprometo:

“Pero si ello es así, el objeto particular, aunque sea Dios mismo, al cual liga la fidelidad de aquel que se obliga, deviene un puro accidente, una especie de pretexto”²²⁴.

Para Marcel la fuerza de la fidelidad no se encuentra ni en mí ni en lo otro de manera aislada, sino que brota del corazón de la relación misma:

“Hay que admitir, pues, que la misma relación implica algo inalterable”²²⁵.

Yo establezco el compromiso, pero el compromiso es con otro, luego no me implica solamente a mí, sino la relación que decido establecer con el otro.

La respuesta aparentemente propicia encierra el peligro de una actitud orgullosa en la que Marcel no permite quedarse anclado. Sin embargo, cuando centramos el poder de la fidelidad en el vínculo mismo estamos justificando el

²²³ Cfr. Op. Cit. pp. 56, 57.

²²⁴ Op. Cit. p. 60.

²²⁵ Op. Cit. p. 60.

valor que la relación con el otro tiene para el ser de ambos a la vez que queda de alguna manera supuesta la proyección supratemporal de la relación misma. Ahondando en el significado de la fidelidad, sin la cual el amor resultaría un puro accidente, o un determinismo, nos encontramos con el sentido mismo del ser. El sentido metafísico del ser no se halla en el ser individualmente entendido, sino en su conexión con otro porque es en el seno de esta relación proyectada hacia el futuro donde el devenir o nuestro ser caminante queda adherido a un hilo conductor ontológico, entendiendo por esto que da una proyección de continuidad a mi ser, pero no sólo de continuidad, sino de eternidad. Por ello, la certeza de la inmortalidad del ser sólo es posible apelando al amor. La admisión de la posible ruptura del amor por la muerte hablaría por sí misma de la pobreza del amor, lo que resulta bastante contradictorio con el poder efectivo del mismo en nuestra existencia.

Marcel llevaba razón cuando afirmaba de sí mismo que era un filósofo del umbral, nosotros entendemos fundamentalmente por ello que se situaba a medio camino entre lo visible y lo invisible, pero no era para nada un filósofo de medias tintas, sino que tenía una exigencia interior de ir hasta el final del significado de los conceptos, significado que había que buscar en la experiencia vital. En el caso de la esperanza ya lo hemos visto, y ahora nos toca con la fidelidad. Ninguna de las dos puede entenderse a un lado de la temporalidad, sino que es preciso cruzar el umbral y abrirse hacia lo eterno. La fidelidad queda convertida en una especie de fantoche metafísico si no es capaz de ponerse por encima del acontecimiento de la muerte como final del ser. Porque la muerte no es más que una circunstancia de la vida y como tal no tiene peso suficiente para ser un obstáculo definitivo al amor y, por tanto, a la afirmación del seno en el que el ser se nutre y se crea. Entonces, por otro lado, el otro pilar sobre el que se sostiene la fidelidad es mi propia exigencia ontológica que me conduce a la afirmación del ser y que permite dar un soporte ontológico a mi propio devenir.

No podemos despedir este apartado sobre el amor sin tener en cuenta el lugar de la familia, sobre la que Marcel proyectó profundas y comprometidas reflexiones que entran, sin lugar a dudas, en el debate actual. En realidad, Marcel gustó de hablar del *misterio familiar*²²⁶, y también de mostrar la complicidad entre

²²⁶ La familia tiene entidad de misterio porque en ella tiene lugar una unión de lo temporal y lo supratemporal. La experiencia de amor que acontece en el seno de la familia

la familia y la articulación íntima entre alma y cuerpo porque ambas hacen presente la encarnación²²⁷. La familia es un nosotros en el que toma cuerpo la doble posibilidad creadora del hombre: biológica y espiritual, siendo más definitiva ésta última, ya que el acontecimiento de la maternidad y de la paternidad adquiere su sello propio de su vertiente espiritual²²⁸, además de que la creación, como hemos anticipado ya, no se reduce en ningún caso a un producto final, es decir, no es asimilable a una producción.

En realidad, Marcel ser reveló contra la reducción de la paternidad y, por ende, de la familia a un mero suceso biológico, jurídico o sociológico, y de ahí, a la consideración de la familia como una forma social a superar, ya anclada en el pasado. Cuando la familia se confunde con cualquiera de estos tres aspectos, o mejor, se reduce a uno de ellos en concreto o a la suma de los tres, sucede que alienamos su esencia, rompemos su unidad y su significación para el hombre. En tal caso queda convertida en una ficha, al igual que ocurre con la identidad personal, y es un mero indicativo sobre mi procedencia, pero con un carácter fundamentalmente informativo.

En lo que respecta al tema que nos ocupa, la pregunta por quién soy, la creación de mi identidad personal, nos interesa resaltar que para Marcel la familia constituye un soporte fundamental para el hombre individual. En primer lugar, en la familia se desarrolla un sentido de pertenencia básico en el que empiezan a edificarse los pilares de quien yo soy. Es archiconocida la idea de que el hombre es un ser social, nosotros, apoyándonos en las ideas de nuestro filósofo diríamos que es, antes que otra cosa, un ser familiar. Es en el clima familiar donde la persona desarrolla una actitud hacia sí misma, que, no vamos a decir que le determinará, pero sí que le condicionará y le marcará el resto de su vida. Esta es una afirmación hecha, no sólo desde la mirada metafísica y religiosa del autor, sino sostenida también por estudios desde la ciencia psicológica²²⁹.

es posiblemente la que más comunique al hombre con lo trascendente. El carácter de misterio también pasa por el reconocimiento de los hijos como fruto de un don, no como una propiedad que uno adquiere.

²²⁷ HV, p. 76.

²²⁸ Es por esto que podemos hablar de familia cuando hay adopción. De hecho, en el caso de la familia Marcel, Jean-Marie, su único hijo, fue adoptado.

²²⁹ Remitimos a Polaino Lorente, A., *Familia y autoestima*. Ariel, Barcelona, 2004, y también a En esta obra se puede indagar desde un punto de vista psicológico la repercusión que la familia tiene en el desarrollo de la persona.

Esta actitud primera hacia uno mismo está en gran medida marcada por el amor y la aceptación que nuestros padres o nuestra familia han manifestado hacia nosotros.

Este es la misión de soporte más importante que tiene la familia respecto a nuestro ser, pero además, Marcel también señaló el papel de la familia es cuanto transmisora de una tradición que para él no es reductible a la transferencia de hechos pasados, sin más, sino de una herencia espiritual que constituye un soporte del hombre interior. Esa herencia espiritual no es otra cosa que la sabiduría para la vida de la que nos habla el autor y a la que aludimos en diversas partes del trabajo. Dicho con un lenguaje más mediático se trata de las claves de nuestra felicidad. Siguiendo con esta línea argumentativa, la familia es en sí misma la plasmación de la fidelidad y también de la esperanza²³⁰, o, de su posibilidad, al menos. Pero aquí falta introducir la relación que la familia mantiene con la trascendencia, en un sentido amplio²³¹, y, más concreto, con la creencia en Dios y en una Paternidad divina²³². De aquí deriva entonces la concepción de los hijos como dones, y no como propiedades o como resultados de un proceso biológico estrictamente.

Si hemos afirmado ya que la intersubjetividad es la piedra angular en la configuración del quién soy, matizamos que la familia es la relación intersubjetiva donde primero se hace la experiencia del nosotros y donde recibimos esas creencias básicas sobre las que se sostiene el sentido de la vida.

E) El nivel religioso

Mi ser, desde la perspectiva de Marcel, no parece obtener toda su consistencia sino cuando encuentra al tú y ambos se descubren mutuamente en el otro. Es decir, cuando aparece el *nosotros*. Sin embargo, no debemos creer que con esta reflexión sobre la fidelidad entre yo y tú toca fondo Marcel en el tema de la intersubjetividad. La relación intersubjetiva, por lo que hemos visto hasta ahora,

²³⁰ Cfr. HV. p. 98.

²³¹ Hacemos esta apreciación porque Marcel, cuando habla de la exigencia ontológica, acepta la posibilidad de que tenga lugar en personas ajenas a la religión, pero no cerradas a una proyección trascendente.

²³² Sobre esta cuestión véase capítulo 4 de HV.

no es una relación que se vea limitada por la ausencia de la presencia física o que, necesariamente, se vea rota por la temporalidad humana. La presencia va más allá de la materialidad y el tiempo humano puede verse colmado por la esperanza²³³ que es una de las experiencias más elevadas que se pueden llegar a vivir. Hemos visto también cómo la exigencia ontológica aparecía como uno de los fundamentos de la fidelidad que es, a fin de cuentas, la legitimación de la relación intersubjetiva y la exigencia ontológica es, en última instancia, exigencia de Dios²³⁴. La relación que mantengo o que puedo mantener con Dios no es un añadido a mi ser, sino que es connatural a la interioridad del mismo²³⁵. Ahora bien, esta relación se brinda como posibilidad porque tiene lugar desde la libertad del hombre; por tanto, se puede renegar de ella:

“(…) nuestras posibilidades de negación y de rechazo presentan una consistencia y como un espesor crecientes a medida que nos elevamos en la jerarquía de las realidades”²³⁶.

Esta relación admite la misma estructura que hemos visto en el caso anterior, es decir, es una relación de presencia, aunque no física por parte de Dios, es una relación de encuentro, esto es, de tú a Tú porque Dios no es ninguna abstracción, sino que es el Tú Absoluto. En este sentido Marcel nos advirtió del engaño que se puede esconder tras la palabra “Dios”, y por ello dijo que a veces “cuando hablamos de Dios, no es de Dios de quien hablamos”²³⁷. La relación intersubjetiva con el Tú Absoluto se da en nuestra experiencia porque es propia de nuestra exigencia de trascendencia y recordemos que de ésta nos dijo Marcel que no suponía una superación de la experiencia, sino una elevación de la misma;

²³³ “En este sentido digo que toda esperanza es esperanza de salvación, y que es completamente imposible tratar de una sin tratar de la otra”. EA, p. 80.

²³⁴ “(…) donde debimos contentarnos con hablar de exigencia de trascendencia, tendremos que escrutar la exigencia de Dios. Creo que desde ahora podríamos decir que la exigencia de Dios no es otra cosa que la exigencia de trascendencia descubriendo su auténtico rostro, mientras que antes se nos había mostrado cubierta de velos”. ME., 203, versión primera.

²³⁵ Esta apelación a la interioridad como punto de conexión entre Dios y yo se relaciona con la crítica que Marcel lanza al concepto espacializado del “más allá”. Cfr. “Testamente Philosophique”.

²³⁶ EA, p. 112. En nota a este texto dice Marcel: “Es por eso por lo que es mucho más fácil negar a Dios que negar la materia. (Anotación del 10 de octubre de 1934).

²³⁷ Citada en *Incredulidad y Fe*, aunque es tomada del JM, p. 158.

pero implica una disposición interior que es la fe. Evidentemente son muchas las objeciones reales e imaginarias a las que Marcel se enfrentó para defender esa disposición del ser personal a entrar en diálogo con Dios como algo constitutivo. Evidentemente tendríamos que remitirnos en primer lugar a su propia experiencia de la fe, que le planteó severas dudas a lo largo de su vida. La reflexión en torno a la fe es el tema clave del *Journal Métaphysique*, pero como en todos los temas que toca este autor, hay detrás un escenario biográfico que lo respalda. Por esa época es el testimonio de Massignon el que conmueve a Gabriel Marcel y el que le incita a preguntarse sobre las posibilidades de inteligibilidad de la fe sin llegar a desnaturalizarla²³⁸. Esta experiencia le conduce a descubrir la fe como una realidad que incluso se podría afirmar aun cuando se pusiera en duda la existencia de Dios, teniendo la prudencia de preguntarse primero si el término existencia es aplicable a Dios o no²³⁹. La afirmación de la existencia de Dios no es un juicio como otro cualquiera, sino que parte de una creencia, de la fe, y ésta no se puede situar del lado de la objetividad. El objeto de la fe no es algo exterior a mí mismo y no se puede someter a verificación alguna:

“el creyente se aparece a sí mismo como interior a una realidad que le envuelve y le penetra a la vez”²⁴⁰.

Lo más interesante en el descubrimiento de la posibilidad de diálogo con el Tú Absoluto es que en un principio Marcel se mostraba receptivo ante la experiencia de fe y el testimonio de otras personas, y empieza a interesarse por ella desde un punto de vista teórico, pero esta situación desembocó finalmente en su conversión y en la consideración de que no es posible reconocer la fe en los demás sin ser tocado por ella, lo que le llevó a considerarse como un filósofo del umbral con los ojos más vueltos hacia los incrédulos que hacia los creyentes. Porque, como él mismo dice, en su caso la fe y la esperanza surgen de un mundo en el que se encuentran expuestas a la duda:

²³⁸ “Testamento filosófico”, pp. 255, 256.

²³⁹ La pregunta por la existencia de Dios carece de sentido desde el momento en que se concibe como una pregunta por un juicio de existencia cualquiera. Para Marcel la creencia en Dios es un modo de ser no una opinión cualquiera sobre una existencia. Cfr. JM. 12 diciembre de 1918.

²⁴⁰ *Incredulidad y fe*, p. 54.

“Creo que, en realidad, ningún hombre, ni aunque fuera el más iluminado, el más santificado, llegará jamás antes de que los demás, todos los demás, se hayan puesto en marcha tras él. Es ésta una verdad fundamental, que no es de orden religioso sólo sino también filosófico, pese a que en general los filósofos la hayan ignorado por razones que no voy a examinar ahora”²⁴¹.

Gabriel Marcel destacaba ya en el *Journal* que el sujeto de la fe es el ser concreto, no un sujeto general y abstracto como sería en el caso de una afirmación objetiva y recordemos que de esa indagación procedía en gran medida su inquietud por el tema de la intersubjetividad:

“(…) cuando declaro que una afirmación es verificable, pongo por esto mismo un cierto conjunto de condiciones universales de derecho, es decir, reconocidas como normales, que pueden encontrarse en todo sujeto susceptible de enunciar juicios verdaderos. Llego así a la idea de un sujeto despersonalizado, lo que viene a significar que A debe poder sustituir a B, desde el momento en que presenta las mismas notas que exige toda experiencia valedera”²⁴².

La concepción del otro como un tú, como un valor absoluto emerge realmente de la consideración del mismo como partícipe en Dios. De hecho, podríamos afirmar que la conclusión clave de la primera parte del *Journal Métaphysique* apunta claramente hacia la trascendencia del sujeto de la fe con respecto al mundo objetivo. Pero en esta obra podríamos decir que Marcel transmite una teoría sumamente sugestiva y es en textos posteriores, y teniendo en cuenta la toma de conciencia de su propia experiencia de fe, cuando su teoría filosófica se ampara en un testimonio vivo que traspasa la frontera de lo puramente inteligible descendiendo a la existencia.

Todo su posicionamiento respecto a la intersubjetividad está sostenido por la afirmación de la existencia de Dios como un Tú con el que se puede entrar en diálogo, siendo ese diálogo la invocación. La intersubjetividad no puede alejarse

²⁴¹ EA, p. 198.

²⁴² RI, p. 14. Este texto formaba parte del discurso que Marcel presentó en La Unión por la Verdad y que fue en gran medida una respuesta a la obra de Brunschvicg *Le Progrès de la Consciente* donde el autor idealista apelaba a la fórmula “creer o verificar” haciendo una crítica al sujeto de la creencia.

de la fidelidad y ésta sólo es posible desde la afirmación de la inmortalidad del ser amado, esto es, sólo afirmando a Dios que es el que garantiza la existencia de un más allá.

Marcel tendrá que hacer frente a la incredulidad y al escepticismo que suele cobijarse en corrientes de pensamiento como el racionalismo, el vitalismo, o la actitud pantecnicista, que asimilan esta dimensión relacional abierta a lo trascendente a algo propio de una fase inmadura del hombre. Marcel hace un análisis de las distintas interpretaciones que puede haber respecto a la fe. Una de las más destacadas y predominantes es como un signo de debilidad, también como algo que unas personas poseen y otras no, siendo la fe contemplada como una especie de desgracia. En un sentido más positivo sería vista como una sensibilidad especial o como un nivel de apertura que a algunos les es concedido y a otros no. Desde la mirada de Marcel el error fundamental del incrédulo consiste en la búsqueda de objetividad que reclama para la fe. El intento de justificar racionalmente la fe o de plantearla en el plano teórico es tan ridículo como la pretensión de demostrar objetivamente el ser. Se trata de vanas pretensiones que proceden de un planteamiento erróneo. La creencia religiosa no puede aspirar a la verificación sin entrar en contradicción consigo misma porque su existencia es, precisamente, la afirmación de un nivel distinto del objetivo²⁴³. Esto no supone tampoco la apuesta por la irracionalidad de la fe o ese salto del que hablaba Kierkegaard porque la fe brinda una experiencia a la que nos podemos acercar conceptualmente, es decir, podemos comprenderla aunque no podamos explicarla.

En realidad la incondicionalidad que reclama Marcel para el *nosotros* sólo es posible desde el Tú Absoluto:

“La misteriosa relación entre la gracia y la fe existe doquiera se encuentre la fidelidad, y allí donde toda relación de este género se halle

²⁴³ No muy distante de la postura de fondo que defiende Marcel está la de Ortega con respecto a las creencias. Para Ortega las creencias no se “tienen”, sino que se “está” en ellas, y para ello se sirve del concepto de *instalación*. De manera que apelar a la inmadurez del juicio para atacar las creencias es un error porque las creencias son necesarias para nuestra vida. (Ver p. 56, Cap. 2).

ausente sólo puede caber una sombra de fidelidad, una constrictión acaso culpable y mentirosa a la que el alma se somete²⁴⁴.

Es quizás más viable entender ahora por qué Marcel apuntaba a la intersubjetividad como clave interpretativa del ser en la circularidad que presenta, es decir, como vía de acceso a mi ser y como comprensión del sentido de la pregunta por el ser. Aun cuando no pretendemos hacer una valoración de la metafísica clásica, ni tampoco del viraje que Kant da a la metafísica, el descenso filosófico hacia la existencia se ofrece como una alternativa realista para hacer una nueva puesta en escena de viejas y eternas cuestiones que acompañan a la condición humana y como una ruta de orientación de las mismas. La conclusión a la que llega este filósofo es que el interrogante más básico, pero también más comprometedor de todos -en tanto que la respuesta que se dé a éste condiciona la posición ante la realidad entera- no puede entenderse en su profundidad aislado en las categorías de nuestro pensamiento como sujetos universales del conocimiento, ni tampoco en la pura subjetividad, sin tener en cuenta la complicidad que existencial y vitalmente se da entre los seres humanos. Su propuesta es una metafísica concreta de la experiencia personal que al ser profundizada se descubre en el misterio de la relación interpersonal.

La mirada al nivel del tú nos ha revelado que el otro es estimado como valor absoluto en tanto que participa en Dios. Es esta conciencia de participación la que nos hace trascender el plano objetivo. A partir de esto se nos plantea un interrogante y es que parece que Marcel afirma que la concepción del otro como un tú requiere de nuestra espiritualidad. Ahora bien, ¿es posible esta espiritualidad al margen de la conciencia religiosa? Y, ¿puede haber conciencia religiosa sin conversión a una religión determinada? La aclaración de esta duda desde el posicionamiento de Marcel no es sencilla. Por una parte él apela a experiencias elevadas en las que el hombre toma conciencia del misterio del ser, y el reconocimiento del valor del otro es una de ellas. De aquí deducimos que habría entonces en nuestra condición metafísica una tendencia al reconocimiento del otro. Sin embargo, en la medida en que Marcel avanza sobre toda esta cuestión, su apelación a la dimensión religiosa y, concretamente, el reconocimiento del dato cristiano, se advierte como crucial. Posiblemente, el

²⁴⁴ EA. p. 61.

intentar establecer una separación rotunda entre lo metafísico y lo religioso sea una trampa. Quizá la ambigüedad que se advierte en esta respuesta no sea más que la forma que Marcel tiene de insinuar la complementariedad que entre la esfera religiosa y la metafísica hay con respecto al ser.

3.5. REPERCUSIÓN DE LA RELACIÓN INTERSUBJETIVA EN LA CREACIÓN DE MI SER

Para finalizar este apartado y también, a modo de conclusión del mismo, nos vamos a referir de una manera concreta al modo en que la relación intersubjetiva es una pieza clave en la creación de mi ser²⁴⁵. Esto se podría traducir en que la configuración de quién soy tiene lugar en condiciones eminentemente sociales, algo que resulta perfectamente reconocido por Marcel, pero que para el autor no resulta suficiente. Más allá de las condiciones sociales nuestro ser requiere de un contexto de intimidad para desplegarse en toda su riqueza, y este contexto, como ya hemos comentado, sólo es posible por la presencia del otro. La presencia, como bien indicamos, no se limita al *hic et nunc* o, mejor, el *hic et nunc*, que sería propiamente el presente, necesita de una articulación interna con el pasado y con el futuro, de tal manera que puede sernos presente alguien que ocupó un lugar destacado en nuestro pasado, aunque ya no se encuentre físicamente entre nosotros, y con quien todavía puedo tener la esperanza de encontrarme en un más allá.

La presencia del otro, el encuentro con el otro, en cualquiera de las formas que adquiera, supone una confirmación de mi ser. Sin la presencia del tú yo no puedo vislumbrar ni mis límites, especialmente los límites de mi libertad, ni tampoco mis posibilidades. El otro es clave en mi propia delimitación personal. Pero, sin lugar a ninguna duda, la experiencia intersubjetiva más significativa en cuanto a la creación de mi propio ser es la de la fidelidad creadora. Por ésta es posible la fidelidad a mi mismo, si tengo en cuenta que procedo del amor, y sólo el amor hacia el otro puede marcar un itinerario con sentido y sin posibilidad de desplomarse. Éste es el binomio que contiene la clave de la conjunción entre la mismidad y la precariedad que, ya anunciamos, eran inherentes a la idea de

²⁴⁵ Una de las ideas rectoras de la obra de Gallagher es la de insistir en que la experiencia creadora del ser tiene lugar en comunión. La singularidad y unicidad del yo tiene lugar en la co-presencia del tú. Y, en última instancia la presencia frente al Tú Absoluto es la que unifica el del hombre.

identidad y se presentaban como una especie de paradoja. Ya indagamos en el significado de la fidelidad a mí mismo y al otro, llegando a la conclusión de que sólo puedo serme fiel, en última instancia, en la medida en que soy fiel al otro, porque mi vocación real es la del amor, y porque cualquier proyecto personal que forje en mi existencia implica de alguna manera a algún otro. La fidelidad al otro, también manifiesta exigencias diferentes según sea el vínculo que mantengo con él pero, en cualquier caso se trata de una experiencia constructiva.

4. LA CRISIS METAFÍSICA DEL HOMBRE OCCIDENTAL

4.1. INTRODUCCIÓN

“Nunca será excesiva la fuerza con que declaremos que la crisis que está hoy atravesando el hombre occidental es una crisis metafísica; probablemente no exista peor quimera que la de imaginarse que este o aquel ajuste social o institucional podría bastar para apaciguar una inquietud que procede de lo más hondo del ser”¹

Nos referimos en el capítulo segundo, apuntándola como una de las ideas fuertes de Marcel, que entendía la metafísica no sólo como una disciplina filosófica, o como la filosofía en sí misma, sino también como una actitud del hombre ante su propio ser y los interrogantes que éste le abría. La exigencia ontológica figuraba como un impulso metafísico que concedía tensión a nuestro ser, una tensión requerida para que el hombre se posicione ante su existencia y la organice. Arriesgándonos hermeneúticamente hablando, señalaríamos que la exigencia ontológica podría ser entendida como el soporte narrativo de nuestra identidad en tanto concede unidad al proyecto de ser. Es precisamente poniendo la lente ante la crisis metafísica donde se advierte con más claridad la propuesta de la metafísica entendida como una actitud. Es evidente que en el fragmento que encabeza este apartado, Marcel no nos está hablando de una crisis en el saber filosófico, sino de un trastorno que afecta a nuestro ser y, más que un trastorno, es un metatrastorno porque repercute sobre la visión que tenemos de nuestro ser.

La crisis metafísica se puede escrutar adecuadamente desde la idea de la exigencia ontológica. Esto nos llevará a ver, por un lado, que la crisis no responde a un mero cambio histórico, sino que por debajo de éste el origen está en la propia condición humana y, por otro, las consecuencias de la crisis metafísica se plasman en dos reacciones básicas si nos atenemos a la exigencia ontológica: una reacción negativa que podría tener expresiones tan diversas como la desesperación, la apatía, o la negación enérgica y una positiva, que consistiría en un fortalecimiento de la misma. El primer caso quedaría ilustrado en las siguientes palabras:

“(…) quisiera comenzar presentando una especie de caracterización global e intuitiva de lo que es un hombre a quien le falta el sentido ontológico, el sentido del ser, o, más exactamente, que ha perdido la

¹ HCH. p. 41.

conciencia de poseerlo. En general, el hombre moderado es así, y si todavía le inquieta la exigencia ontológica es muy sordamente, como un impulso débil”².

El segundo caso quedaría recogido en la siguiente apreciación:

“(…) no me alejaré de decir que el vértigo es una condición positiva de todo pensamiento metafísico digno de este nombre. En efecto, una determinada conciencia, una determinada atracción del vacío es quizá necesaria para que la afirmación del ser en su plenitud pueda producirse con toda su vehemencia”³.

Sin embargo, podríamos equivocarnos tratando de establecer una taxonomía rígida sobre este asunto porque Marcel dejó un lugar para la ambigüedad en la existencia del hombre, es decir, que no se está de manera estática en un lugar o en otro, sino que en numerosas ocasiones nuestras posiciones se tambalean o no son fáciles de decidir.

La afirmación de la exigencia ontológica suscitó severas dudas a Marcel, tantas que incluso llegó a preguntarse si no se trataría de una mera reacción ante los acontecimientos históricos que se estaban viviendo en el mundo contemporáneo:

“Es extremadamente fácil y acaso tentador para cierto tipo de inteligencia relacionar la necesidad de afirmar el ser con cierto instinto vital apenas adaptado, reaccionando a su modo ante el pesimismo de los años de la posguerra (...) ¿no es completamente evidente que el juicio de valor o, más exactamente, la apreciación metafísica que conviene apuntar sobre la necesidad ontológica considerada en sí misma, no tendría que depender lo más mínimo de las condiciones empíricas en las cuáles una experiencia más o menos cuidadosamente interpelada nos permite reconocer que esta necesidad se explicita y se refuerza?”⁴.

Marcel se plantea si no será un error de visión el considerar la exigencia ontológica como una mera reacción histórica. Pero hemos de apreciar que aun

² PA, p. 23.

³ RI, p. 88.

⁴ EA, p. 47.

cuando estuviera manifestando esta idea se hace preciso atravesar lo histórico para ir a ese espacio humano que se siente zaherido por las circunstancias. Nos parece que la afirmación de la exigencia ontológica como aspecto constitutivo del ser del hombre será mantenida firmemente por el filósofo, aunque esto no suponga la omisión de la peculiaridad de las circunstancias históricas del siglo XX y el influjo que pudieran ejercer al respecto que, si cabe, permiten escrutarla mejor:

“Creo, sin embargo, que esa rotura, sin duda, no puede considerarse como algo que ha tenido lugar en el curso de los últimos años, ni siquiera de los últimos siglos, en un mundo originariamente indiviso. Tal idea no sólo sería contraria a toda verosimilitud histórica, como he dicho, sino hasta posible de defender desde el punto de vista metafísico, pues entonces tendríamos que admitir que sobre el mundo se ha ejercido alguna acción externa incomprensible; y está muy claro que el mundo contiene ya en sí mismo la posibilidad de tal ruptura. Pero lo que sí podemos decir, sin entrar en contradicción con los hechos históricos o con los principios metafísicos evidentes, es que esa ruptura del mundo se ha hecho más visible de lo que pudiera haber sido, por ejemplo, para un filósofo del siglo XVII, que sólo la reconocía en general en el plano teológico o, en algunos casos muy raros, como Pascal, tras un análisis psicológico y moral que se anticipaba a un pensamiento muy posterior”⁵.

Para Marcel esa exigencia ontológica es constitutiva del hombre, y afirmar que es constitutiva es afirmarlo siempre, pero en el siglo XX se producen una serie de coyunturas que impulsan a su negación. Por ello dice que el hombre moderno se caracteriza por la falta de sentido de lo ontológico y esa omisión es provocada desde determinados acontecimientos históricos y defendida desde algunos sectores del pensamiento⁶. Ahora bien, esa pretendida omisión no es más que una

⁵ ME, 41 y 31. BAC. Toda esta reflexión aparece contenida en *El mundo roto*.

⁶ Quizás en el llamado pensamiento postmoderno de Foucault, Deleuze, Derrida o Lyotard, nos encontramos con una crítica feroz a la unidad que representa la apelación a un trasfondo metafísico en el hombre. No se trata de que estos autores hayan hecho una crítica directa a Marcel, sino a una herencia metafísica que según ellos deja al hombre convertido en presa de ciertas categorías que amputan su devenir.

manifestación más visceral, si cabe, de la exigencia ontológica⁷ en el polo opuesto al de la esperanza. Esto es, incluso la oposición a la exigencia ontológica sigue siendo una actitud metafísica porque el hombre presenta la peculiaridad de tener que posicionarse ante sí mismo y ante el mundo y eso es metafísica⁸. Esta doble apreciación acerca de la exigencia ontológica nos ofrece un panorama metafísico ciertamente complejo que no pasó por alto el autor.

El objetivo de la obra filosófica y también dramática de Marcel consistirá en aportarnos luz para entender los entramados fundamentales del ser humano, concretamente, su talante metafísico concebido como ese impulso ontológico del que hemos hablado ya. Este es el punto de referencia clave al que consigue aproximarse el autor para ayudarnos a comprender lo que somos y para poder valorar lo que está pasando y cómo afecta a nuestro ser.

Cuando Marcel se refiere al mundo contemporáneo nos habla de una *crisis metafísica*⁹ sin parangón en la historia. Y si hay crisis metafísica es porque hay también una esencia metafísica que se está viendo afectada. La crisis metafísica no sólo se advierte en la pérdida del sentido ontológico, sino en un detalle interesante del que ya se percató Kafka: el anonimato del autor de dicha crisis. Es cierto que podemos mencionar acontecimientos que se han producido y que están relacionados con la crisis, pero no hay una persona o un conjunto de personas que sean responsables directamente de ella:

“La verdad es que el hombre de la barraca es víctima de un crimen sin nombre, pero que presenta la particularidad atroz de no ser imputable a nadie en particular. Encontramos aquí desde luego, los temas tratados proféticamente por Kafka en sus novelas y en sus cuentos. Pero hay que

⁷ En efecto, así parece confirmarse en las siguientes palabras: “Convendría preguntarse si la experiencia de la amenaza universal no tiene en realidad un carácter normal muy lejos de corresponder simplemente, como algunos han podido creer, a la perturbación accidental de un orden, en principio estable o estabilizado. Habría que decir entonces que la necesidad ontológica se acentúa en cuanto el hombre se encuentra colocado en una situación que pone más al desnudo el estado de peligro que forma parte integrante de su realidad misma. Esto coincidiría sin duda con la línea de pensamiento que va de Kierkegaard a Heidegger”. EA, p. 48 (en nota de Abril de 1934).

⁸ Muy afín a esta concepción es la de Ortega cuando dice: “El hombre hace metafísica cuando busca una orientación radical en su situación”. *Unas lecciones de Metafísica*. Revista de Occidente, Alianza Editorial. Madrid, 1981. p. 26.

⁹ Cfr. HP. p. 25

declarar que el anonimato en el crimen no suprime el crimen, simplemente denuncia su carácter metafísico¹⁰.

La crisis es de unas dimensiones tan hondas que difícilmente se podrá encontrar solución a la misma en una reestructuración institucional estrictamente. Se trata de una puesta a la intemperie de la interioridad humana. A continuación vamos a tratar de cercar los orígenes de esa crisis, las formas en que se manifiesta y cómo afecta a nuestro ser. Nos hacemos conscientes de la dificultad que entraña una tarea como ésta y del peligro de rigidez que podría conllevar el intento de estructurar excesivamente esta cuestión. Consideramos que Marcel también se sirvió aquí de las *aproximaciones concretas* para evitar desnaturalizar el tema. Nuestro trabajo consiste básicamente en presentar con cierto orden las que para él son las raíces fundamentales de la crisis, las manifestaciones y las consecuencias en el plano ontológico.

4.2. EL ORIGEN DE LA CRISIS

4.2.1. La muerte de Dios

¿Han sido excesivamente egocéntricos los autores del siglo XX, viendo en éste una peculiaridad histórica tan sumamente exaltable y destacable de otros momentos de la historia? Pudiera dar la impresión de que así es y que si echamos un vistazo al panorama histórico de otras épocas también nos encontraríamos con cambios significativos que podrían ilustrarse desde el esquema hegeliano tesis-antítesis-síntesis. Ciertamente, valorar un período histórico con las narices hundidas en el mismo dificulta tremendamente la capacidad de visión. No obstante es una tendencia de nuestra naturaleza buscar explicaciones a los acontecimientos y puntos de orientación frente a los mismos. De un modo simple pero tremendamente desvelador podríamos apoyar esa exaltación desde dos visiones que acaban resultando paradójicamente complementarias.

De un lado habría que detenerse en los avances científico-técnicos que se han producido durante el mencionado siglo y que presentan una superioridad

¹⁰ HP, pp. 53, 54. La expresión *Hombre de la Barraca* la adopta Marcel de Hans Zehner en su obra *El hombre en este mundo*, aparecida en Hamburgo en 1948. Se trataría del perfil del hombre contemporáneo en cuyo rostro se dibuja una crisis de identidad.

aplastante si los comparamos con el desarrollo en este sentido en cualquier otro momento de la historia. De otro, y desde una perspectiva humanística, concretamente metafísica, se plantea una crisis sin precedentes que aparece ilustrada especialmente en las dos guerras mundiales y en la guerra fría, que lejos de ser un conflicto puntual entre dos potencias es la guerra entre dos grandes ideologías que implican prácticamente al mundo en su conjunto. El punto de unión entre ambas visiones está en que el avance en el primer sentido parece ofrecer un obstáculo en el segundo. Es decir, el desarrollo tecno-científico acaba afectando a la imagen que el hombre tiene de sí mismo.

A excepción del pensamiento neopositivista que se presenta en muchos aspectos como el pensamiento que sostiene y defiende dicha revolución¹¹, ha habido una tendencia generalizada hacia la conciencia de la confrontación a la que aludíamos, y no ha sido una peculiaridad de Marcel el darse cuenta de la misma, sino que tanto dentro del pensamiento existencial como fuera de él han acontecido llamadas de atención respecto a esta crisis que por ser de tamaño amplitud se ha enfocado desde distintas perspectivas teóricas.

Podríamos remitirnos al siglo XIX, concretamente a tres autores -Marx, con su crítica al capitalismo, Nietzsche con su anuncio de la muerte de Dios y su agresiva crítica a la cultura occidental, así como su advertencia de llegada del nihilismo, y Freud, con su polémica interpretación del hombre cuya conducta aparece más regida por las tendencias instintivas que por la parte racional, asestando con ello un duro golpe a las aspiraciones ilustradas- que preconizan ya cierto malestar en la “evolucionada” cultura occidental.

A comienzos del siglo XX Husserl había reparado en los excesos del planteamiento positivista hallando el origen de la crisis de la ciencia en la separación que había entre ésta y el *lebenswelt*. Aun cuando parece que Husserl se centra en un diagnóstico que tendría que ver exclusivamente con una crisis en el saber, apunta ya hacia una crisis que se extiende más allá. Él hablaba de la necesidad de un saber unitario para abordar el ser, que es el objetivo y el sentido, a la par, de nuestro conocimiento. Las ciencias particulares fragmentan ese ser acercándonos sólo a sus distintas regiones, pero sin aportar una mirada de

¹¹ A los positivistas se les podría criticar esa férrea defensa de la ciencia como modelo de racionalidad en tanto que han ignorado sigilosamente las conclusiones a las que conducían algunos de los descubrimientos científicos más significativos del siglo XX.

conjunto. Sólo habría que esperar unos años para que los autores que bebieron de la fenomenología pudieran analizar no sólo una crisis de las ciencias, sino una crisis humana paralela a aquélla. Entre éstos cabría mencionar a Heidegger y también a Marcel, aunque no fuera un discípulo directo de Husserl¹². Pero no

¹² Paul Ricoeur dedica un estudio a los acuerdos y desacuerdos que se pueden establecer entre Husserl y Marcel, centrándose de manera especial en la conferencia de Marcel "Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir" dada en noviembre de 1933 en la Sociedad de Filosofía de Lyon y que formará parte de su obra *Être et Avoir*. Uno de los puntos de cercanía estaría en la no psicologización del problema ser-tener a nivel de la distinción que hay entre ambos. Sin embargo, Marcel tropieza con un dato irreductible que hace imposible el ejercicio de la "reducción" al modo de Husserl. Por eso dice Marcel: "El tener como tal *influye* en el *qui*; nunca, a no ser de modo puramente abstracto e ideal, se reduce a algo de lo que el *qui* puede disponer. Hay siempre como reacción una especie de choque, y en ningún caso es esto tan claro como cuando se trata de mi cuerpo o de algún instrumento que lo prolonga o multiplica sus capacidades". EA, p. 160. Marcel insiste en que no se puede caracterizar un objeto, que sería en cierta manera la operación que se llevaría a cabo con la *epoché*, en la medida en que mi cuerpo se ve afectado por él, entonces añade: "Más filosóficamente hablando, lo que importa es reconocer que la caracterización implica cierta posición de mí mismo frente al otro y, yo diría, una especie de ausencia radical o de ruptura entre los dos. Esta ausencia la creo yo mismo por el hecho de *pararme* yo también implícitamente, de cercarme, de tratarme, sin darme cuenta ciertamente, como una cosa encarcelada en sus contornos (...) Ciertamente, la voluntad de caracterización implica en aquel que la lleva a cabo una creencia a la vez sincera e ilusoria en la posibilidad de hacer abstracción de sí en cuanto sí. (...) Sin embargo me inclino a creer que entonces se olvida lo insostenible, metafísicamente hablando, de la posición de un pensamiento que cree poder colocarse frente a las cosas para captarlas". p. 164. (Las cursivas son del autor). Ricoeur repara, sin duda, en la diferencia sustancial del gesto fenomenológico de la *epoché* husserliana y la propia definición que Marcel da sobre la investigación filosófica que consistiría en el paso de una situación incómoda a otra de expansión. Cfr. ME, Introducción, dando a entender que la misma idea de situación rompe el esquema fenomenológico. Cfr. "Gabriel Marcel et la phénoménologie" en *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. La Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1976. p. 58. Este trabajo de Ricoeur nos parece sumamente oportuno e interesante, aunque no es el objeto de este trabajo profundizar en él. Parte del interés creemos que se encuentra en la clara influencia que Husserl tiene sobre otros pensadores existenciales contemporáneos de Marcel como Heidegger o Sartre, y en sentido más amplio, en su peso sobre la filosofía en el pasado siglo. Este estudio nos reconduce nuevamente hacia la peculiaridad del pensamiento del filósofo francés. Parece ser que en el caso de Marcel se puede hablar de coincidencias, pero no de una influencia directa, aun cuando, como pone de manifiesto Ricoeur, hay un trasfondo complejo cuando tratamos de hacer un estudio aproximativo entre Husserl y Marcel. J. Parain-Vial, por otra parte, establece un paralelismo entre la reflexión segunda de Marcel, la *epoché* husserliana, la duda cartesiana y la dialéctica platónica, pero lo hace a un nivel metodológico, queriendo significar con ello el proceso de "depuración" o de profundización que se persigue con estos distintos métodos y que la

sólo en el radio de influencia de la fenomenología se habla de crisis humana, sino que ésta se convierte en centro de atención de la Escuela de Frankfurt¹³ que procede de un pensamiento marxista y freudiano, o en autores españoles también cercanos a la fenomenología como Ortega cuando habla de la *barbarie de la especialización* o del *hombre masa*. Esto es, hay una percepción en el ambiente europeo de desequilibrio humano.

Tenemos muy en cuenta el carácter generalizado de esta reflexión, pero se nos hace imprescindible para tratar de contextualizar bien el análisis de Marcel. Nuestro autor, puesto que se maneja a un nivel metafísico, estará especialmente interesado por las características y el origen metafísicos de dicha crisis. Por ello, es en Nietzsche donde detiene su mirada para analizar este revés histórico con trasfondo ontológico¹⁴. Marcel habla de una crisis metafísica y en tanto que tal, no hace que el hombre salga de su condición metafísica, sino que la viva desde una actitud negativa que consistirá en la negación del sentido de lo ontológico en la forma anteriormente mencionada¹⁵.

Es de una profundidad extraordinaria, aunque breve, el estudio que Marcel hace del pensamiento y de la persona de Nietzsche¹⁶ a raíz de su análisis de la problematización del hombre y de la vinculación que ésta mantiene con el diagnóstico nietzscheano. Para Marcel el desarrollo de la sociedad industrial y capitalista, el avance científico-técnico sin límites ni perspectiva crítica alguna son motivos de la caída metafísica contemporánea, pero sólo en la medida en que se

reflexión segunda, en este caso, lleva a cabo hasta dar con lo inmediato. Cfr. "La connaissance immédiate dans la Philosophie de Gabriel Marcel".op. cit. pp. 60, 61.

¹³ La teoría de esta escuela está centrada en la crítica a la razón técnica, instrumental o unidimensional y en la exaltación de una racionalidad crítica. Uno de los aspectos comunes que presentan con Marcel, teniendo en cuenta que las diferencias son muchas, es ver en esa racionalidad una de las fuentes de la barbarie de la segunda Guerra Mundial y en la crítica a la democracia. Pero una de las grandes diferencias se encuentra en que desde esta Escuela y siguiendo las directrices del marxismo, se propone una transformación racionalizadora de la realidad, mientras que Marcel para dar con la justicia social y con la verdad se centra en la espiritualidad del hombre, es decir, en una mirada hacia el interior.

¹⁴ Fernando López Luengos en su tesis doctoral titulada *El concepto de sentido como correspondencia entre ética y hermenéutica en Gabriel Marcel*, defendida en la Universidad Complutense de Madrid en el año 2004, establece los puntos fundamentales en los que Marcel y Nietzsche se acercan. (véase capítulo 3).

¹⁵ Remitimos al comienzo del capítulo.

¹⁶ Véase HP. pp. 25-36.

tiene en cuenta la actitud metafísica fundamental que desencadenan, y aquí es donde la aportación de Nietzsche resulta reveladora:

“En general, se puede decir que el hombre, si consideramos la evolución histórica y sociológica tal como se ha desarrollado desde hace dos siglos, ha perdido su referencia divina: deja de confrontarse con un Dios cuya criatura e imagen sería. La muerte de Dios, en el exacto sentido que Nietzsche dio a esas palabras ¿no sería el origen del hecho de que el hombre se haya convertido para sí mismo en una pregunta sin respuesta?”¹⁷.

Marcel entiende que la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios no es sólo un posicionamiento personal:

“Sería imposible acentuar demasiado la significación o el alcance existencial de las fórmulas nietzscheanas. Quiero decir que tienen una resonancia sin duda personal pero no exclusivamente subjetiva (...) Es muy característico que Nietzsche no se haya limitado a ver en todo esto un acontecimiento de su vida personal: este eclipse, que juzga definitivo, tiene para él un alcance universal, y en ese sentido se puede hablar legítimamente del profetismo de Nietzsche”¹⁸.

Pero el hallazgo más intenso y profundo que Marcel descubre en la profecía del filósofo decimonónico es la responsabilidad humana de este acontecimiento y el halo trágico del que está circundada. Ahora bien, es esa conciencia de responsabilidad la única que le permite hacer frente al panorama nihilista que queda “tras haber borrado con una esponja todo el horizonte”¹⁹, y crear un nuevo sistema de valores paradójicamente sin valores²⁰ que constituirá la expresión de la llegada del *Superhombre* regido por la voluntad de poder²¹. Marcel estima que la proclamación de la muerte de Dios cuenta con un alcance que trasciende la propia

¹⁷ HP. p. 25

¹⁸ Op. cit. p. 28.

¹⁹ Cfr. Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

²⁰ Al menos entendidos en el sentido tradicional.

²¹ Marcel hace cierta justicia a Nietzsche al considerar que es su vocabulario adoptado de las ciencias naturales el que acaba dando lugar a malentendidos como la vinculación entre el nazismo y la doctrina de Nietzsche, algo que para nuestro autor está absolutamente fuera de lugar.

obra de Nietzsche²², algo que no ocurre según él con la proclamación del advenimiento del *Superhombre*, idea que, según Marcel, ha sido tergiversada porque no ha tenido lugar una creación de nuevos valores, sino un trastocamiento de los ya existentes que se manifiesta tanto en el no reconocimiento de ciertos valores como en la apreciación confusa y desordenada de estos. La expresión ética de esta situación es el relativismo, que para Marcel es una actitud tan peligrosa como el dogmatismo, pues no dejan de ser los dos extremos de un continuo que se tocan entre sí.

La idea de la voluntad de poder responde a un pensamiento profundo de continua superación que concibe al hombre y al mundo sin Dios, pero teniendo en cuenta que nos han precedido siglos de cultura religiosa, es decir, de afirmación de un mundo suprasensible desde donde se fundamentan los valores. Éste es el punto desde el que se articula el dominio metafísico con la práctica. Y ahí es donde apreció con gran intuición Marcel que el ser del hombre presenta una constitución tal que no puede prescindir de una orientación hacia la verdad y una intuición de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, que vienen marcados por su condición trascendente. Si negamos el dominio suprasensible para justificar los valores, ¿en qué otro asidero, sin caer en el relativismo, podríamos apoyarnos para discernir qué es lo bueno y qué es lo malo, qué es lo verdadero y qué es lo falso? Incluso sosteniendo que el desarrollo humano se caracterice por el progreso, necesitaríamos tener criterios para decidir dónde está, pues nuestra propia historia nos desmiente una idea del progreso en sentido lineal. La idea de la voluntad de poder que avanza Nietzsche tiene para Marcel un sentido idílico y fue más fruto de una aspiración personal que de una visión universal. No obstante, Marcel habla de voluntad de poder en otro sentido para referirse al mundo contemporáneo, aludiendo con ello al afán de dominio sobre el mundo que caracteriza al hombre en este período y que se ve reforzado por el avance tecno-científico²³. De esta manera la voluntad de poder tendría como

²² Marcel nos dice que aunque la muerte de Dios no se puede convertir en un hecho objetivamente comprobable, con Nietzsche sí adquiere el nivel de una toma de posición fundamental en nuestra vida. Cfr. HP, p. 132.

²³ “¿A quién se dirige Nietzsche sino a los amos cuya llegada anuncia? Tal y como se conciben estos amos, están lejos de parecerse a los dictadores que hemos conocido y que conocemos aún (...) Digamos incluso que se deja hipnotizar por cierto personaje puramente lírico, el personaje que hubiera querido ser y con el que es incapaz de identificarse de manera efectiva. Y esta especie de deseo, en realidad absolutamente

manifestación la actitud de orgullo y autonomía que es propia del hombre contemporáneo²⁴.

En definitiva, el planteamiento de Nietzsche, aunque hunda sus raíces en motivaciones muy profundas constituye un callejón sin salida desde el punto de vista práctico, acercándose más a la utopía que a una pretensión realista.

En el estudio de Nietzsche Marcel pone en ejercicio, aunque a posteriori, su convicción de *filósofo del umbral* con la vista más vuelta hacia los incrédulos que hacia los creyentes para abordar con más solidez su inquietud originaria de búsqueda del sustrato trascendente del individuo. La obra de Nietzsche, así como su influencia en el desarrollo del ateísmo contemporáneo ofrecen, ciertamente, un punto de apoyo para la defensa del ser que emprende Marcel.

Hasta ahora hemos insinuado que el origen metafísico de la crisis se descubre en el posicionamiento metafísico por excelencia, es decir, ante la afirmación o no de la trascendencia. Indudablemente la tendencia contemporánea a la negación de Dios no es simplemente fruto de una afirmación filosófica, sino que viene acompañada de una serie de acontecimientos históricos relacionados con el progreso tecno-científico y que hacen justificable esa toma de posición.

4.2.2. La reacción humana ante el avance científico-técnico: el orgullo

“La más insignificante articulación de mi mano pone en ridículo a cualquier maquinaria”. W. Whitman

Pero el origen de esta crisis metafísica en vano se puede situar en la *muerte de Dios* que proclama Nietzsche si no tenemos en cuenta también todo el

personal, basta para alterar gravemente su filosofía de la historia (...) Ese mundo de la Voluntad de Poder/Dominio, del que sería fácil demostrar que se mantiene como trasfondo metafísico, todavía indistinto, de todo pensamiento contemporáneo que rechace el teísmo, y especialmente el teísmo cristiano, ese mundo es incapaz de reconciliarse con la intención fundamental que anima toda búsqueda de lo inteligible y lo verdadero”. ME. pp. 34, 35. BAC.

²⁴ En este sentido nos dice Marcel: “Aun en lo que a este punto se refiere, tendremos que reconocer que los más monstruosos excesos de los que se han hecho culpables los regímenes totalitarios aparecen como la expresión última de cierta lógica monstruosamente inhumana, la de la deshumanización. Podemos demostrar, sin dificultad, que ella es colocada siempre bajo el signo de la voluntad de poder”. DS, pp. 43, 44.

desarrollo científico y tecnológico que acompaña a esta época y el comportamiento que provoca en su autor.

Basta echar una leve mirada al desenvolvimiento de la historia moderna y contemporánea para darse cuenta de que figura como uno de sus logros la revolución científica y tecnológica que se ha llevado a cabo. Se habla propiamente de revolución científica en los siglos XVI, XVII Y XVIII, no sólo por los nuevos descubrimientos que se producen, sino también por los tremendos cambios en cuanto a la imagen del mundo y del hombre que van parejos a dichos avances. De tal manera que la revolución científica no es un fenómeno aislable de lo demás, sino que tiene una honda resonancia en las distintas dimensiones de la vida humana.

En el siglo XIX se hablará más propiamente de *Revolución Industrial* porque el cambio de mayor magnitud gira en torno a una serie de procesos económicos, sociales y también científicos y tecnológicos pero con aplicación al mundo industrial.

Si nos centramos ahora en lo que ha ocurrido en el siglo XX podemos apreciar que, por un lado, se puede hablar de revolución y crisis científica a un tiempo, en el sentido de que se formulan teorías nuevas como la de *la relatividad* de Einstein o *el principio de indeterminación* de Heisenberg, que constituyen propiamente una revolución de principios, pero también una crisis tremenda en la visión ya tradicional de la ciencia como vía de expresión de la razón y de posibilidad de un conocimiento exhaustivo sobre el mundo²⁵. Otra característica a destacar en este siglo ha sido el predominio de la técnica sobre la ciencia, lo que nos permitiría hablar de toda una revolución tecnológica.

Pero, sin duda, la crisis con mayúsculas que se ha podido constatar ha sido la que ha tenido lugar a nivel humano, no sólo por los acontecimientos que han marcado este período, sino por el modo como han afectado a la concepción del hombre y de su proyección al futuro. Es en ésta última crisis en la que se centra Marcel. Y parece darse una conexión entre dicha crisis y los avances técnicos, de ahí que Marcel se detenga especialmente en valorar cómo afectan los logros

²⁵ Cfr. Jareño Alarcón, J., "¿Qué aspecto tendría la sociedad ideal?", en *Humanidades para un siglo incierto*. Jose Jesús García Hourcade et al. Universidad católica San Antonio, Murcia, 2003.

técnicos y las nuevas posibilidades que abren a la imagen que el hombre tiene de sí mismo.

Marcel se centra especialmente en el afán objetivista de la ciencia, así como el propio proceso psicológico y metafísico que despliega consigo el avance tecnológico. En definitiva, se trataría de la *reacción humana* ante sus propios progresos. Con respecto a la primera ya nos adelantamos a esta cuestión al establecer la diferencia marceliana entre problema y misterio. En sí mismo, el hecho de que la ciencia verse sobre problemas no lo trata Marcel en un sentido peyorativo. La dificultad está en situar como única clave interpretativa y comprensiva de la realidad el problema o, al menos, como la más digna, y, especialmente, aplicar esa categoría al dominio de lo personal. Con respecto a la segunda, Marcel tampoco niega la importancia que el desarrollo técnico presenta para la humanidad, pero sí repara en el proceso de vértigo que puede abrir como iremos viendo:

“Hay que repetir con insistencia que carecería de sentido considerar a la técnica en general o a una técnica en particular, como si estuviera, por ella misma, aquejada de algún indicio espiritual negativo. En rigor, sería incluso más exacto decir que, considerada en sí misma, una técnica es buena, por cuanto encarna cierta potencia auténtica de la razón; o también por cuanto introduce un principio de inteligibilidad en el desorden aparente de las cosas”²⁶.

La reflexión que Marcel lleva a cabo sobre la técnica se desliza claramente hasta su trasfondo metafísico, pero éste es contemplado más desde sus implicaciones negativas que positivas²⁷. No ponemos en duda en ningún

²⁶ HCH, p. 53. Su defensa de la técnica también aparece en las pp. 68 y 69. En *Le Déclin de la sagesse*, p. 27 y ss. y vuelve a mantener años después que: “La reflexión demuestra claramente que la repulsa de las técnicas responde, en realidad, a una especie de infantilismo que se intenta justificar por sofismas”. *La sabiduría en la edad de la técnica*. p. 7. Asimismo, y antes de las obras mencionadas, en conclusión al debate del 30 de noviembre de 1949 en el Gran Anfiteatro de la Sorbona, a propósito del libro de C.V. Gheorghiu: *la vingt-cinquième heure*, Marcel comentó que hacer culpables a las técnicas carecía de sentido. John Gray nos define la repulsa hacia la técnica como un modo de arrogancia. Cfr. *Contra el progreso y otras ilusiones*. Paidós, Barcelona, 2006. p 29.

²⁷ Cuando hablamos del sentido metafísico de las técnicas no queremos afirmar que tengan esencia, al modo en que Heidegger la entiende. De esta forma, nos mostramos de acuerdo con G. García Abril cuando dice: “Nunca, a pesar de ese interés confesado y

momento que éste fuera el objetivo del filósofo, sin embargo echamos en falta el complemento metafísico positivo. En este sentido, Ortega, por ejemplo, conecta el ensimismamiento y la reflexión con el desarrollo técnico y se remonta hasta el pilar metafísico que rodea a la técnica y que radica en que se articula con la voluntad de vivir que es propia del hombre²⁸:

“Noten ustedes que esta maravillosa facultad que el hombre tiene de libertarse transitoriamente de ser esclavizado por las cosas, implica dos poderes muy distintos: uno, el poder desatender más o menos tiempo el mundo en torno sin riesgo fatal; otro, el tener dónde meterse, dónde estar, cuando se ha salido virtualmente del mundo (...) El animal es pura alteración. No puede ensimismarse. Por eso, cuando las cosas dejan de amenazarle o acariciarle; cuando le permiten una vacación; en suma, cuando deja de moverle y manejarle *lo otro* que él, el pobre animal tiene que dejar virtualmente de existir, esto es: se duerme (...) Por eso, si el hombre goza de ese privilegio de libertarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su alrededor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica”²⁹.

patente en las continuas alusiones en todas sus obras, se ha planteado formalmente la pregunta por la esencia de la técnica, como Heidegger. Y no porque considere, como Sartre, que la esencia sea algo trasnochado y sin sentido hoy, sino porque piensa que las técnicas no tienen realidad intrínseca, y no se dejan disociar más que por una abstracción, en realidad viciosa, del ser que las ejerce (...)”. En op. Cit. p. 522. Una apreciación semejante hay en Banona Nseka, D., *Technique et dignité humaine*. Academia Bruylant. Louvain-La-Neuve, 1998. p. 26. En efecto, la técnica no posee una realidad independiente del uso que el hombre haga de ella, en este sentido no tienen esencia, pero sí que tienen entidad metafísica desde el momento en que tiene lugar una interacción entre el hombre y ellas que repercute en la visión que el hombre adopta ante sí mismo y ante el mundo.

²⁸ Es decir, porque quiere vivir, porque se empeña en vivir el hombre tiene buscarse por sus propios medios aquello que no le procura la naturaleza y que es necesario para la satisfacción de sus necesidades. Cfr. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*. Santillana, Madrid, 1997. pp. 18, 19.

²⁹ Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Tomo V, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1994, pp. 300, 301. (Las cursivas son del autor).

La alusión a Ortega no es gratuita, sino que en este filósofo también tiene lugar un reproche a las técnicas por lo que implican de *especialismo* y de *barbarie*³⁰. Pero, en sí misma, la técnica entronca con la actividad creativa del hombre, idea que Marcel parece tener cierta reticencia en aceptar³¹. El ensimismamiento es una capacidad y una actitud humana que describe Ortega y que parecería tener cierto parentesco con la contemplación de la que habla Marcel³², precisamente, la capacidad de ensimismamiento parece ser el paso necesario para la contemplación porque ensimismarse es volverse hacia la interioridad y contemplar es el acto por el que estando dentro miramos lo que hay fuera. Quizás en Marcel no existe esa vinculación porque se detiene especialmente en la reflexión sobre los efectos de la aplicación técnica a lo sagrado, al ser. En este caso Marcel habló de técnicas de envilecimiento³³.

Marcel apunta, en general, que la técnica es un producto de la razón y ahí residiría gran parte de su validez, pero también se encuentra ahí la explicación de su horror, al llevar la razón hasta un extremo incontrolable y manifestado en un ejercicio de control apasionado.

Por otro lado, Martin Heidegger también se ocupó de pensar sobre las raíces metafísicas de la técnica o, más bien, de considerar a ésta última como una de las grandes expresiones de la metafísica occidental en su tendencia a olvidar el *ser* en favor del *ente*, visualizando como única solución a este problema metafísico la

³⁰ Véase *La rebelión de las masas*.

³¹ Consideramos que Marcel manifiesta una postura muy clásica distinguiendo la vida contemplativa por un lado y el hacer propio de la técnica por otro.

³² "(...) el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación, es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa*, que decían los romanos, el *theorétikos bios*, de los griegos, la *teoría* (...)". Ortega y Gasset, *Obras Completas*. Tomo V. Alianza Editorial. Revista de Occidente, Madrid, 1994, p. 304. (Las cursivas son del autor).

³³ En este sentido dice: "Notaría aquí al pasar -y esta observación me parece de las más importantes posibles- que el extraordinario retroceso de la contemplación está unido de un lado al desarrollo del espíritu de abstracción, pero de otro lado, cosa más grave todavía, es correlativo a la intensificación del espíritu de guerra en el mundo. El problema de la contemplación y el problema de la paz, no solamente son solidarios, sino que son una única y misma cuestión; pero, justamente, una vez más, no puede no haber oposición entre la contemplación y una disposición a satisfacerse de la abstracción considerada en sí misma". HCH, p. 118.

superación de la metafísica tal y como se ha ido desarrollando en el mundo occidental y acercándose al universo estético del arte.

Gabriel Marcel no llega a hacer una afirmación en el tono severo y contundente que rodea a la heideggeriana, esto es, relacionarla explícitamente con la tradición metafísica occidental. Marcel no se dedica, como Heidegger, a dar argumentos sobre la inviabilidad de la metafísica clásica³⁴ en un sentido amplio y la necesidad de superarla, sino que se centra más bien en una propuesta metafísica que considera oportuna para el mundo contemporáneo y que estaría configurada atendiendo a los aspectos constitutivos del ser del hombre³⁵. Por ello ha de ser una metafísica que tenga como soporte las seguridades existenciales básicas, destacando la intersubjetividad, y que proyecte al hombre hacia la trascendencia apelando a la posibilidad de la esperanza.

No hemos encontrado ninguna idea que nos permita decir que Marcel contemple la técnica como el último paso de una tendencia metafísica milenaria, al menos si entendemos metafísica en el sentido del saber filosófico. Lo único que prudentemente podemos apuntar en este sentido es que el desarrollo tecnológico tiene unas consecuencias sobre la actitud metafísica del hombre y repercute negativamente en la metafísica entendida como ciencia o disciplina en tanto que merma la capacidad de reflexionar a la segunda potencia. Y éstas nos parece que serían las relaciones más estrechas que se podrían establecer entre técnica y metafísica desde nuestro autor:

“Nada me impide imaginar una técnica que desempeñará el papel de analgésico para la inquietud metafísica, asimilada a un trastorno neuropsíquico que se combate con la medicación apropiada”³⁶.

³⁴ Esto es lo que comienza haciendo Heidegger en la Introducción a *Ser y Tiempo*. Los tres grandes prejuicios de la metafísica clásica serían: 1º. La consideración del ser como el concepto más universal, 2º. Que el ser es indefinible, 3º. Que es un concepto evidente por sí mismo. Heidegger estima que estas tres formulaciones enmudecen la pregunta por el ser. Por tanto, la tarea que se le impone a este filósofo es la de volver a plantear la pregunta por el sentido del ser de un modo originario.

³⁵ Aunque esto no exime al filósofo de hacer críticas concretas y puntuales a determinadas propuestas metafísicas de manera implícita, o explícita como sería el caso de la filosofía escolástica. Todo esto nos lleva a considerar inoportuna la crítica que Maritain hace a la metafísica de Marcel, denominándola “no genuina”.

³⁶ ME, p. 43.

“Hay que ver claramente que, en realidad, en una civilización de tipo técnico (en oposición a una civilización de tipo sacramental) son los poderes de segundo grado los que serán inevitablemente desacreditados en principio. Pero no olvidemos que el poder de segundo grado es esencialmente la reflexión. En una civilización de este tipo, todo demuestra que el papel de la reflexión es de manera general minimizado o negado”³⁷.

Hecho este paréntesis, si nos detenemos ahora en lo que de positivo y negativo halla Marcel en la técnica³⁸ podríamos decir que una de las alabanzas estriba en la exactitud o perfectibilidad, que es vista como una virtud, y que permite emparentar técnica y ética, de manera que el técnico tiene entre sus manos una gran responsabilidad. También en la precisión que requiere y en el entusiasmo que suscita en la persona que se ocupa de ella:

“Insistiré también sobre la alegría pura y sana que acompaña la investigación del técnico, en todo aquello donde se esfuerza en lograr perfeccionamiento. Estaría tentado de decir que el valor positivo, en todo ello, consiste en que el técnico no piensa en sí mismo, sino en la obra que ha de realizar. Y también en este caso, es la precisión la salvadora. Es verdad que ese técnico es un hombre y es muy natural que piense en las ventajas materiales que su invento habrá de reportarle; pero es éste un pensamiento lateral en relación a la investigación, en la cual, tomada en sí misma, la vanidad y la ambición no pueden ocupar ningún lugar”³⁹.

En definitiva, a Marcel le parece absurdo no reconocer el valor utilitario de la técnica, pero, además, también exalta su carácter racional. Por otro lado, la crítica de Marcel a la técnica no está elevada hasta su paroxismo, es decir, no se

³⁷ DS, p. 32.

³⁸ Un estudio amplio sobre estos efectos está en Banona Nseka, D. op. cit. En esta obra se establecen, por un lado, las que serían características principales de la técnica (objetividad, perfectibilidad, transmisibilidad y pertenencia al mundo del tener), lo que, en sí mismo no es ni positivo, ni negativo. Y luego repara el autor en los aspectos positivos de la técnica, aquellos sentimientos y virtudes que puede potenciar, como la alegría, cierto orgullo que es favorable, la paciencia, la precisión, etc. El aspecto negativo de la técnica surge cuando se transforma en tecnocracia. ¿En qué consiste el paso de una a la otra? Como bien escruta el autor desde el *Journal Métaphysique*, se trata de una apropiación indebida, de la intromisión de la técnica en un dominio metafísico que no es el suyo.

³⁹ DS, p. 28, 29.

trata de una repulsa intelectualizada e infundada, sino que el filósofo fue muy consciente del peligro de adoptar una visión demoledora de la técnica en nombre de lo humanístico y estuvo en contacto con la obra de autores como Hyacinthe Dubreuil que en su obra *El trabajo y la civilización* analiza el carácter infundado de muchas denuncias por parte de intelectuales hacia una técnica que desconocen⁴⁰. Su prudencia en este terreno es admirable. Sin embargo, Marcel difiere de este autor cuando estima que el problema de la técnica está en que el hombre decide hacer mal uso de ella, y Marcel nos sugiere que hay que rastrear una verdad más compleja.

La obra de nuestro filósofo no cuenta con una vertiente epistemológica, por tanto, no nos vamos a encontrar con un estudio preciso sobre el funcionamiento de la ciencia más allá de la distinción que ha establecido entre problema y misterio, delimitando que la ciencia se ocupa de problemas estrictamente. Tampoco es preocupación del filósofo ofrecer una perspectiva acerca de los últimos avances que se han producido tecnológicamente hablando, sino rastrear las secuelas metafísicas que se desprenden, no ya de la existencia de la ciencia y la técnica, que en sí mismas no pueden ser sometidas al criterio de lo bueno o lo malo, ni tampoco estrictamente en el modo en que son utilizadas por el hombre, que era una de las tesis a las que apuntaba Dubreuil, sino más bien que en presencia de la técnica el hombre ve acrecentado su poder y se siente tentado ante la posibilidad de ejercer su dominio de manera descontrolada⁴¹. Marcel habla concretamente de un proceso de vértigo como un modo de abandonarse sin ejercicio crítico alguno:

“Lo aclararé de la siguiente manera: Haría falta en justicia que un poder, cualquiera sea éste, fuera acompañado de una actividad de control sobre ese mismo poder, actividad correspondiente a un poder de segundo grado (...) La experiencia parece enseñar que cuanto más el poder de primer grado es conquistado, si no de manera súbita, al menos en condiciones que

⁴⁰ Cfr. DS. p. 23. Aquí se muestra claramente la prudencia que Marcel reclama al filósofo en sus juicios.

⁴¹ Haciendo nuestras las palabras de John Gray, hablaríamos del desenvolvimiento de una fe en el progreso que no es más que un pensamiento supersticioso. Para este autor no hay una lógica que respalde que el progreso implique necesariamente un despliegue del pensamiento racional ni tampoco una garantía de buen uso de los avances técnicos. Cfr. Op. cit.

no permitan de ningún modo ver en ello el resultado de un crecimiento vital, tanto más presenta habitualmente las características que distinguen al advenedizo, al *self-made-man*; porque éste estima –siempre erróneamente, por otra parte– no deber nada a nadie, se siente inclinado a rechazar sistemáticamente todo control que vendría a ponerle límites, como si ese control respondiese a una usurpación, a una intrusión arbitraria”⁴².

Aquí aparece la apelación de Marcel a una actividad meta-técnica o de reflexión que debiera acompañar siempre al ejercicio de las técnicas. Pero en una sociedad predominantemente tecnificada el lugar de la reflexión acaba siendo minimizado⁴³. Y aquí es donde halla Marcel la enjundia metafísica del mundo técnico: *en que es en sí mismo nocivo para el ejercicio de la reflexión* y ésta repercute, no sólo en el mundo intelectual, sino la imagen que el hombre se forja de sí mismo. No se trata tanto de que el hombre se plantee libremente el usar mal la técnica o que lo haga por ignorancia, sino que la técnica conlleva una dinámica un tanto ajena al núcleo de lo vital:

“Hay que sostener, sin vacilar, que el medio técnico, considerado en sí mismo, es un medio tan pobre, tan desnaturalizado como es posible serlo. En el medio natural, escribe Friedmann, toda la vida del hombre, especialmente toda la existencia profesional, está como interiormente tejida de ritmos, lentamente formados y fijados, que circulan de generación en generación en la sociedad a la cual están íntimamente unidos”⁴⁴.

⁴² DS, p. 31. (Las cursivas son de Marcel).

⁴³ Esta constatación de Marcel en los años 50 sigue siendo válida en el mundo actual, donde los estudios humanísticos han sido claramente desplazados por los saberes de índole técnica y científica. Actualmente el mundo de la imagen se impone sobre el universo de la palabra. La repercusión negativa que tiene a nivel de pensamiento es clara teniendo en cuenta que la imagen no necesita un procesamiento tan complejo como el de un texto o un discurso. Y de aquí vemos que se desprende un doble problema. Por una parte, si tenemos en cuenta la relación que existe entre lenguaje y pensamiento, el descuido lingüístico afecta de una manera seria al ejercicio de pensar, y esto se traduce de manera concreta en la dificultad para organizar coherentemente los propios argumentos biográficos y la interpretación de la realidad. En esta dirección Julián Marías ya nos había dicho que el escaso manejo lingüístico empobrece nuestra comprensión de la realidad. De otra parte, aunque en conexión con lo anterior, y desde el punto de vista de las virtudes, el mundo de la imagen acaba haciendo un hueco interesante a la pereza.

⁴⁴ DS, p. 33. Las cursivas son del autor. Es esta misma idea la que transmite el nobel portugués José Saramago en *La Caverna*

Algo parecido exalta toda una generación de poetas y, de una manera muy especial Rilke invitándonos a no olvidar nuestros vínculos con la tierra, con la actividad artesanal y creativa que ancestralmente nos acompaña, y cuya meditación converge con las reflexiones metafísicas de Heidegger cuando nos advierte del *olvido del ser* y de Marcel cuando nos habla de la pérdida del sentido ontológico.

El fenómeno al que se refiere Marcel y que acompaña al desenvolvimiento técnico puede ser contemplado desde diferentes perspectivas. Desde una mirada espiritual cristiana Marcel habla de tentación:

“Tal vez pudiéramos decir, en lenguaje cristiano –pero este lenguaje, a decir verdad, se impone no sólo a la fe sino también a la reflexión-, que es propio de las técnicas inducir al espíritu a la tentación (...) Sería evidentemente absurdo hablar de las técnicas como si ellas detentaran un poder que les fuera propio; lo que puede inducir a la tentación es siempre un ser”⁴⁵.

Pero, efectivamente, no se puede decir con propiedad que las técnicas nos tienten. Realmente la tentación surge porque frente a la técnica el hombre se confiere un amplio poder, y es en ese poder donde reside la tentación.

Desde un punto de vista psicológico podríamos aludir a un proceso de vértigo que viene a definirse como un abandono:

“Estaría inclinado a sostener que se trata en tal caso, siempre o casi siempre, de un fenómeno comparable al vértigo, pero el vértigo consiste siempre en un *abandonarse a*”⁴⁶.

El abandono puede ser interpretado como una pérdida de autocontrol y de sentido de la medida que conducirían a una aplicación desorbitada de las técnicas a las cuestiones vitales, siendo éste el ámbito en el que generan una mayor controversia. Por otro lado, no podemos descuidar que la sensación de poder que acompaña a este proceso hace germinar también un sentido de seguridad que acaba siendo nocivo para el proceso de creación personal. La seguridad a la que nos referimos aquí no es posible teniendo en cuenta la precariedad que figura

⁴⁵ DS, p. 30.

⁴⁶ DS, p. 30, 31. Las cursivas son de Marcel.

como constitutiva del hombre, dicho en una terminología heideggeriana, la temporalidad, porque existencialmente esa seguridad se traduce en un autoengaño que consiste en creer que todo está controlado o se puede controlar técnicamente⁴⁷, y conduciría al hombre a un estado de anquilosamiento. En el fondo se trataría de un modo de omitir lo que más propiamente somos y aquello a lo que hemos de hacer frente para vivir conforme a nuestro ser, o como dirían los pensadores existenciales en su conjunto, auténticamente. Otra cosa distinta es apostar por la esperanza, que no es estrictamente seguridad, o es seguridad, pero que viene ofrecida por lo trascendente, no por las creaciones humanas⁴⁸.

No es extraña esta sensibilidad ante el avance científico y técnico cuando se pertenece a la época que hace gala de haber hecho posible la fisión del átomo y que, además, aplica esos conocimientos al desarrollo del armamento atómico que sería utilizado con fines políticos y generaría una masacre sin igual saltándose toda barrera ética. El trasfondo de toda esta conquista lo presumimos pasional, ya

⁴⁷ Ortega también aludió a lo engañoso de creer que la vida se tiene resuelta de una vez para siempre: "No escasa porción de las angustias que retuercen hoy las almas de Occidente proviene de que durante la pasada centuria -y acaso por vez primera en la historia-, el hombre llegó a creerse seguro. ¡Porque la verdad es que, seguro, seguro, sólo ha conseguido sentirse y creerse el farmacéutico monsieur Homais, producto neto del progresismo! La idea progresista consiste en afirmar, no sólo que la humanidad -un ente abstracto, irresponsable, inexistente, que por entonces se inventó-; que la humanidad progresa, lo cual es cierto, sino que, además, progresa necesariamente. Idea tal cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre. Porque si la humanidad progresa inevitablemente, quiere decirse que podemos abandonar todo alerta, despreocuparnos, irresponsabilizarnos o, como decimos en España, tumbarnos a la bartola, y dejar que ella, la humanidad, nos lleve inevitablemente a la perfección y a la delicia". *Obras Completas*. Tomo V, p. 306.

Hoy en día nuestro entramado burocrático parece partir de la errónea premisa de que la vida se puede "asegurar" y de que a partir de determinadas adquisiciones o conquistas también se puede dar por resuelta la vida". Podríamos preguntarnos qué tipo de seguridad nos aporta, por ejemplo, un seguro de vida, cuál es el significado que este acontecimiento presenta realmente en nuestra existencia. Evidentemente se trata de maneras de expresarse que están soportadas por una antropología inadecuada.

⁴⁸ Como dijimos en otra parte del texto, Marcel se refiere al término *assurance* (seguridad), pero entendida existencialmente, y como opuesta a la *certitude* (certeza) que es aplicable a los objetos, para referirse a aspectos constitutivos del ser del hombre. Esa seguridad existencial abarcaría todos aquellos aspectos (encarnación, intersubjetividad, apertura a lo trascendente), en ausencia de los cuales se vulnera la humanidad del hombre. Por eso dice Marcel que las catástrofes sucedidas en el siglo XX sólo se pueden explicar "desde un desconocimiento radical de las condiciones que implica el ser humano auténtico". *FTC*, pp. 62, 63.

que fueron en gran medida los intereses de poder y el miedo a ser derrotados lo que impulsó a los americanos a esta apuesta mortal⁴⁹, además, por supuesto, de la tremenda inversión que se había hecho al respecto.

Indudablemente en el siglo XX se produce la coyuntura de una conquista científica puesta en marcha en el siglo XIX y la enorme presión de una Segunda Guerra Mundial. Pero la enjundia filosófica que presenta esta coyuntura se halla principalmente en que por primera vez en la historia el hombre consigue construir un mecanismo capaz de aniquilar el planeta en un tiempo récord y esta posibilidad da un giro a los interrogantes existenciales acerca de lo que somos y cuál es nuestro sentido. A la hora de analizar el peligro que se puede desprender de una mala utilización de la ciencia y la técnica Marcel pone el acento sobre el armamento nuclear y sobre las técnicas de envilecimiento:

“Decir que el hombre agoniza únicamente significa que se encuentra no ante un acontecimiento exterior como la aniquilación de nuestro planeta, que podría ser la consecuencia de un cataclismo sideral, por ejemplo, sino en presencia de las posibilidades de destrucción completa de sí mismo que hoy aparecen como residiendo en él a partir del momento en que hace mal uso, un uso impío, de las potencias que lo constituyen. Podemos pensar tanto en el arma atómica como en las técnicas de envilecimiento”⁵⁰.

Respecto al armamento nuclear, es el indicador más fehaciente de una posibilidad de suicidio colectivo con parámetros desconocidos en la historia y que abre las puertas a una desesperación sin límites. Las bombas desplomadas en agosto del año 1945 en las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki fueron la prueba real de esta posibilidad. Lo más destacado del asunto era que la ciencia y la técnica se ponían al servicio de la política haciendo caso omiso de la ética, y la humanidad quedaba a la suerte de los intereses de los mandatarios políticos. Pero no sólo podemos fijarnos en la Segunda Guerra Mundial y en el armamento

⁴⁹ Fueron Albert Einstein y Leo Szilard los científicos que dieron la voz de alarma al Presidente Norteamericano F. D. Roosevelt sobre la posibilidad de que la Alemania de Hitler estuviera experimentando con energía atómica. A partir de ese momento se originó el llamado *Proyecto Manhattan* que consistió en hacer posible el desarrollo del armamento basado en los avances científicos atómicos. Cfr. Blesa Aledo, P., *La construcción europea y la política de las superpotencias en la era nuclear. De Truman a De Gaulle*. Fundación Universitaria San Antonio. Murcia, 2004 pp. 25, 26.

⁵⁰ HCH. pp. 27, 28.

atómico para dar cuenta del giro hermeneúutico que tiene lugar con respecto al hombre y a su posición en el mundo. Las barbaries del Holocausto y el comunismo soviético son dignas también de análisis por el empleo de lo que Marcel llama *técnicas de envilecimiento* que son descritas por él de la siguiente manera:

“Entiendo por técnicas de envilecimiento el conjunto de procedimientos llevados a cabo deliberadamente para atacar y destruir, en individuos que pertenecen a una categoría determinada, el respeto que de sí mismos pueden tener y, ello, a fin de transformarlos poco a poco en un desecho que se aprehende a sí mismo como tal y al que, a fin de cuentas no le queda sino desesperar de sí mismo, no sólo intelectualmente, sino vitalmente”⁵¹.

Estas técnicas apuntan, pues, a un mecanismo de manipulación y maltrato psicológicos perpetrados con una sutileza tal que muchas personas acabaron cediendo ante la negación que otros hacían de su dignidad y ésta era para “los envilecedores” la auténtica muestra de haber ganado su batalla. Esta circunstancia ponía en cuestión la idea estoica de una soberanía interior inalienable⁵², y no sólo del pensamiento estoico sino del pensamiento antiguo en su amplitud:

“Es evidente que desde hace muchos siglos, y ya en la Antigüedad griega, el hombre se ha planteado cuestiones sobre sus orígenes, su naturaleza o su destino. Pero puede pensarse, me parece, que estas cuestiones, por graves que pudiesen haber sido, se destacaban sobre el fondo de una cierta seguridad, de una cierta evidencia”⁵³.

Marcel apela a la situación concreta y al testimonio de personas concretas para analizar la crisis metafísica de la que habla. Su reflexión está más basada en experiencias reales que fueron vividas por él o por personas que entraron en

⁵¹ Op. Cit. p. 44. Las técnicas de envilecimiento apuntan a la sensibilidad que el hombre manifiesta ante una posible manipulación técnica. Esto es, las técnicas no sólo se aplican al mundo natural externo al hombre. Precisamente, uno de los grandes peligros intelectuales consiste en asimilar al ser humano a una realidad puramente natural, lo que hace perfectamente viable ejercer una manipulación de carácter técnico sobre él. Triana Ortiz, M., se detiene precisamente en este aspecto en su artículo “Razón tecnocrática en Gabriel Marcel”, en *Revista Filosófica Universidad de Costa Rica*, XXXI, 74, (1993), pp. 65-70.

⁵² HCH, pp. 27, 28.

⁵³ HP. p. 9. También hace alusión a esto en *La sabiduría en la edad de la técnica*, p. 3.

algún contacto con él que por cualquier otra cosa. Marcel recoge el testimonio de la Sra. Lewinska que sufrió en primera persona esa perversa invitación al entierro de la dignidad:

“¡Y entonces comprendí! Comprendí que no era desorden ni falta de organización, sino que, muy al contrario, lo que había presidido la instalación del campo era una idea bien madura, consciente. S nos había condenado a perecer en nuestra propia suciedad, a ahogarnos en el lodo, en nuestros excrementos; se pretendía rebajar, humillar en nosotros la dignidad humana, borrar de nosotros toda huella de humanidad, convertirnos en bestias salvajes, inspirarnos el horror y el desprecio de nosotros mismos y de nuestro entorno. ¡Éste era el objetivo, tal era la idea! Los alemanes se daban perfecta cuenta de ello; sabían que éramos incapaces de mirarnos unos a otros sin sentir asco. No se necesita matar a un ser humano en el campo para hacerle sufrir; basta con una patada para que caiga en el lodo. Caer equivalía a perecer. Ya no es un ser humano lo que se levanta, sino un monstruo ridículo, amasado de lodo”⁵⁴.

El recurrir al testimonio vivo no es una estrategia que utilice el autor para otorgar dramatismo a sus reflexiones, sino que se trata de una manera íntima de expresar la relación entre el hombre y su historia. Es la forma bien pensada de evitar reducir la experiencia vivida a pura abstracción. El testimonio no es anécdota, es biografía y es ésta la que imprime un sello personal en la historia. Esto nos ayuda a entender mejor por qué su teatro es el complemento idóneo de su filosofía para sacar a relucir la metafísica.

Pero la reflexión marceliana va más allá y no se detiene hasta identificar el rostro personal de ese poder: el orgullo. Marcel sabe perfectamente que el desarrollo tecno-científico es inevitable y que sería tan imprudente como inmaduro oponerse al mismo. El problema en el *cómo* tiene lugar por un asunto de desmesura en el orgullo humano.

“El problema metafísico del orgullo, de la *hybris*, que ya los griegos advirtieron y que fue uno de los temas esenciales de la teología cristiana, me parece que ha sido casi íntegramente desconocido por los filósofos no

⁵⁴ Este testimonio es extraído de *Vingt mois à Auschwitz*, pp. 61-62 y es citado por Marcel en HCH, pp. 44-45.

teólogos de los tiempos modernos. Era éste un terreno reservado a los moralistas. Pero desde el punto de vista en que yo me sitúo es, al contrario, una cuestión esencial, y hasta quizá la cuestión vital”⁵⁵.

La gran confusión a la que se presta el orgullo es el ser interpretado como una expresión de amor hacia uno mismo, cuando Marcel constata que no supone ninguna paradoja el adoptar una postura orgullosa y el odiarse a sí mismo⁵⁶, haciendo con ello una crítica a la definición que Spinoza ofrece del orgullo que para Marcel es más próxima a la vanidad. Pero la idea más importante de Marcel sobre el orgullo adquiere su expresión cuando el filósofo disecciona esta manera de comportarse y descubre en ella un carácter destructivo en tanto que parece justificar la creencia en la autonomía y no favorece el vínculo con los demás:

“El orgullo consiste en encontrar la fuerza sólo en sí mismo, separa a aquel que lo experimenta de una cierta comunión con los seres, y al mismo tiempo, tiende a destruirla; actúa como un principio de destrucción”⁵⁷.

En este sentido, el orgullo se presenta como la característica personal más propia de la indisponibilidad porque no es posible estar disponible hacia uno mismo, teniendo en cuenta la carga intersubjetiva que asume en Marcel esta palabra, y no estarlo para los demás.

El orgullo puesto en relación con el avance tecno-científico supone la expresión de un dominio de las creaciones humanas sobre el hombre mismo, y más que un dominio, una esclavitud. La técnica se vislumbra como la capacidad de control del hombre sobre el mundo, pero esta idea en sí misma encierra el engaño de esta posibilidad que no es más que una pretensión. El hombre por su propia constitución ontológica y existencial no es señor de nada. Esta idea de poder corrompe la bondad de sus aspiraciones haciéndole creer que tiene autoridad legítima sobre cuanto hay.

La técnica va unida entonces a la dinámica de pérdida del sentido ontológico, tocando con ello la actitud metafísica del hombre. Aun cuando esta

⁵⁵ PA, p. 59.

⁵⁶ Desde un punto de vista psicoanalítico, más que expresión de un posible odio hacia uno, el orgullo podría ser un mecanismo de defensa para evitar posibles daños emocionales de otras personas.

⁵⁷ PA, p. 59.

expresión pueda sonar a grandilocuencia sin apenas contenido, creemos que viene a decirnos algo tan sencillo y tan significativo como que el hombre pierde el sentido de la medida sobre su propio ser y sobre el ser de las demás cosas. Y aquí puede sumarse también todo el análisis que Marcel emprende sobre la significación existencial de la *inquiétude* que sería la actitud que acompaña a la búsqueda del sentido del ser, de ahí que, las técnicas afecten negativamente a la inquietud metafísica.

El acomodamiento al que parecen incitar las técnicas oculta tras de sí una inquietud severa que se puede vislumbrar en que el hombre no termina de estar satisfecho. La sociedad del bienestar que han creado los avances técnicos no procura en sí misma la felicidad, sino que paralelamente a este progreso parece que el ámbito de la vida personal se va viendo cada vez más débil ante las adversidades. Podríamos decir en terminología psicológica que disminuye la tolerancia a las frustraciones de la vida por la creencia en que la técnica parece prometer control sobre los dominios de toda ella. Creemos que el desarrollo tecno-científico y la muerte de Dios son aspectos inseparables de la crisis metafísica y sería vano intentar entenderlos por separado. A continuación nos vamos a ocupar del tipo de actitud global que se pone en marcha con el desenvolvimiento de la crisis metafísica. Se trata de lo que Marcel llama espíritu de abstracción.

4.3. EL ESPÍRITU DE ABSTRACCIÓN Y SUS MANIFESTACIONES

4.3.1. ¿Qué es el espíritu de abstracción?

En realidad a Marcel le interesó el trasfondo metafísico que acompañaba al mundo contemporáneo y que daba unidad a su crisis metafísica y le denominó *espíritu de abstracción*. Si tuviéramos que señalar al enemigo por excelencia que persigue Marcel a lo largo de toda su vida y a través de su reflexión filosófica el nombre adecuado sería *espíritu de abstracción*, término con el pretende aludir a una actitud pasional⁵⁸ del hombre ante sí mismo y ante el mundo que le rodea:

⁵⁸ Al considerar que es de origen pasional Marcel cree que es erróneo decir del espíritu de abstracción que es una enfermedad de la inteligencia, aunque ésta pueda ser su apariencia. Cfr. HCH. p. 123.

“Mi obra filosófica, considerada en su aspecto dinámico, se presenta toda ella como una lucha tenaz y sin descanso contra el espíritu de abstracción”⁵⁹.

“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”⁶⁰.

Su análisis del espíritu de abstracción representa una de las líneas de reflexión más compactas del autor ya que permite vincular los ámbitos metafísico, ético, social y político y le confiere solidez a la fundamentación ontológica que trata de hacer.

El espíritu de abstracción es, como hemos dicho, un posicionamiento ante el mundo que se rige por una operación mental reduccionista y tremendamente pasional que parece entrar en contradicción con la idea de que es producto de la racionalidad. Efectivamente, los ejemplos más ilustrativos de barbarie acaecidos en el siglo XX han sido interpretados como expresión de la racionalidad llevada al extremo⁶¹. Sin embargo es perfectamente viable conectar el estudio que Marcel emprende sobre la abstracción y su base pasional y los excesos de la razón occidental que tienen como trasfondo un mecanismo pasional igualmente que consiste en la creencia desajustada de que la verdad absoluta se puede conquistar históricamente. Esta conexión está más que justificada cuando vemos que Marcel se apoya en esos mismos ejemplos, es decir, el nazismo y el comunismo soviético especialmente, para mostrarnos en la realidad el nexo que se da entre *abstracción y violencia*. Una violencia que, por supuesto, se ejerce a muy distintos niveles, pero que conduce igualmente a la despersonalización:

“¿Nos preguntaremos si hay alguna conexión comprensible entre el horror de la abstracción y el de la violencia colectiva? Responderé que esta conexión existe con toda seguridad, pero que, durante largo tiempo, la he

⁵⁹ En prefacio a HCH. p. 17.

⁶⁰ En Prólogo Autobiográfico de la obra *Der Philosoph und der Friede*, Verlag Josef Knecht, Francfort del Meno 1964. Traducida al castellano como Dos discursos y un prólogo autobiográfico. Herder, Barcelona, 1967.

⁶¹ Remitimos a la obra de Z. Bauman *Modernidad y Holocausto*. Sequitur, Madrid, 1997.

dado por sobreentendida, y sólo en fecha relativamente reciente se ha vuelto explícita: como veremos en el presente volumen, el espíritu de abstracción es de esencia pasional y, a la inversa, la pasión destila lo abstracto”⁶².

Cuando hablamos de violencia a distintos niveles nos estamos refiriendo a que ésta no sólo se descubre en la exclusivamente física, sino que hay también una violencia psicológica que tiene el poder de anular en la persona la conciencia de su valor y de confundir lo que es. Realmente van muy unidas y el siglo XX aparece como ilustrativo de ello. Marcel va a incidir de una manera muy especial en la violencia que se ejerce por medios psicológicos debido a la sutileza de los métodos empleados.

4.3.2. Las manifestaciones del espíritu de abstracción

“La abstracción, bajo formas superficialmente diversas, pero, en realidad, singularmente próximas unas a otras, es, creo yo, el origen de las grandes catástrofes del siglo XX”⁶³

4.3.2.1. Abstracción y pensamiento filosófico

Nos vamos a referir a la intromisión de la abstracción que menos sospechas levanta a primera vista y que se ejerce a través del propio pensamiento filosófico. Se trata de las *filosofías inmanentistas*. Es importante aclarar a qué se refiere Marcel con el término inmanencia. Para precisar el sentido de este término hay que comenzar señalando que Marcel lo entiende como opuesto a la afirmación de la trascendencia. Concretamente, él denuncia a las *filosofías de la inmanencia* por considerar que exaltan la capacidad que el hombre tiene en sí mismo de fundamentarse y de dar sentido a cuanto le rodea. Por ello dice:

“(…) las filosofías de la inmanencia han visto cumplido su tiempo, que hoy han revelado su profunda irrealidad o, lo que es infinitamente más grave, su complicidad con idolatrías que nos vemos obligados a denunciar sin piedad: la idolatría de raza, idolatría de clase”⁶⁴.

⁶² HCH, prefacio, 18, 19.

⁶³ *La condición del intelectual en el mundo contemporáneo*. Ateneo, Madrid, 1960. p. 21.

⁶⁴ HCH, p. 33.

A partir de esta afirmación se entiende la conexión que el inmanentismo mantiene con la abstracción y es que coloca al hombre como absoluto o lo concibe en función de la raza, de la clase o de alguna otra entidad que lo acaba anulando existencialmente. Ahora bien, hablar de *filosofías de la inmanencia*⁶⁵ es, tal vez, demasiado vago y necesitaríamos aclarar a quiénes se refiere Marcel con esta denominación. Tomado desde la generalidad que hemos precisado y teniendo en cuenta el contexto intelectual que rodea a Marcel, podríamos incluir al idealismo, pero no a todo pensador idealista. Por ejemplo, Marcel sí denuncia con convencimiento el pensamiento de Brunschvicg, en tanto que es presa de la abstracción, pero no así el de Hegel de quien dice “salvaguardó la primacía de lo concreto”⁶⁶.

En un sentido amplio se trata de una crítica al pensamiento contemporáneo que niega la vinculación del hombre con un Dios personal y con cualquier apelación posible a algo que esté más allá. Desde esta idea también podría situarse dentro de los tentáculos del inmanentismo la filosofía de J.P. Sartre, el pensamiento positivista y cualquier pensamiento apoyado en el materialismo.

Sin entrar en una crítica minuciosa a este tipo de filosofía, entre otras cosas, porque Marcel no parece hacerlo con nombres y apellidos, sí vamos a remarcar los peligros que él deduce de este tipo de planteamiento. Para nuestro filósofo, viajando hacia lo concreto, estas filosofías no son custodios verdaderos de la *libertad* del hombre y este posicionamiento se puede adoptar descendiendo hacia la situación puntual en la que sólo tiene sentido preguntarse por lo que es la libertad. La pregunta acerca de lo que es un hombre libre y la respuesta que demos a la misma sólo es coherente si abordamos con ella la circunstancia de la posibilidad de su aniquilamiento, de la pérdida de su dignidad, y de poder arrebatarle su libertad por medios detestables, esa libertad que los antiguos pensaban era inalienable.

⁶⁵ Ferrater Mora recoge en su diccionario el término y nos dice que según Krzesinski los filósofos idealistas, panteístas y modernistas son inmanentistas. Pero Ferrater reconoce que posiblemente ninguna definición del inmanentismo contemporáneo sea satisfactoria porque puede haber distintos tipos de filosofía de la inmanencia. Cfr. *Diccionario de Filosofía*. Tomo II, pp. 1845-1847. Ariel, Barcelona, 2001.

⁶⁶ HCH, Prefacio.

“Ahora bien, lo peculiar de las técnicas de envilecimiento, a las que aludí poco antes, consiste precisamente en que ponen al individuo en una situación tal que pierde contacto consigo mismo, que está literalmente fuera de sí, y ello hasta el punto de poder renegar sinceramente de actos en los que sin embargo se había volcado todo él, hasta llegar a acusarse sinceramente de otros actos que realmente no cometió”⁶⁷.

Salvando las distancias que existen entre todas estas posturas filosóficas que podríamos incluir en el inmanentismo, se podría hallar un punto en común que estaría situado en el caso del idealismo en el olvido del existente concreto. El idealismo acaba despersonalizando porque antepone los conceptos a la realidad individual, y el positivismo, porque antepone los criterios de la ciencia a la persona. En tiempos de Marcel el idealismo es la filosofía predominante en el contexto académico, pero se trata de un pensamiento filosófico en sus últimos días de vida. Mientras que el positivismo que procedía del siglo XIX se convierte en una filosofía en auge fundamentalmente por su apoyo al modelo de racionalidad científico. En el caso de Sartre, aun cuando parte de la existencia, su análisis de la misma le conduce a la asimilación del ser del hombre a una nada de ser que le viene conferida por la libertad absoluta que es lo único que le define.

Marcel sólo encuentra en la relación del hombre con lo trascendente el modo de salvar su libertad y su dignidad personal. Por otro lado, también se hace necesario delimitar qué entiende por trascendencia. Aun cuando Marcel cree en la existencia de un Dios personal, cuando habla de la trascendencia su postura es considerablemente abierta al decir que:

“(…) no se reduce necesariamente a tipos de plegaria homologados y canónicos. En particular, diría que, en el caso del verdadero artista, a condición de que no ceda a las innumerables tentaciones a las que hoy está expuesto (...) experimenta de la manera más auténtica y más profunda esa relación con lo trascendente”⁶⁸.

Vemos aquí expresarse al Marcel antidogmático que ve incluso en la propia Iglesia temporal una posibilidad de degenerar en lo abstracto⁶⁹.

⁶⁷ Op. Cit. p. 30.

⁶⁸ HCH, p. 33.

⁶⁹ Cfr. HCH. p. 33.

4.3.2.2. *Ideologías, fanatismo y democracia*

Otra expresión de la abstracción que tiene cabida en el ámbito del pensamiento por cuanto supone un proceso de anulación de la capacidad crítica es el relativo al desarrollo de diversas ideologías y al fenómeno de fanatismo que las acompaña. El siglo XX, nuevamente, viene a convertirse en escenario propicio para la proliferación de este tipo de pensamiento. Las ideologías constituyen una de las piezas clave del puzzle político del pasado siglo que nos van a permitir entender, aunque no justificar, muchas de las actuaciones que se llevaron a cabo. El comunismo y el nazismo serían un buen ejemplo de ideologías.

Para acercarnos a la realidad de las ideologías es preciso recurrir a la idea que Marcel tiene del auténtico pensador. Entre ideólogo y pensador existe una barrera infranqueable, un salto cualitativo:

“¿Qué entendemos aquí por ideólogo, en oposición al filósofo propiamente dicho? Ideólogo es aquel espíritu que se deja sorprender por el engaño de las abstracciones puras”⁷⁰.

“(…) la distinción entre el filósofo y el ideólogo debe salvaguardarse a cualquier precio. La carencia que tan a menudo se manifiesta en los ideólogos recae sobre un pensamiento regulador y crítico, cuyos preceptos debe observar indefectiblemente el filósofo en cuanto tal”⁷¹.

“Cuando las ideas –dice Wladimir Weidle– cuajan en ideología pierden su movilidad y su elasticidad, se vuelven inseparables y se imponen en bloque a todos los que se adhieren a la ideología. De aquí un estado de cosas cuyos efectos en el campo cultural son temibles (...) Porque, en definitiva, lo esencial de la *ideología* es que se trata de un sistema de ideas que no son pensadas por nadie, y si verdaderamente se las repiensa, se altera o se destruye el sistema (...) La ideología no tiene sentido más que en relación con la construcción, con la acción, y sólo está justificada en la medida en que puede percibirse de cabo a rabo, circunscrita claramente en el espacio y en el tiempo. Inversamente, carece de toda justificación si pretende invocar fines universales e ilimitados, ya que nadie podría admitir una suspensión, un

⁷⁰ “El filósofo y la paz”, en DD, p. 19.

⁷¹ FTC, p. 49. Esta diferencia presenta una gran similitud a la establecida por Platón entre filósofo y sofista.

encarcelamiento indefinido del pensamiento y su detención prolongada en el punto muerto de la ideología".⁷²

Uno de los sellos distintivos del filósofo es su *autonomía* que va íntimamente unida a su misión de *vigilancia*. Es decir, no debe ponerse a las órdenes de ningún poder humano y es preciso que esté alerta. Esto es lo único que puede salvaguardar su capacidad crítica que debería regirse por un sentido de la justicia⁷³. La ideología está al servicio del estado totalitario, pero va más allá de él en tanto que acapara las ideas que se tienen sobre todas las cosas y dimensiones de la vida⁷⁴.

⁷² *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962. pp. 15, 16, 17. Las cursivas son del autor. También Raymond Arón, en este mismo libro considera que las ideas propias de la ideología se caracterizan por el enorme potencial emocional que conllevan y por su aspiración principal de persuadir y no de demostrar. p. 261.

⁷³ Nos parece que este posicionamiento llevado a su extremo vendría a parar a la idea platónica del filósofo-gobernante, aunque Marcel no llega a hacer esta afirmación: "Me parece que en este punto el filósofo debe adquirir conciencia de su inferioridad con relación al político digno de este nombre. Demostraría que padece la ilusión más delirante si creyera que puede sustituir, aunque fuera de forma ideal, al hombre de Estado". DD. 30. Y nunca llegó a decir que el filósofo pudiera llegar a contemplar la verdad, aun cuando camine hacia ella. Marcel dedicó páginas y páginas a la reflexión sobre la responsabilidad que el filósofo debía tener en la vida personal, social y política, remitiéndose a numerosos ejemplos concretos como qué misión debería desempeñar el pensador en la Alemania nazi, en el imperio comunista soviético, o ante la guerra de Argelia, por mencionar algunos. Esa responsabilidad no puede contemplarse de una manera general, sino siempre volviendo la mirada hacia las situaciones concretas que le rodean: "Dudo que haya un sentido en interrogarse sobre la responsabilidad del filósofo *urbi et orbi*, o sea bajo una perspectiva intemporal o destemporalizada. Un análisis sobre la responsabilidad en general permitiría demostrar que ésta no puede ejercerse sino en la duración o, más exactamente, en un contexto temporal (...), es en presencia de una situación determinada y actual como debe contemplarse (...) Creo que es necesario decir que es consecutiva a una cierta toma de poder del hombre". FTC, p. 51. (Las cursivas son del autor). Pero la actuación o el posicionamiento del filósofo adquiere su temperatura propicia cuando "están en juego principios universales" DD. p. 23. y es en este contexto en el que debe mantener una actitud de vigilancia.

⁷⁴ Así por ejemplo, la definición que del marxismo-leninismo aparecía en la Gran Enciclopedia Soviética era: "El marxismo-leninismo es la ciencia que estudia las leyes del desarrollo de la naturaleza y la sociedad (...) es la *Weltanschauung* científica, armoniosa, completa y consecuente, de los partidos obreros comunistas y de la clase obrera de todos los países". Citado por Wladimir Weidle en *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*.

El ideólogo tiraniza al resto de los hombres, que ya no son contemplados en su singularidad, sino como *masa*. El líder se muestra como encarnación de una idea, y su tiranía se justifica en nombre de la verdad, es decir, que el ideólogo se cree en posesión de una verdad. Esta actitud jamás podría calificar al verdadero pensador que es movido por un afán de búsqueda de la verdad, no de posesión de la misma. La diferencia existente entre un caso y otro es evidente. La verdad se puede poseer cuando se reduce a una cosa⁷⁵, algo que Marcel no estima que se pueda aplicar a la verdad auténtica que debe regir la búsqueda del pensador.

El fenómeno de la ideología requiere de un mecanismo complejo en el que Marcel se detuvo. La ideología se sirve de un *líder* que concentra todo el poder sobre sí mismo debido a la creencia de estar en posesión de la verdad y esa creencia se ve reforzada por la presencia de una serie de habilidades sociales que le hacen resultar creíble. Esto convierte de manera inmediata al resto de los hombres en dos grupos potenciales: aquellos que sirven a la verdad y que se rinden ante el poder absoluto del líder y los que muestran su disconformidad y son perseguidos en nombre de la verdad misma de una manera absolutamente justificada⁷⁶. En realidad, como vio acertadamente Marcel el propulsor de este mecanismo era la *conciencia fanatizada* de la que hizo un análisis fenomenológico. La conciencia fanatizada se rinde, no tanto ante una supuesta idea que fanatiza, sino ante el individuo-líder que la encarna, mostrándose esta conjunción como una realidad salvadora cuya desaparición sería vivida como una tragedia. El fanatizado idolatra al líder, lo que significa que le rinde un culto que no es propio ante un ser humano. Podríamos decir que adora al líder, pero si tenemos en

⁷⁵ ME, pp. 27, 28. BAC.

⁷⁶ Dentro de este segundo grupo Marcel advirtió el peligro que para el no fanático representaba la actitud fanática: "Es imposible que, en presencia de un fanático, no se produzca en mí como una retracción defensiva. ¿Por qué? Porque el fanático en tanto que tal deja de ser un interlocutor para convertirse tan sólo en un adversario que utiliza lo que llama sus ideas como arma ofensiva. De ahí la obligación que tengo de armarme defensivamente, y como la discusión propiamente dicha resulta imposible, me veo en la necesidad, o bien de oponer la violencia a la violencia, o bien de negarme al combate. Apenas sería exagerado decir que el error más grave que puede reprocharse al fanatismo es el de poner a aquellos que lo rechazan en la cruel necesidad de colocarse a su vez en ese error (...)" . ME, p. 290, BAC.

cuenta que la adoración sólo es auténtica ante lo trascendente, sólo muy impropriamente podremos sostenerlo⁷⁷.

La conciencia fanatizada es una conciencia fascinada, impresionada, lo que nos induce a entrever el procedimiento pasional que está a su base. Por tanto, se trata de una conciencia desenfocada, en la que la intencionalidad que caracteriza a la conciencia está alterada. Pero hay dos factores más a tener en cuenta en el desarrollo de esta conciencia. Uno es la experiencia concreta de crisis. Normalmente, cuando esa crisis tiene unas dimensiones históricas, como ocurrió en la Alemania que eligió democráticamente a Hitler, o el de la Rusia prerrevolucionaria, la receptividad ante un líder que encarne una idea atractiva será mayor. Pero, por nuestra parte, también subrayamos que las propias inquietudes que nos plantea la vida en diversos momentos de nuestra historia personal también nos pueden hacer sensibles ante la propagación de ciertas ideas salvadoras encarnadas en una persona concreta. Así, por ejemplo, aun cuando las dimensiones de este tipo de fascinación no sean muy amplias, las sectas ocuparían en este caso un lugar destacable. En los otros dos ejemplos se trataba de ideologías que venían a coincidir con posturas políticas predominantes.

El otro factor sería el de los medios de los que se sirve el líder y su entorno para que su ideología capte el mayor número de prosélitos. Marcel habló en este caso de la *propaganda*. Cuando Marcel se refiere a la propaganda nos está hablando de un mecanismo de persuasión que se extiende hasta un ejercicio de manipulación de las opiniones y, en este sentido, la propaganda no es un medio por el que se exponen abiertamente las razones que justifican una idea o una determinada forma de actuar, sino que los medios utilizados son extremadamente sutiles y retorcidos y, por supuesto, los avances técnicos se hacen en muchos casos cómplices de esa manipulación:

“Un Hitler o un Mussolini hablando ante un micrófono podía verdaderamente aparecer como investido del privilegio divino de la ubicuidad. Y no hay duda de que sería posible imaginar teóricamente que ese

⁷⁷ Marcel sostiene que la adoración de un hombre ante otro hombre, por ejemplo, de un padre ante un hijo podría degenerar en idolatría cuando desvía su mirada de lo trascendente. Cfr. HV, p. 128.

privilegio, puesto al servicio de un pensamiento auténticamente universal, confiriera a éste un poder de difusión maravilloso y casi providencial”⁷⁸.

Aunque la finalidad que perseguimos y que creemos persiguió Marcel no fue estrictamente la de hacer un análisis de los gobiernos de Hitler o del comunismo, así como cada una de las Guerras Mundiales, sino más bien, apoyándose en estas situaciones concretas vividas por millones de personas, examinar en detalle el *porqué* habían sido posibles, nos hemos de referir a ellas porque sólo mirando de cerca las ideas que están a su base, sus procedimientos, podremos aproximarnos a ese *porqué*. Y aquí la única respuesta posible es la idea que guía todo este apartado: una crisis metafísica expresada no sólo en la renuncia a la realidad de lo trascendente, sino también en la imagen que el ser humano adquiere de sí mismo ante este hito histórico. Recordemos que la pregunta por el ser es, en su esencia, la pregunta por la existencia de Dios, y esta cuestión no es desligable de nuestra realidad ontológica. Marcel hace la siguiente reflexión:

“Nadie puede dudar que en el curso del último medio siglo hemos visto cómo se multiplicaban a nuestro alrededor los peores ejemplos de inhumanidad. Pienso, sobre todo, en los campos de concentración y en los horrores sin cuento que allí se llevaron a cabo, pero sin olvidar tampoco los traslados masivos de población que tuvieron lugar en Europa Oriental, en Asia, etc. En general estaremos de acuerdo, al menos de este lado del telón de acero, en declarar que tales prácticas sólo han sido posibles por un desconocimiento radical de las condiciones que implica el ser humano auténtico. Pero también es importante hacer un esfuerzo para comprender cuál puede ser la situación de espíritu de aquellos que en el Este se sublevaron contra esta apreciación. Sabemos, por ejemplo, que se esforzaron por sostener que no había campos de concentración, sino campos de reeducación. (...) me parece de mayor interés comprender el postulado que supone semejante tentativa de justificación. Creo que ese postulado se halla unido a la idea de que el verdadero ser humano está todavía por venir (...) Desde esta perspectiva se comprenderá que todos los medios sean

⁷⁸ HCH. p. 52.

considerados como permisibles con tal de que favorezcan la venida de esta nueva humanidad”⁷⁹

El origen pasional del fanatismo da a Marcel la impresión de que se trata de un fenómeno de carácter religioso por varios motivos: en primer lugar porque hay un líder que adquiere la apariencia de un salvador, de alguien dotado de unas características superiores al resto de los hombres y que por ello mismo está capacitado para salvar de una situación difícil⁸⁰:

“La idea esencial que, después de todo, hay que retener me parece que es muy simple, aparte de que nada es más fácil de ilustrar con la ayuda de ejemplos contemporáneos: el Marx del *Capital* visto por los comunistas fanáticos de hoy o el Hitler de *Mein Kampf*. Esta asimilación podrá parecerles escandalosa a algunos y, no obstante, se impone. En uno y otro caso, un libro es tratado como libro santo, cuando sin embargo es la obra de una criatura humana de la que nada nos permite proclamar su infalibilidad”⁸¹

En segundo lugar, es un fenómeno que se vive en comunidad, es decir, genera una conciencia de un *nosotros*. Ahora bien, se trataría de un *nosotros* falseado porque es excluyente y no está basado en el amor. Ese nosotros enfermizo no es otra cosa que la expresión del hombre masa⁸². La masa, como bien advierte el filósofo, es un acontecimiento psicológico, no una aglomeración de personas. La masa no es una verdadera comunidad:

“Un individuo forma parte de la masa cuando no sólo el valor que se atribuye –bueno o malo– no reposa en una estimación justificada de alguna cualidad especial, sino cuando al sentirse como todo el mundo, sin embargo, no experimenta por ello ninguna angustia y más bien se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás...”⁸³

⁷⁹ FTC, pp. 62, 63.

⁸⁰ El fanatismo y la fe se diferencian, entre otras cosas, en que ésta última nos refiere a un Dios infinito, no a un hombre o a un ídolo.

⁸¹ HCH, p. 109.

⁸² Al hablar del hombre masa se refiere al estudio que Ortega hizo al respecto en su obra *La rebelión de las masas*. Cfr. HCH. p. 107. La masa también presenta una gran cercanía al *se heideggeriano* que destila impersonalidad.

⁸³ Op. Cit.

Pero estos mismos razonamientos nos conducen al rechazo de que sea un fenómeno auténticamente religioso porque sus presupuestos son una tergiversación de la verdadera religión. ¿Qué hay en todo esto sino una renuncia a la singularidad individual que esconde tras de sí una agonía de la identidad personal? Esta reflexión de Marcel tiene mucho que ver también con la crítica a la democracia:

“(...) porque todo lo que hemos vivido y lo que todavía estamos llamados a vivir en los diferentes países muestra hasta qué punto es precario el equilibrio bajo un régimen democrático”⁸⁴.

Hacemos de ésta una reflexión aparte, aunque bien le podría ser aplicado cuanto hemos dicho de las ideologías, ya que también ha sido concebida como ideología⁸⁵. En el siglo XX se nos expone el rostro más ambivalente de ésta al mostrarnos con los ejemplos históricos cómo tras las ideas de mayoría, igualdad, libertad... que parecían ser la salvación para el ser humano desde la vertiente política, se puede esconder una de las más grandes amenazas a la integridad personal. Y aquí es donde tiene cabida la crítica que Marcel hace a la democracia moderna que nace de la Revolución francesa. Esta crítica supone la necesidad que ve nuestro autor en estar vigilantes porque no es un régimen político en sí mismo el que tiene la capacidad de salvar el destino espiritual de Occidente.

Si comenzamos con la idea de la mayoría, que es uno de los pilares de la democracia, veremos cómo tras ésta se esconde el espejismo de lo mejor. Es fácilmente desmontable el argumento de que la mayoría decida con buen criterio qué es lo bueno. Hemos aludido ya a la facilidad con la que la conciencia puede ser fanatizada y el mundo contemporáneo es depositario de una serie de avances científicos y técnicos que se pueden emplear para manipular conciencias. Por otra parte, otro riesgo de la mayoría es la despersonalización del individuo particular

⁸⁴ FTC, p. 50.

⁸⁵ Raymond Aron nos habla de la inevitabilidad de la ideología en las sociedades modernas debido a su propia estructura. Ahora bien, establece una diferencia entre dos tipos de sociedades: aquellas en las que el Estado no se confunde con ninguna ideología, y cuyos regímenes son llamados *pluralistas*, y aquellas en las que el Estado afirma la validez de una determinada ideología y que sería propio de un régimen *idiocrático*. Del primer caso son un ejemplo los regímenes democráticos que están encarnados por distintos partidos que responden a ideologías determinadas. Del segundo caso son ejemplos los regímenes totalitarios como el comunismo soviético.

en una masa que absorbe sus opiniones. Con la democracia aparece *el hombre masa* marceliano, orteguiano, y el *se* del que hablaba Heidegger. Con ambos términos se alude a una misma realidad: aquella en la que la singularidad es subsumida en una entidad artificial pero con un poder de actuación real en el conjunto de la sociedad. La masa es cualquier cosa menos la unidad entre los individuos. Es una identificación por reducción:

“En realidad, estamos ante un equívoco que es indispensable desenmascarar: *identidad no quiere decir unidad*; o, más bien, suponiendo que en efecto se estuviera produciendo una unificación, se trataría de una unificación por reducción, por pérdida de las diferencias que, al principio, conferían a esos seres su singularidad, su valor”⁸⁶.

Al desarrollo del hombre masa contribuye uno de los modos de gestión política más característicos de las sociedades modernas, a saber, la burocracia, que tal como la describe Kafka en muchas de sus novelas puede llegar a alcanzar un poder demoníaco. La sociedad democrática es una sociedad burocratizada, regida por instituciones gestoras del poder donde cada hombre y cada mujer se convierten en un número o en la función que desempeñan de cara a la sociedad. Indudablemente, la burocracia es necesaria para administrar la sociedad, pero su modo de funcionamiento, que de cara a la práctica puede resultar muy útil, tiene una lectura metafísica para Marcel: el reduccionismo de lo que somos verdaderamente. En el fondo se trata de que uno acaba sintiéndose tal y como es tratado. No vamos a caer en el dramatismo de pensar que nuestro número de identificación nos confunda el ser. Sin embargo, el ser tratados una y otra vez atendiendo a nuestras funciones puede acabar por generar en nosotros una identidad con esa función. Marcel fue muy afinado en su advertencia de que es posible que lleguemos a confundir lo que tenemos y lo que somos.

La crítica a la democracia también se manifiesta en la repulsa de Marcel frente a la categoría de igualdad:

“Lo que es igual, lo que ha de ser establecido como igual, no son en absoluto seres, sino derechos y deberes que esos seres están obligados a reconocerse unos a otros, sin lo cual lo que reina es el caos, la tiranía con

⁸⁶ HCH, p. 127.

todas sus horribles consecuencias - la primacía de lo más vil sobre lo más noble”⁸⁷.

“Sepamos reconocer que la igualdad recae sobre lo abstracto; no son los es quienes son iguales, pues los hombres no son triángulos o cuadriláteros”⁸⁸.

La igualdad es un producto de la ideología y aplicada al ser del individuo se convierte en una categoría desde la que tiene lugar una aniquilación de la diferencia, donde reside precisamente la riqueza y la *capacidad creadora* de la persona, pero no sólo esto, sino una tendencia a la baja, al abandono en pos de la igualdad⁸⁹. Marcel opone a esta idea de igualdad la búsqueda de un mundo fraterno, que no es un mundo regido por la *comparación* entre personas, comparación que se presenta como legítima cuando éstas son reducidas a números y funciones, sino donde la potencia que se exalta no es la del yo, sino la del tú, y donde la admiración por el otro se convierte en un modo concreto de participación en el ser⁹⁰.

Recordemos que es en esta posibilidad de creación donde se muestra de una manera más fiel nuestra identidad, aquello que somos. En esa creación se reconoce íntimamente la libertad y la creación implica intersubjetividad. Marcel contempla como opuestas la igualdad y la fraternidad. Mientras esta última está centrada en el otro, la igualdad a la que él se refiere, que no es la reclamación de igualdad de derechos, sino el igualitarismo surgido de la *Revolución Francesa*, gira en torno al yo⁹¹. Marcel nos descubre un igualitarismo conformista que se aplica al ser de las personas y que cae por ello en la abstracción. El avance real de la sociedad, que se manifiesta en la persecución de la paz, en tanto que posibilidad de todo bien, sólo es viable despertando la admiración de unos por otros, actitud de reconocimiento del valor y la diferencia del otro, es decir, actitud fraterna.

⁸⁷ Op. Cit, p. 122.

⁸⁸ Op. Cit. 122.

⁸⁹ Precisamente éste es el fenómeno que se manifiesta en las sociedades comunistas. La proclamación al extremo de la igualdad conduce a un abandono individual.

⁹⁰ Plourde, S., *Vocabulaire de Gabriel Marcel*, p. 392.

⁹¹ Para Marcel esta igualdad conduce a una tensión permanente entre los individuos que se explica desde la natural tendencia de éstos al egoísmo. Marcel prefiere por ello hablar de identidad de los derechos fundamentales, no de igualdad. Cfr. DD, p. 21.

4.4. LA PROBLEMATIZACIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL

4.4.1. La exigencia ontológica silenciada

Esbozada ya la cartografía de la crisis metafísica y señalados sus relieves más destacables vamos a emprender una ruta hacia la identidad personal para ver cómo queda trastocada por este escollo metafísico. La geografía de la identidad personal como hemos podido ver es compleja. Si seguimos los trazos indicados anteriormente⁹² para no deslizarnos demasiado podríamos seguir el siguiente esquema: Crisis ontológica y crisis estructural de la identidad personal.

El punto de arranque vuelve a ser nuevamente el de la exigencia ontológica. Ya hemos expuesto que Marcel estima que en el hombre moderno hay una pérdida de sentido de lo ontológico⁹³. Habíamos reparado también en que esta exigencia mostraba una circularidad entre la pregunta por el ser y la pregunta por mi ser, de tal manera que si el umbral de sensibilidad ante la exigencia ontológica es cada vez más alto esto debe tener una respuesta en el plano de la configuración de nuestra identidad.

Para empezar, este olvido nos aparta del misterio del ser, lo que deriva de inmediato en una problematización del mismo. Pero hemos de matizar que la forma de vivirnos como problemas puede presentarse bajo dos formas básicas. Una es la que asume el orgulloso y para éste el horizonte desde el que contempla su ser no es la **participación**, sino la autonomía. La autonomía, entendida metafísicamente, supone la afirmación de la independencia de mi ser. Ontológicamente no dependo de ningún otro ser. Otra es la del hombre masa que ha sido arrastrado por la corriente nihilista y que asume con facilidad las categorías ontológicas que se le imponen. Por ejemplo, ser reducido a la función que desempeña. Estas dos formas se retroalimentan.

⁹² Remitimos al capítulo 3. apartados 3.3 y 3.4.

⁹³ Hay que tener en cuenta que ante la abstracción hay dos posibles respuestas. Una es la que estamos analizando en este capítulo, es decir, la propia del hombre que pierde el sentido de lo ontológico, pero Marcel también repara en que aquel que mantiene viva la inquietud metafísica experimenta como un despertar profundo de la exigencia. Cfr. García Abril, G., "Gabriel Marcel. Significación humana de la técnica". En *Estudios Filosóficos*, 38, (1989), pp. 517-537.

La pérdida de sentido ontológico, en cualquier caso, da lugar a una disminución del ritmo vital porque exime al individuo de hacer frente a la cuestión más acuciante de todas y desde la que se posiciona ante su ser y ante el mundo: la de la existencia de Dios o la del reconocimiento de lo trascendente, en un sentido más amplio. Insistimos en que para Marcel no se trata de una cuestión meramente teórica, sino existencial y ante la que la libertad adquiere su mayor calibre. Esta falta de impulso ontológico para posicionarse repercute negativamente en la condición creadora⁹⁴ del hombre, plano en el que se expresa de una manera más sustancial su libertad.

Muy oportuno resulta aquí el estudio que Marcel emprendió sobre la inquietud. Su reflexión acerca de este fenómeno deja entrever dos concepciones distintas pero que se pueden relacionar. Por un lado Marcel se refería a la inquietud como el fenómeno que acompañaba a la exigencia ontológica y que sería entendido en un sentido positivo. Se trataría de esa tensión metafísica que actúa a modo de propulsor que nos permite ir superándonos en la vida y que conecta con nuestra dimensión más creativa:

“La inquietud positiva, la que presenta en sí un valor, es la disposición que nos permite liberarnos de los muros en que nos encierra la vida cotidiana a través de mil preocupaciones que terminan por recubrir las verdaderas realidades: esta inquietud es un principio de superación, es un camino que debemos escalar para acceder a la verdadera paz que ninguna dictadura, ningún imperialismo puede turbar, pues en el sentido más preciso la paz no es de este mundo y es de creer que de esta paz los poderosos no podrían tener la menor noción”⁹⁵.

Esta visión positiva de la inquietud tiene sus orígenes en el Evangelio:

“Mas es evidente que el horizonte se transforma por una parte si se considera al hombre como criatura libre, de un Dios trascendente y si su destino es la salvación, es decir: cierta armonía a instaurar o restablecer entre él y la potencia superior que lo ha llamado a ser; por otra parte, si esta criatura está en condiciones de reconocer o admitir que se halla en un estado

⁹⁴ Para Marcel la capacidad creadora se cultiva en la medida en que el hombre se abre a lo trascendente, en el sentido en que lo entienda.

⁹⁵ HP, p. 176.

de caída como consecuencia del pecado. Si se define así la condición metafísica del ser humano, aparece con toda claridad que, en cierto modo está destinado a la inquietud. Digo en cierto modo para expresar que es no sólo normal, sino necesario y hasta altamente deseable que experimente como punto de partida una profunda turbación ligada al hecho metafísico de que en razón del pecado no es tal como debería ser"⁹⁶.

A partir del cristianismo, básicamente, las referencias a la inquietud son positivas en el sentido de que favorecen la autenticidad y el crecimiento personales⁹⁷. Muy distinta era la visión del estoicismo que consideraba la inquietud como una actitud impropia del hombre sabio que debía aspirar a la *ataraxia* o imperturbabilidad del ánimo. Spinoza también se mostró de acuerdo con esta idea.

⁹⁶ Op. Cit. pp. 98, 99.

⁹⁷ Otros autores en los que la inquietud se manifiesta positivamente son: San Agustín para quien la inquietud aparecería como la actitud opuesta a la complacencia con uno mismo y con las cosas mundanas. La inquietud permite que se inicie un recorrido hacia la interioridad para encontrarnos con Dios y en dicho encuentro aquélla halla su reposo. Además de éste, también en Pascal la inquietud presenta un lugar destacado, pero con la diferencia de que en éste la inquietud va unida a la angustia existencial y ésta es en cierto modo inevitable porque arranca de la contraposición que tiene lugar entre nuestro corazón y nuestra razón. La apertura a la gracia sería la manera de calmar esta agonía. Marcel destacó especialmente el lugar que ocupaba Pascal en el análisis de la inquietud: "En realidad, para quienquiera reflexione sobre la inquietud es imposible no colocar a Pascal en el centro de sus reflexiones. Creo que se puede afirmar en efecto, que nadie antes de nuestros contemporáneos (entre los que incluiré de buen grado a Kierkegaard, cuya importancia sólo se reconoció en nuestros días) repito que *nadie* supo analizar mejor las raíces de la inquietud considerada como modalidad esencial y primaria de la experiencia humana". HP, pp. 116, 117.

Siguiendo en esta dirección Kierkegaard hará de la angustia la experiencia más auténtica de la existencia por cuanto acompaña a la paradoja que es inherente al ser del hombre. Tanto en Kierkegaard como en Pascal encontramos los antecedentes o precursores de la filosofía de la existencia desarrollada en el siglo XX, especialmente en Alemania y Francia. En Heidegger una de las nociones fundamentales es la de *preocupación* que es el estado en el que manifiesto mi relación básica con las cosas del mundo. La angustia aparece como un estado correlativo al asumir nuestra finitud, nuestra temporalidad y en la medida en que esta situación es afrontada la angustia va siendo superada. Y en J.P. Sartre, por supuesto, la angustia también ocupa un lugar central. Se trata de una agonía que aparece ligada a la condición fundamental del hombre: la libertad. El hombre para Sartre está condenado a ser libre, es libre ante el futuro, pero también ante el pasado y es esa libertad sin asidero en el mundo de los valores la que genera la experiencia de la angustia.

El otro sentido en el que habla de la inquietud tiene un carácter negativo y, en este caso, Marcel no sólo formuló una visión metafísica de la inquietud, sino que se apoyó también en los estudios que desde la psiquiatría se estaban haciendo al respecto y en la relación que la inquietud guardaba con la ansiedad y la angustia⁹⁸. La inquietud, relacionada con la ansiedad y la angustia es una experiencia paralizante para el individuo. Esta experiencia quedaría ilustrada con la metáfora del *verdugo de sí mismo*⁹⁹ en el que predomina la angustia como un estrechamiento del horizonte vital. Esta forma de inquietud podríamos decir que está asociada a variables de personalidad, Marcel nos habla de la introversión, por ejemplo, y también a experiencias dolorosas que la persona no ha podido superar adecuadamente. Esta forma de inquietud, como podemos apreciar, podría alcanzar una expresión patológica como sería la propia de un trastorno de ansiedad o del estado de ánimo.

Como podemos advertir, en la visión negativa de la inquietud parecen solaparse dos concepciones: la metafísica y la psicológica. Y podríamos preguntarnos por qué Marcel apela a los dos sentidos. Una de las respuestas que barajamos es que la inquietud negativa, sin llegar a ser interpretada en un sentido patológico, puede ser una expresión de la ausencia de exigencia ontológica y que ésta es contemplada por Marcel como una patología metafísica. Esto, por otra parte, parece entrar en contradicción con el arquetipo de hombre masa del que

⁹⁸ Es en *L'Homme Problématique* donde se aventura Marcel en este análisis mostrando los vínculos entre inquietud, ansiedad y angustia y donde nos habla de su conocimiento de los estudios de Juan José López Ibor (1908-1991), psiquiatra español y uno de los más influyentes profesionales a nivel mundial en la psiquiatría del siglo XX. Con una brillante carrera académica este catedrático en medicina legal consigue dar un giro a la psiquiatría, al menos en España, donde estaba sometida al criterio de las ciencias naturales. Su aportación más importante a la ciencia psiquiátrica se puede encontrar en sus estudios sobre los trastornos del estado de ánimo y la patología psicosomática. Es muy posible que Marcel supiera de él porque su prestigio internacional arranca precisamente en París con ocasión del Congreso de Neurología celebrado en 1949 y en el primer mundial de Psiquiatría en 1950. A él se refiere Marcel en los siguientes términos: "por eso me inclino a dar toda la razón al psiquiatra español López Ibor, cuando, en su obra sobre *La angustia vital* declara que la angustia y la inquietud para él son uno y el mismo fenómeno. Sólo que luego tenemos que reconocer que conviene distinguir direcciones u orientaciones diversas, de manera que la inquietud misma por ejemplo podrá considerarse tanto como paralizante, hasta esterilizante, tanto como fecunda y en cierto modo creadora". HP. pp. 78, 79. (Las cursivas son de Marcel).

⁹⁹ HP. p. 82 y ss.

hemos hablado y que sería un tipo característico del mundo contemporáneo. Este perfil se caracterizaría más bien por el conformismo que parece muy distante de la agitación propia del inquieto. Pero, si las analizamos, vemos que comparten algo, y es la pasividad. El conformista no se posiciona, sigue la corriente y el inquieto en sentido negativo, el verdugo de sí mismo, no actúa por miedo, porque se siente bloqueado, paralizado.

Otra de las respuestas que tenemos en consideración es que Marcel, simplemente constató un desarrollo considerable de la inquietud en sentido negativo y que la ciencia psiquiátrica ofrecía un punto de apoyo a su interpretación metafísica y, por otro lado, había una tendencia a relajar la inquietud metafísica entendida como exigencia ontológica. Dicho con otras palabras, que en la sociedad contemporánea se apreciaba el desarrollo de trastornos de ansiedad y que esto guardaba algún tipo de relación con los acontecimientos del momento y, además, se constataba también una disminución en la inquietud positiva que estaba siendo llamada desde la burocracia imperante, desde el comunismo, o desde el capitalismo:

“Pero lo que me parece esencial para nuestro propósito es que, a pesar de esas diferencias, existe entre soviétismo y norteamericanismo una íntima convergencia, pues en ambos descubrimos la pretensión, por exorbitante que sea, de establecer en todas partes un estado de cosas que tiende a reabsorber la inquietud o la angustia”¹⁰⁰

En el caso del comunismo concretamente dice:

“La inquietud será considerada sobre todo como una especie de residuo de creencias infantiles, burguesas y en suma malsanas, que el pueblo ya no necesita desde el momento en que se ha emancipado”¹⁰¹.

Ahora bien, queda por resolver ¿por qué es vista la inquietud positiva en el mundo contemporáneo como una tendencia de la que hay que deshacerse? En este apartado pretendemos hablar de la problematización de la identidad personal. Si recordamos la diferencia que había entre problema y misterio, aplicar la noción de problema a la identidad es alejarla de su hábitat natural y es

¹⁰⁰ HP. p. 165.

¹⁰¹ Op. Cit., p. 169.

contemplarla desde la categoría del objeto. En efecto, la pregunta acerca de *quién soy* adquiere su respuesta desde la función que uno desempeña, en definitiva desde la categoría de rendimiento, y esto es así porque si hemos renunciado a lo trascendente como punto de referencia para el ser personal, ¿cuál es el modelo desde el que se contempla el individuo? No es otro que el universo de la técnica:

“Cualesquiera que sean los fundamentos en los que reposa, la condición humana siempre aparece dependiendo de alguna manera, en lo que a su ser respecta, del modo en que se comprende. En nuestros días, eso es lo que me parece que alguien como Heidegger ha reconocido con una admirable nitidez. Y con creciente claridad aparece también que, al comprenderse según el modelo de los productos de su propia técnica, el hombre se degrada hasta el infinito y se condena a renegar, es decir, a anular los sentimientos fundamentales que durante milenios han guiado su conducta”¹⁰².

En efecto, desde este modelo que, como bien dice el filósofo, parecería incluso estar amparado por la lógica, el ser del hombre queda recogido en una función y todo aquello que obstaculice el buen desempeño de la misma, esto es, su buen rendimiento, debe ser aniquilado. Por ello la exigencia ontológica o la inquietud que subyace a la misma es un obstáculo para esta visión del hombre porque la cuestiona constantemente. Vamos a apoyarnos en un ejemplo que ofrece Marcel para ilustrar esto que decimos:

“Me contaron hace unos años que una dama norteamericana, que venía a Europa con su hija, murió durante la travesía y los amigos ocasionales de la joven no cejaron hasta que aceptó bailar con ellos para arrojar los pensamientos tristes, los pensamientos mórbidos que esta muerte podía desarrollar en ella. Los *funeral-parlours* donde se acostumbra exponer los cuerpos de los difuntos de la clase acomodada, agradablemente adornados en una atmósfera de lujo al son de una orquesta que interpreta a Tchaikovski o Rachmaninoff corresponde a una preocupación análoga. Se trata de no ensombrecer a los vivos y para ello de reprimir o disfrazar ciertas

¹⁰² HCH, p. 79.

realidades siniestras cuya conciencia podría hacerlos menos aptos para la vida”¹⁰³.

La apreciación de Marcel respecto a esta sociedad contemporánea ontológicamente descafeinada, esquiva de los planteamientos existenciales básicos y de los sentimientos que los acompañan, es extensible al mundo de hoy en día, a este mundo nuestro en el que las marcas del paso del tiempo es preciso ocultarlas porque nos llevarían directamente hacia el planteamiento de la muerte y de la inmortalidad, o el anhelo creador fundamental del hombre encarnado en los hijos es una cuestión de “cuándo me apetece más”, por citar algunos ejemplos.

Si el impulso ontológico que es el que concede unidad narrativa y, por tanto, de sentido a nuestra vida está enfermo, los demás aspectos de nuestra identidad también se ven afectados. Hemos dicho que en este mundo contemporáneo el modelo de referencia es el universo tecnificado, luego el comportamiento que se espera del hombre habrá de ser en cierto modo similar al de una máquina. Quizás pueda sonar algo brusca esta comparación, quizás se valore como desmesurada, o también es posible que se la entienda en un sentido muy parcial. ¿Cómo rebatir estas posturas? En primer lugar se podría hacer apelando a los testimonios de las personas que vivieron bajo el yugo del fascismo o del comunismo, algo que parece ya obsoleto en nuestra historia, pero que para Marcel y para muchos de sus contemporáneos marcó un antes y un después en la historia humana. De modo paralelo a los gemidos del sufrimiento humano fueron los modos de provocarlo lo que más despertó la reflexión de tantos hombres de pensamiento, muy especialmente de Marcel. Que estos dos fenómenos se produjeran en una época significativa desde el punto de vista del progreso da mucho que pensar, y lo primero que se puede pensar es por qué no se iba a volver a producir algo semejante, qué es lo que nos protege frente a la barbarie. Esto es estar desprotegido metafísicamente. Nuestra época está desprotegida metafísicamente, y con esta afirmación no queremos decir que en épocas pasadas el hombre se encontrara la vida resuelta metafísicamente hablando, ¡claro que no!, pero parece que se contaba con la intuición clara de que había que hacerlo, que se trataba de una necesidad vital. La diferencia con respecto al mundo actual es que al acallar la exigencia ontológica se pasa por alto este punto necesario en la

¹⁰³ HP. pp. 168, 169. (Las cursivas son de Marcel).

existencia, y sin éste hay otros muchos que no se pueden ni entender ni afrontar de la manera adecuada. Dicho de otra manera, si aniquilamos nuestra dimensión metafísica nuestra identidad más básica que está referida a quiénes somos no se construye desde la interioridad, sino desde lo externo, desde lo que nos marcan desde fuera. Por tanto, si nos dicen que somos una función o parte de un porcentaje de una estadística, pues nos lo acabamos creyendo.

Este daño hecho a la exigencia ontológica es un duro golpe asestado a nuestra condición creadora. Esta degradación se manifiesta especialmente en el tedio vital¹⁰⁴. Se trata de un tedio de fondo que tratamos de ocultar a toda costa en nuestra búsqueda compulsiva de la novedad y que nos hace caer en una cultura del usar y tirar constantemente. Pero esta aparente vida libre y creadora es ficticia, en realidad consume tanta energía al individuo, que le acaba dispersando. La única posibilidad real para la creación es, como dice Marcel, el nivel de la fidelidad.

Por otro lado, también cabe hablar del desarrollo de un proceso de desesperación en la medida en que el hombre desplaza su fe de lo trascendente a lo inmanente, que vendría representado por la técnica.

4.4.2. La objetivación de la identidad personal¹⁰⁵

La pérdida del sentido ontológico afecta por completo a la imagen que el hombre tiene de sí mismo, pero no sólo a la imagen, sino también a la relación que mantiene consigo mismo y, por ende, con los demás. Para Gabriel Marcel hay dos posiciones ontológicas posibles, la del ser y la del tener. Éstas serían como dos macrovisiones que interfieren en el modo de hacer nuestra vida cotidiana, es decir, no se trata de planteamientos teóricos que uno se sienta un buen día a pensar en su despacho universitario, sino que, como bien supo hacernos ver el filósofo francés, ese modo radical de posicionarse atañe de lleno a lo que somos y a lo que hacemos cada día. Esto significa que la manera de entender el propio cuerpo, al otro, mi vida, y mis situaciones se ven involucradas en uno u otro posicionamiento. En el capítulo anterior hemos podido ver qué supone concebir mi cuerpo como una posesión, como algo que se tiene, y también como una

¹⁰⁴ Cfr. HV p. 221.

¹⁰⁵ Éste es uno de los efectos negativos que señala García Abril en su artículo. Op. Cit.

entidad puramente natural, al igual que ocurre con la vida. Tener cuerpo no es asimilable a ser cuerpo. Así como ser dueño de mi vida no es igual que recibir la vida. Y, por lo mismo, estar a disposición del otro no es equiparable a disponer del otro.

El trasfondo de esta reflexión, lo que nos interesa de ella es que, aunque ambas posturas se presenten como dos alternativas distintas a nuestra libertad, existe un criterio para que la libertad no sea una mera fuerza ciega, y ese criterio se obtiene cuando el hombre aprende a escuchar su condición. Esta condición se muestra en el impacto que nuestras experiencias tienen en nuestro interior, en cómo nos sentimos con nosotros mismos y en cómo marchan nuestras relaciones con los demás. Por ejemplo, tratar el cuerpo propio como un objeto en cualquiera de sus múltiples modalidades (como objeto de placer, objeto de exposición, objeto de la ciencia, etc.), acaba produciendo una enajenación personal. Es cierto que si tenemos en cuenta nuestra realidad precaria es perfectamente humano que esto nos suceda en muchas ocasiones. Sin embargo creemos que esta posibilidad no es la que asusta realmente a Marcel, sino que el peligro se halla en las argumentaciones que el hombre busca para justificar, por ejemplo, que el cuerpo no es más que..., o, al fondo, que el ser del hombre no es más que... Argumentaciones con dorso dogmático que son presentadas como expresión de la caída de esos macrorrelatos occidentales que han sido contemplados como represores para el ser humano. Aquí nos parece se encarna muy bien esa idea que Marcel presentaba refiriéndose al fanatismo y es que frente a un fanático es muy difícil no reaccionar de manera fanática también¹⁰⁶. Esto es, no podemos tratar al hombre como si fuera un ser inmaculado, o bien apelando a su razón, o bien a su dimensión espiritual. La posibilidad del mal es una realidad y no hay que obviarla. Sólo teniéndola presente es posible conocer al detalle lo que es el hombre. Nos parece que Marcel consigue mantener esta dosis fuerte de realismo pero sin cerrar los ojos ante una dimensión creadora que permite al hombre superarse y mejorarse cada día. Y consideramos que es teniendo en cuenta esta doble realidad como puede ser escuchada nuestra condición.

4.5. LA RESPUESTA DE MARCEL: LA APELACIÓN A LA TRASCENDENCIA

¹⁰⁶ Cfr. HCH. Remitimos también a nota 76.

El dilema fundamental de Marcel lo encontramos en torno al drama humano que queda recogido en el posicionamiento que el hombre adopta ante la exigencia ontológica, ante esa llamada o esa vocación de ser que adquiere plenitud y sentido en el amor. Y en correspondencia con este dilema interno el hombre puede adoptar dos posiciones básicas: ser o tener, una metafísica de la esperanza o de la desesperación.

La posibilidad del ser y de la esperanza está en la vía de la exigencia ontológica o de la necesidad ontológica como primeramente la llamó Marcel, y esa exigencia sólo tiene sentido real cuando el hombre no es concebido ni en un sentido inmanentista, en cuyo caso quedaría negado el más allá, y las cuestiones existenciales suscitadas ante mi muerte, la del ser querido, etc., no tendrían cabida; ni tampoco concebido como puro devenir, en cuyo caso no tiene sentido plantearse un posible sentido del ser, y si no hay sentido tampoco cabe plantear la esperanza.

Como bien sabemos, en Marcel no hay respuestas. No hay respuestas en el sentido de soluciones, pero sí las hay en el sentido de orientación. La existencia del hombre no tiene una solución, bien nos lo hacen ver los personajes teatrales del autor, pero sí que necesita de una orientación radical, de un posicionarse. La orientación clave de Marcel es la trascendencia, pero una trascendencia entendida como una relación interpersonal entre el hombre y Dios, no una trascendencia abismal ante la que el hombre no sabe ni cómo dirigirse. Esto lo podemos ver si buscamos en sus dos grandes cuestionamientos que aparecen entrelazados: *¿quién soy?*, *¿qué solución se le puede dar a este mundo en vías de deshumanización?*

Respecto a la primera cuestión, a lo largo de todo el trabajo hemos tratado de decir que no es posible responder objetivamente a *quién soy* porque, aun cuando las respuestas objetivas no sean falsas, por ejemplo, que vivo en tal sitio, que soy hijo de tales personas o que desempeño tal función en mi trabajo, tampoco son verdaderas porque no abarcan toda la realidad de mi ser. Y esta realidad no se puede abordar desde datos, desde un complejo de información, porque tras toda esa parte visible de mi ser hay una parte invisible, la intimidad, que es la que en realidad marca el rumbo de mi vida y de su sentido. Bueno, en cierta medida, esta parte invisible también es visible en algunos aspectos¹⁰⁷, pero

¹⁰⁷ El comportamiento, tanto es su vertiente ejecutiva como lingüística (verbal y, sobre todo, no verbal es muy revelador de este mundo íntimo).

no se puede objetivar en ningún caso. ¿Cómo puedo convertir, por ejemplo, en un dato, el amor que siento por otra persona? En el acto de comprometerme puedo apelar a cierto simbolismo, a un rito, pero esto no es un dato propiamente dicho. Esta realidad invisible e inabarcable es concebible en tanto en cuanto se la concibe como misterio, entonces, la realidad no queda perturbada, sino que su profundidad queda señalada y, a la vez, resguardada. La pregunta por *quién soy* no se soluciona a base de datos, sino que se reorienta en la medida en que con ella soy capaz de reconocer el misterio del ser- del mío propio, y del ser de los demás- y esto tiene lugar en un acto de trascendencia por el que descubro que la pregunta es un recurso a lo trascendente mismo, esto es, a Dios. Es una invocación.

Respecto a la segunda cuestión, que nos presenta realmente el reto de qué podemos hacer frente a la problematización del ser, la respuesta vuelve a ser, en última instancia, la misma. Pero, ¿cómo es posible poner en práctica este recurso? Marcel ya nos dijo que el camino seguro no iba en la línea de ajustes institucionales, aunque no despreciamos que ciertos cambios puedan ser de utilidad en este propósito, sino en un cambio profundo de actitud. El mundo tampoco tiene solución, no es una realidad geométrica, sino, fundamentalmente, una entidad intersubjetiva, por ello, su modo de funcionamiento no puede ser contrario al ser del hombre, a esos aspectos constitutivos de los que hablamos en el capítulo tercero. Si lo propio del ser del hombre es el ser- la creación, la fidelidad, el amor, la esperanza- no el tener, el mundo no puede regirse estrictamente por la lógica de éste último. Habrá una descompensación. Ciertamente el tener es propio del hombre, es parte de su ser itinerante y precario, pero necesita integrarse en el ser para no generar un desequilibrio.

Hemos mencionado antes la invocación. Ciertamente, Marcel quiso decir con ella que ciertas cuestiones que nos acompañan no se pueden adaptar a una dialéctica de corte racional que acabaría, por su propia dinámica, objetivándolas, sino que esas cuestiones no son formulables hacia fuera, sino hacia dentro¹⁰⁸. Por eso, creemos que el siguiente poema de Gustave Thibon resume de una forma bella y sencilla todo lo que con esto quiso decir Marcel:

¹⁰⁸ Feliciano Blázquez, en *La filosofía de Gabriel Marcel* defiende precisamente esta idea, aplicándola a la cuestión de Dios. Es decir, ésta no es realmente abordable desde la dialéctica, sino desde la invocación. En el caso de la pregunta metafísica, *quién soy*, el momento religioso de la invocación a Dios es clave para no convertir la pregunta en un interrogante hacia fuera, en un problema.

“Te sientes aprisionado. Sueñas con la evasión. Pero ten cuidado con los espejismos. Para evadirte, no corras, no huyas. Cava más bien este lugar estrecho que se te ha dado; encontrarás allí a Dios y todo. Dios no flota en tu horizonte, duerme en tu espesor. La vanidad corre, el amor ahonda. Si huyes fuera de ti mismo, tu prisión correrá contigo y se estrechará con el viento de tu carrera: si te hundes en ti mismo, se ensanchará el paraíso”¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Citado por Marcel en HV, p. 31.

5. CONCLUSIONES

El concepto de *conclusiones* debe ser tomado con cierta prudencia por dos motivos. En primer lugar porque Gabriel Marcel no llega a conclusión alguna, en el sentido de que la filosofía, como ya sabemos, no puede presentar con legitimidad la estructura de un sistema cerrado, siendo esto así porque aquello en lo que se basa, el ser concreto, no es conclusivo, sino creador. En segundo lugar, nosotros, como investigadores de la obra de Marcel, tampoco podemos afirmar conclusión alguna al respecto porque la experiencia filosófica más importante que este autor nos ha brindado ha sido la del gusto por pensar “lo abierto” en un sentido abierto también, y parece que las conclusiones bloquean de alguna manera esa percepción de apertura. Entonces ¿por qué hablar de *conclusiones*? Para nosotros estas conclusiones significan una manera, no de cerrar el trabajo, sino de aportarle cierta unidad significativa y estructural, de un lado, de otro, valorar en qué medida lo que nos transmite Marcel sobre la identidad personal presenta cabida en el momento actual, y, por último, abrir en la medida de lo posible, nuevas rutas para la investigación. Nuestro mayor reto es la actualidad, porque no hemos estudiado a Marcel como si se tratara de una reliquia histórica que nos trae recuerdos sobre el pasado, sino que nos ha interesado en la medida en que su discurso metafísico nos permite trazar un puente con ciertos problemas de la actualidad social, personal y filosófica.

Afortunadamente éste es uno de los grandes partidos que se pueden extraer de las obras de los filósofos, sean de la época que sean, y es que el pensamiento y las ideas en las que toma cuerpo no quedan obsoletas así como así, sino que cuando son pensamientos bien elaborados y realmente encarnan una realidad concreta presentan la gloriosa fortuna de ser flexibles y se mueven cómodamente de una época a otra.

En esta investigación hemos tratado de exponer de una manera organizada la estructura que de la identidad presenta Marcel. El filósofo, tomando como punto de partida la experiencia concreta y más íntima de la persona propone una geografía de nuestro ser. Nuestro mapa personal, como hemos podido ver, no cuenta sólo con aspectos estructurales como los relativos al cuerpo, a la intersubjetividad, la situacionalidad, etc., sino que oscila también entre dos preguntas metafísicas y depende en gran medida del posicionamiento que adoptamos ante ellas: ¿de dónde vengo? y ¿hacia dónde voy?, es decir, la afirmación, la negación o la indiferencia, siempre dudosa, ante un más allá o, de

una manera más amplia, la inquietud ante el sentido de la existencia. En realidad, este posicionamiento respecto a nuestro origen y destino últimos es parte de otro aspecto estructural que es la libertad. Centrándonos en este último asunto, hemos visto que para Marcel se produce una conexión natural y espontánea entre la actitud metafísica de apertura hacia lo trascendente o lo que, en palabras del propio autor llamaríamos la exigencia ontológica y el dominio de la fe, de las creencias religiosas. Estas creencias son las que aportan concreción a la experiencia de lo trascendente encarnándola en un Tú Absoluto que es para Marcel el Dios del Cristianismo.

Es extraño no sentir ante el pensamiento que Marcel desarrolla sobre nuestro ser una suerte de esperanza que se presenta completamente ignorada en la mayor parte de los llamados filósofos de la existencia que se han caracterizado, más bien, por la exaltación de la angustia. El mismo Marcel lo atestigua en las siguientes palabras:

“Es claro que para mí el tema de la angustia no ha sido un asunto central e eso que yo llamaría *grosso modo* mi filosofía de la existencia. Esto puede que constituya una gran diferencia entre yo y Heidegger”¹.

Tendríamos que preguntarnos si la situación actual caracterizada por lo que Zigmunt Bauman llama *liquidez*², o *el imperio de lo efímero*, en palabras de Lipovetsky³ no sería más afín a una filosofía de la angustia o, mejor aún, a un pensamiento débil, porque, al fin y al cabo, el pensamiento de la angustia es un

¹ R-M, pp. 86-87.

² La liquidez tiene que ver con un proceso de disolución de las llamadas posturas sólidas premodernas que trataban de aportar una visión omnicomprensiva de los fenómenos humanos. Este asunto no hay que confundirlo con el proceso natural de superación de unas teorías o propuestas sociales, políticas, económicas, etc. Como bien aprecia el autor, el marxismo, aunque fue una propuesta revolucionaria y rompedora con respecto a los criterios sociales y económicos, políticos y filosóficos predominantes en la época, constituye otro pensamiento sólido porque aspira a explicaciones y propuestas tan ambiciosas como las anteriores pero más perfectas. Cfr. *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2002, pp. 8, 9.

³ Éste es el título de una de sus más representativas obras sobre el estudio del individualismo postmoderno. Aunque en esta obra se centra en el análisis del fenómeno de la moda y su significación en el mundo Occidental, la idea de lo efímero es uno de los sellos de la postmodernidad.

pensamiento fuerte, teniendo en cuenta que aborda de frente las preguntas radicales en torno a las que gira nuestra existencia.

El problema más grave con el que tropieza el momento actual fue visto por Marcel desde muy temprano. Se trataba para él del cáncer de la abstracción con metástasis en la interioridad humana⁴. Marcel lo veía cabalgando a grandes pasos y no creemos que le hubiera resultado extraña la crisis en los vínculos y en todo el ámbito de la intimidad tal como se está desarrollando en nuestros días⁵.

Todos estos cambios a nivel social e individual nos llevan a preguntarnos como personas y como investigadores, si los conceptos en torno a los cuales se articula la metafísica marceliana siguen siendo adecuados, o si realmente lo fueron alguna vez.

El tema que sometemos a veredicto es, indudablemente, el de la configuración de la identidad, y creemos que el debate gira en su mayor parte en torno al problema de los vínculos porque lo más destacable que hemos podido ver acerca de la identidad es que no puede entenderse de manera solipsista ni espectacular, como algo ajeno o exterior a mí, sino que su experiencia tiene lugar en el vínculo, bien sea con mi cuerpo, con mi situación, con el otro, con Dios⁶. Se trata, en definitiva, de la intersubjetividad. Por eso, vamos a ir examinando el significado más importante que Marcel encuentra en los que serían vínculos constitutivos del ser del hombre, y vamos a tratar de ver la repercusión que

⁴ Anthony Giddens considera que la modernidad debe ser entendida principalmente en función de los cambios que se han producido a nivel institucional. Sin embargo no deja de señalar que el radar de influencia de las mismas se extiende hasta el sí mismo. Por otra parte, el autor centra su atención en el moldeamiento mutuo que tiene lugar entre individuo e instituciones. Cfr. Guiddens, A., Bauman, Z., Luhmann, N., Beck, U., *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1996. pp. 33, 34. Con esta nota queremos poner de manifiesto que la cuestión de la configuración de la identidad adquiere interés a diferentes niveles, entre ellos el sociológico y el psicológico.

⁵ Para Bauman este proceso de disolución de los sólidos acaba afectando a la individualidad pero no parte de ella, sino de lo que podríamos llamar la estructura social, económica, política y acaba afectando a las conciencias: "El poder de licuefacción se ha desplazado del sistema a la sociedad, de la política a las políticas de vida... o ha descendido del macronivel al micronivel de la cohabitación social". Op. Cit. p. 13.

⁶ El vínculo es un término menos técnico que el de participación, pero creemos que el sentido en el que lo estamos utilizando aquí es equiparable. Vínculo sería un término más al uso.

pueden tener en la situación actual que ha alcanzado su máxima expresión en la alteración de los vínculos más íntimos.

Partiremos de una de las ideas rectoras de la metafísica marceliana que es la de exigencia ontológica, que hemos presentado como uno de los motores de la creación de la identidad. Como pudimos ver en el capítulo segundo, la exigencia de ser era para Marcel uno de nuestros signos ontológicos principales. Aun cuando se trata de un término con una forma metafísica bastante significativa, asumimos en su momento el reto de aterrizarlo en la existencia cotidiana.

Frente a un contexto histórico y social caracterizado por múltiples cambios (institucionales, sociales, económicos, etc.) la reorganización del yo, de la identidad, parece convertirse en un asunto primario. Sin embargo esta necesidad de reestructuración personal tiene lugar en el marco de un clima donde reina la indiferencia, no ya sólo frente a las cosas, sino en relación a las cuestiones existenciales que hasta no hace tanto resultaban absolutamente cruciales:

“La oposición del sentido y del sin sentido ya no es desgarradora y pierde parte de su radicalismo ante la frivolidad o la utilidad de la moda, del ocio, de la publicidad. En la era de lo espectacular, las antinomias duras, las de lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo real y la ilusión, el sentido y el sinsentido se esfuman, los antagonismos se vuelven «flotantes», se empieza a comprender, mal que les pese a nuestros metafísicos y antimetafísicos, que ya es posible vivir sin objetivo ni sentido, en secuencia-flash, y esto es nuevo”⁷.

Marcel había contemplado en su reflexión los dos polos de lo que consideraba la actitud metafísica del hombre: la esperanza y la desesperación, el ser y el vacío, percibiendo incluso, en la afirmación de éste último, cierto resquicio de exigencia de ser. Sin embargo, la indiferencia como actitud ante la existencia y todo lo que ésta conlleva no constituía en tiempos de Marcel un comportamiento adquirido en masa y digno de valoración. Nuestra pregunta más íntima es si esta actitud generalizada hoy en día cuestiona la idea marceliana de la exigencia ontológica, de la inquietud metafísica como algo constitutivo del ser del hombre o, por el contrario, se trataba sólo de un comportamiento afín a una época ya pasada.

⁷ Lipovetsky, G., *La era del vacío*. p. 38.

La respuesta no es fácil y resulta comprometedora. Nuestra puesta en marcha hacia la búsqueda de la misma va a pasar por un análisis muy básico relativo al significado de la indiferencia ¿Qué es ser indiferente? En el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española se define como “Estado de ánimo en que no se siente inclinación ni repugnancia hacia una persona, objeto o negocio determinado”. Dando un paso más podríamos decir que la palabra técnica con la que se denomina en psicología a la indiferencia es la apatía que aparece definida como un “trastorno emocional que se manifiesta en falta de interés, indiferencia y escasa receptividad de un sentimiento”⁸.

Si el estado anímico predominante que han inmortalizado filósofos y psicólogos en la centuria pasada fue la angustia, que trascendió la categoría de estado emocional para convertirse en categoría existencial –así por ejemplo en Kierkegaard y posteriormente en Heidegger y Sartre principalmente- el final del siglo XX y el comienzo del XXI, está caracterizado por la indiferencia, que también parece haber adquirido el estatus existencial que antes correspondía a la angustia. Con esta amplitud de miras nos parece que se refiere a la misma Lipovetsky cuando dice:

“más allá del desasimiento y la miseria cotidiana, la indiferencia designa una nueva conciencia”⁹.

Sin embargo, no creemos que se pueda establecer un tabique entre la angustia y la apatía. Son las dos caras de una misma moneda. Marcel ya lo vio en su análisis de la angustia, de la ansiedad, dándose cuenta de que la inquietud podía ser expresión de exigencia de ser, de tensión vital necesaria, o también convertirse en un tumor anímico-existencial, en un miedo paralizante que conducía finalmente al bloqueo. La vía por la que Marcel llega a la parálisis es a través de la angustia. En el análisis de Lipovetsky figura ya como elemento independiente de aquélla. Pero pudiera ser sólo un estadio más avanzado de un mismo proceso. En el fondo, la abstracción y la individualización son aspectos asociados. Luego el análisis de Marcel no queda demasiado lejos de estas reflexiones actuales. La abstracción permitía tratar el ser como objeto con apariencia de legitimidad. La individualización y personalización actuales

⁸ *Diccionario de Psicología Friedrich Dorsch*. Herder, Barcelona, 1985.

⁹ *La era del vacío*. p. 41.

parecen lo opuesto a la abstracción pero no lo son, son un paso más en el proceso de despersonalización:

“Es el momento del equilibrio, de lo cualitativo, del desarrollo de la persona, de la preservación de los patrimonios naturales y culturales. Pero que nadie se llame a engaño, el regionalismo, la ecología, el «retorno a lo sagrado», todos esos movimientos, lejos de estar en ruptura, no hacen otra cosa que rematar la lógica de la indiferencia (...) La modernidad, el futuro, ya no entusiasman a nadie. ¿Esto ocurre en beneficio de nuevos valores? Más valdría decir en beneficio de una personalización y liberación del espacio privado que lo absorbe todo en su órbita, incluidos los valores trascendentales”¹⁰.

Nos parece que con esto hemos respondido parcialmente a la pregunta planteada. Dicho de una manera más explícita, la apatía posmoderna es el efecto de ese analgésico para la inquietud metafísica del que hablara Marcel en su obra *el misterio del ser*¹¹ y que es fruto del espíritu de abstracción. Pero la idea misma de analgésico apunta a la existencia de un murmullo simplemente silenciado. Por otro lado, la idea de la indiferencia nos habla de una actitud o de un estado completamente anómalo que encaja, por cierto, con la visión de la vida como un espectáculo que contemplo sin azorarme. Es anómalo porque el hombre es por su propia condición fisiológica un ser afectivo, en comunicación abierta con el mundo que le rodea, y la indiferencia sólo puede mirarse como una enfermedad de los afectos, como un desequilibrio.

La exigencia ontológica tal vez se manifieste en el propio descontento, insatisfacción e incertidumbre que nos invade cuando, después de hacer todo lo que queremos, comprar todo lo que está a nuestro alcance, conseguir todas nuestras metas profesionales, etc., sigue quedando una necesidad de algo más que no siempre se sabe buscar por la vía más idónea.

Nos parece que la indiferencia no representa una superación frente a los retos existenciales, sino que esconde un miedo abrumador. El hombre se ve enfrentado a las mismas inquietudes existenciales de siempre, pero bajo nuevas formas.

¹⁰ *La era del vacío*, pp. 40, 41.

¹¹ p. 43.

Aunque en un registro distinto, la reflexión de Marcel sobre la exigencia ontológica se puede articular con los análisis más actuales respecto a las competencias, habilidades o capacidades que se requieren para el mantenimiento del equilibrio personal. Lo que a nuestros ojos se presenta tras las reflexiones basadas en los análisis de las instituciones actuales y de la situación psicológica y social de muchas personas es que hay un trasfondo ontológico, como bien señaló Marcel.

Una vez despejada la puerta de entrada al edificio metafísico del ser desde la perspectiva marceliana nos vamos a detener en uno de los rasgos más característicos del estudio que Marcel hace del *quién soy*: su sesgo creador. Con esto se sostenía que el *quién* no era algo cerrado ni determinado, sino abierto y en proceso. Y más allá de éste su carácter dinámico, la creación hacía referencia en Marcel al propio estatuto axiológico del ser. Ser es crear y cuando se crea entramos en el dominio de los valores.

Por lo pronto, la correlación marceliana ser-crear no parece resultar anacrónica en la actualidad, porque, de pronto, la única posibilidad real con la que cuenta el hombre para hacer frente a una situación de crisis que no apunta a cambios pasajeros, sino que se perpetúa, es la de renovarse. Pero hemos de tener muy en cuenta que la creación de la que nos habla Marcel es una creación fiel, no una creación *ex nihilo*. La creación ontológica poco tiene que ver con uno de los matices que se asignan a este término en el presente, el de sustituir una labor por otra, una persona por otra y un largo etc. Como bien dice Bauman refiriéndose a los líquidos en que se simbolizan las relaciones actuales, es más fácil darles nueva forma que mantenerlas en forma¹². Sin embargo, esta tendencia no guarda ningún parentesco con la fidelidad creadora. La idea principal que extraemos de la noción de fidelidad creadora es que la creación presenta todo su peso específico cuando se lleva a cabo con un proyecto unitario, es decir, cuando hay un proyecto biográfico de base que permite articular coherentemente todas las actividades que una persona desarrolla en su vida. Esto no significa que uno tenga que hacer siempre las mismas cosas. En ningún momento nos ofrece Marcel una visión estática ni rígida de la creación, pero sí nos hace comprender que sin cierta

¹² *Modernidad líquida* p. 13.

unidad, sin cierto compromiso, o sin fidelidad, la creación se dispersa y deja de ser creación verdadera.

Además, otro rasgo de la creación marceliana es su sello intersubjetivo. Crear no es nada diferente de amar. Cuando se ama a una persona, a una causa, a cualquier entidad que admite un nivel ontológico, se está creando, de tal manera que resulta una inconsecuencia afiliar la creación a la compulsiva conducta de sustituir unas cosas por otras, porque realmente lo que hacemos es trasladar del nivel del ser al nivel del tener.

Teniendo estos rasgos de la creación en cuenta podemos apreciar dos cosas. Primero, que hay un antagonismo entre las tendencias vigentes en la actualidad social y personal y la llamada que nos hace Marcel y, segundo, que dichas tendencias no parecen ser nada adaptativas a la realidad, es decir, tienen más aspecto de ser reacciones ante los cambios estructurales de la modernidad que verdaderas conquistas del ser humano. Esto es, interpretar esta volubilidad como una mayor libertad o como una creación genuina, constituye hoy en día una falacia porque aunque el hombre goza de infinitas posibilidades de acción en comparación con otros períodos históricos -que en muchos casos son indudablemente positivas- ha vulnerado también uno de sus requisitos estructurales: la base de la estabilidad, el equilibrio a nivel personal, emocional, social, etc. Nuestra pregunta es, *¿para qué tanta posibilidad cuando el soporte de nuestra existencia que son los vínculos se encuentran al filo de la espada?* Es decir, *¿en qué empeñamos tanta libertad si no queremos comprometernos en nada serio ni con aspiraciones de estabilidad?*

Nuestro trabajo ha sido el intento de argumentar esa orientación del hombre a lo que podríamos llamar equilibrio personal basándonos en la propia estructura ontológico- existencial que defiende Marcel. Teniendo en cuenta este trasfondo y centrando la mayor parte del problema en el tema de los vínculos, vamos a entrar de manera sintética pero, en la medida de lo posible, afinada, en la relación de convergencia-divergencia que podría darse entre el planteamiento de esos aspectos estructurales y su relación conmigo desde la visión de Marcel y desde su situación más actual.

1. *Yo y mi cuerpo.*

Marcel dignifica el valor del cuerpo respetando su lugar ontológico y mostrando la relación de intimidad que tiene lugar entre él y yo. El momento actual ha destacado en el cuerpo nuevas posibilidades, estéticas y sexuales principalmente; en ocasiones quizás, dentro de unos contornos absolutamente consumistas que, en clave marceliana, podrían decirse esclavos del *tener*. No vamos a entrar en el debate, por otro lado insulso, de si la visión que Marcel tiene del cuerpo es opuesta a una visión actual del mismo. Esto, además de difícil de decir, porque concepciones del cuerpo hay muchas, no nos llevaría tampoco a ninguna salida fructífera.

Nos interesa destacar que el cuerpo genera polémica allá donde se piensa sobre él, o donde ocupa el lugar estrella. No entramos en la cuestión, tan falta de rigor por cierto, acerca de si la estetización del cuerpo es más positiva que negativa o al contrario. Es difícil hacer afirmaciones generales sobre una cuestión tan sumamente compleja. No creemos que Marcel gustara de ser utilizado para generar un discurso moralizante en este sentido. En todo caso, lo que la polémica actual sobre el cuerpo refleja es que la relación que con él mantenemos dista mucho de ser superficial y obvia. Hoy, posiblemente más que en otras épocas, esta exaltación del cuerpo en la que se vive nos puede llevar a pensar que sigue siendo uno de los interrogantes más profundos acerca de nuestro ser y, en este sentido, la actualidad da la razón a Marcel.

La posibilidad de objetivar el cuerpo no tiene por qué ser más intensa ahora que antes. ¿Acaso no es tan grave convertir al cuerpo en un instrumento del alma como reducirlo a un objeto de deseo? Volvemos a insistir en que contemplar el momento presente con actitud tremendista no es riguroso, ni tampoco beneficioso para nadie.

El interés para nosotros se centra en las categorías de ser y tener que nos parece, siguen siendo actuales -de hecho, creemos que incluso tienden a cierta universalidad a lo hora de valorar nuestra relación con el cuerpo-. La estetización del cuerpo que es uno de los rasgos más sobresalientes de la modernidad puede ser vivida desde esos dos macroniveles que señala Marcel. La estética tiene que ver con la búsqueda de la belleza, con el gusto, y esto nos parece que se puede vivir dentro de una dinámica creadora o consumista. En el primer caso, la preocupación o, mejor, la ocupación en la belleza forma parte también de una

búsqueda ontológica, siempre y cuando la belleza se conciba como cierto esplendor personal que se manifiesta corporalmente y que le confiere cierto aire de misterio. El peligro está en reducir la belleza a cánones y a proporciones que se pueden alcanzar mediante procesos técnicos o a base de consumo. Aquí estaríamos en los contornos de la objetivación del cuerpo al más puro estilo actual.

Con respecto a la sexualización del mismo queremos indicar que el cuerpo es la manifestación principal de la condición sexuada de la persona, teniendo en cuenta que la condición de sexuado constituye una realidad más amplia que la de sexual y que por ello la envuelve. La condición sexuada es algo que nos acompaña siempre, no podemos deshacernos de ella porque se filtra en nuestro rostro, la forma de nuestro cuerpo, sus expresiones... El comportamiento sexual es propio de nuestra vida íntima, es algo mucho más específico que se teje en el seno de la más estricta interioridad. Ésta sería una concepción de la sexualidad en el marco de una antropología defensora del carácter unitario de la persona, algo que no coincide con los cánones actuales. Podríamos plantearnos qué tiene que ver este enfoque del cuerpo con la propuesta de Marcel ya que nuestro filósofo no entra en discusiones relativas a esto. Pero nosotros consideramos que esta visión del cuerpo postmoderno definido en palabras de Lipovetsky como instrumento de *subjetivización-responsabilización* que está encaminado a acumular experiencias innovadoras¹³ no es tan ajena a la perspectiva marceliana porque en su fondo ostenta una visión instrumentalizada del cuerpo y de la sexualidad. Por tanto, el cuerpo, desde otra dimensión, sigue quedando inmerso en la macrorrealidad del tener¹⁴.

2. Yo y mi situación

En lo referente a la relación con mi situación, si recordamos, la habíamos estructurado conforme a tres nociones de la misma: la situación como modo constitutivo de ser, la situación como contexto histórico y social, y la situación como acontecimientos existenciales que son parte fundamental de la experiencia personal. Teniendo esta estructura en mente podemos decir en referencia al

¹³ Cfr. Lipovetsky, G., *La era del vacío*. p. 30.

¹⁴ Sobre esta instrumentalización del cuerpo por el sexo véase op. cit.

momento actual que la situación entendida en el primer sentido, que sería el propiamente metafísico, ha sufrido una revolución en las últimas décadas por los acontecimientos históricos y económicos y por los avances técnicos que han tenido lugar y que han hecho posible el fenómeno de la globalización. Este fenómeno ha afectado de una manera notable al tipo de relación que el hombre mantiene con su situación porque ésta adquiere unas dimensiones prácticamente inabarcables¹⁵. La liviandad de las fronteras espaciales, la interdependencia económica que hace posible situaciones como la reciente de la crisis hipotecaria de EEUU, o ciertas amenazas naturales o técnicas que se presentan a escala universal, como la posible amenaza de una guerra nuclear, cambian por completo el panorama. A todo esto hay que añadir las posibilidades que brindan las nuevas tecnologías en lo relativo a la experiencia de la realidad virtual.

En referencia a la situación entendida como contexto histórico, ya no podemos limitarla a la historia exclusiva del sitio en que vivimos, sino que esta situación se ha universalizado, especialmente para aquellos que vivimos en el corazón de la modernidad. Esto es así porque nuestra vida se ve afectada por acontecimientos o decisiones que pueden tener lugar a miles de kilómetros y, porque a nivel personal el flujo de información actual hace que nos podamos ver afectados también por situaciones que ocurren a gran distancia de nosotros. Pero, en un sentido todavía más profundo y que nos interesa especialmente en esta reflexión, nuestra vida personal e íntima se ve tremendamente trastocada por vastos cambios sociales e institucionales como los relativos a la fragilidad del matrimonio, el divorcio, etc, y también la posibilidad de establecimiento de vínculos sociales de alcance muy amplio¹⁶ que convierten la díada presencia- ausencia de la que hablaba Marcel, no ya en una relación trascendente, sino fácticamente posible.

No pretendemos hacer un análisis sociológico ni psicológico, algo en lo que no tenemos autoridad alguna, pero sí señalar que los estudios que han realizado los expertos desde estos ámbitos del conocimiento pueden resultar adecuados

¹⁵ Esta cuestión es uno de los elementos que caracterizan según Anthony Giddens al carácter dinámico de las sociedades e instituciones modernas. Considera que uno de los factores que ha hecho posible esto ha sido el fenómeno de separación entre espacio y tiempo que hace posible otras maneras a las tradicionales de organizar esta relación. Cfr. *Modernidad e identidad del yo*. Ed. Península, Barcelona, 1995, pp. 28 y ss.

¹⁶ Op. Cit. p. 48.

para entender de qué forma ciertas experiencias metafísicas, o lo que hemos llamado aquí la actitud metafísica del hombre se puede ver afectada¹⁷. A modo de síntesis diríamos que a la experiencia de *mi ser en el mundo* o de *mi ser en situación* se le abren hoy día inquietantes interrogantes comenzando por el cuestionar que recae sobre esas nuevas posibilidades que ofrece una experiencia en la que la categoría de lo real se ha visto modificada o ampliada. A partir de aquí podríamos preguntarnos cómo afecta a la configuración de mi identidad personal el verme expuesto a una situación histórica que ya no se limita a lo que ocurre en mi entorno inmediato, sino a lo que se articula en la *aldea global*, incluyendo el universo en toda su extensión.

3. Tú y yo: nosotros

Mientras que Marcel asigna una relevancia incomparable al lugar del otro en mi existencia y en la configuración de mi ser, la praxis de la sociedad actual nos habla de una fragilidad cada vez mayor en los vínculos, de la intolerancia frente a la duración, de una alteración, en definitiva, en nuestra relación con el tiempo que parece haber quedado convertida en una mera complacencia a la fugacidad de las cosas.

El proceso que, según Lipovetsky, unifica la trayectoria de la posmodernidad es la práctica del individualismo o de lo que también llama personalización. Ese proceso ha acabado convirtiendo la existencia humana en un juego a la carta que se basa en elegir combinaciones al gusto entre la multitud de posibilidades que se ofrecen a cada individuo¹⁸. En ese juego de combinaciones no entran solamente los artículos de vestir, las diversas actividades en las que podemos ocupar nuestro tiempo libre, sino también las relaciones con los demás. Si Marcel y Buber habían insistido en la mayor relevancia del tú en la relación interpersonal y en la propia configuración de la identidad personal, las relaciones actuales están gobernadas por las apetencias aleatorias del yo¹⁹.

¹⁷ Ver op. Cit. pp. 52 y ss..

¹⁸ Cfr. *La era del vacío*. Cap. 1.

¹⁹ Bauman incluso llega a decir que no se trata de individuos dirigidos por el deseo, ya que éste entraña un proceso de cierta complejidad, sino por *las ganas*. Asimilando las relaciones íntimas a un objeto cualquiera de consumo dice lo siguiente: "Tal vez decir deseo sea demasiado. Como en los *shoppings*: los compradores de hoy no compran para satisfacer su deseo, como lo ha expresado Harvey Ferguson, sino que compran *por ganas*."

El corazón de la metafísica de Marcel, de su acercamiento al misterio del ser, no es otro que la relación interpersonal, que él gusta en llamar intersubjetiva. Si perdemos de vista esto, dejamos que el edificio de la metafísica se derrumbe por completo. No vamos a conocer mejor el ser a base de castillos dialécticos, o de comprobaciones de laboratorio, porque el espacio del ser es el encuentro entre las personas y sólo partiendo de la propia dinámica de este encuentro se puede conocer el ser. Si recordamos, el conocimiento metafísico participa del ser, no tiene lugar al margen de éste.

Consideramos entonces que el análisis y reflexión sobre la situación actual de los vínculos personales, en particular los más íntimos, explica por sí mismo dos asuntos. El primero de ellos es el desajuste que se está generando en el ser individual, en la identidad personal, y también la propia actitud del hombre ante la metafísica.

En el mundo actual se dan casi todas las condiciones para poner en cuestión la posibilidad de la relación intersubjetiva basada en ese encuentro, más o menos íntimo, en el que el otro aparece como una presencia, como un tú, no como un él, o como la idea que yo proyecto sobre el otro. El telón de Aquiles respecto a las relaciones actuales es el mismo que ya encaró Marcel en su obra: la posibilidad del compromiso y de la fidelidad:

“¿Cómo puedo prometer –comprometer mi porvenir? Problema metafísico”²⁰.

“¿Puedo comprometerme a experimentar mañana lo que experimento hoy? Seguramente no. ¿Puedo comprometerme hoy a portarme mañana conforme a un sentimiento que experimento hoy, pero que mañana no experimentaré? Tampoco. Pero, entonces, ¿hay que admitir que al jurar fidelidad a un ser voy más allá de los límites de todo compromiso legítimo, es decir, conforme a mi naturaleza? (...)”²¹.

¿Acaso resultan ajenos estos interrogantes al hombre actual? Se trata, como bien indica Marcel de un problema metafísico que deriva de una realidad humana

Lleva tiempo sembrar, cultivar y alimentar el deseo. El deseo necesita tiempo para germinar, crecer y madurar”. *El amor líquido*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2005.

²⁰ EA, p. 49. (Las cursivas son de Marcel).

²¹ Op. Cit. pp. 51, 52.

que tiene toda la pinta de permanecer inalterable a pesar de todos los cambios institucionales o sociales que ocurran, se trata de que el futuro es una incógnita y el amor representa un riesgo. Es, posiblemente, el riesgo más grande que se asume en la vida porque compromete a la totalidad de la persona, no a una faceta de su vida.

Esta cuestión nos lanzaba sobre una de las mayores incertidumbres que pesan sobre el hombre: el futuro. Frente a este reto existencial se ponen en marcha los conceptos más importantes que guían la filosofía de Marcel.

¿Cuál es la respuesta que da Marcel a este problema? No hay respuesta posible, pero cabe una actitud. La actitud no es la fe, sino la apertura que la puede hacer emerger:

“Lo que yo entreveo es que en última instancia existiría un compromiso absoluto que sería contraído por la totalidad de mí mismo, o al menos por una realidad de mí mismo que no podría ser negada sin una negación total, -y que por otra parte se dirigiría a la totalidad del ser y sería contraído en presencia de esta misma totalidad. Es la fe. Es evidente que la negación sigue siendo posible, pero no puede ser justificada por un cambio en el sujeto o en el objeto; no puede ser explicada más que por una *caída*. Noción a profundizar”²².

¿Qué le sucede al hombre actual? La incertidumbre respecto al futuro es la misma, no puede variar porque es un aspecto constitutivo de nuestro ser. Pero, aparte de esto las condiciones particulares en las que se tiene que desenvolver hoy una relación interpersonal adquieren la forma de obstáculos. Vamos a mencionar algunos de ellos.

1. En primer lugar cabe hablar del proceso de individualismo que favorece el fortalecimiento del egoísmo en nombre de una mayor libertad. Queremos insistir en que muchas de las conquistas contemporáneas rinden tributo a derechos inalienables del hombre y de la mujer, pero éste es también un terreno resbaladizo en el que con mucha facilidad se tiende un puente entre el interés particular de un grupo social y un derecho universal. Esto nos parece ha fomentado que ciertos logros que tenían la apariencia de conquista, ahora revelan su rostro más feroz.

²² Op. Cit. p. 53. (Las cursivas son de Marcel).

La individualización convierte a las relaciones en una bendición a medias²³ porque, por un lado, son la escapatoria a nuestra soledad y la posibilidad de compartir nuestros proyectos, experiencias, etc., pero por otro, son un freno a nuestro apetito de libertad. Es decir, el proceso de individualismo cuestiona la conveniencia de la relación.

Éste es a nuestro entender el motivo de fondo por el que el compromiso en una relación no es realmente querido. Por ello Bauman insiste en que las relaciones son algo querido y no querido al mismo tiempo. Se buscan ansiosamente, pero se hace todo lo posible para que no cuajen del todo²⁴.

2. En segundo lugar, aunque muy en conexión con el primer punto, las relaciones han adquirido el estatus de producto de consumo. Ya se sabe, si no estamos convencidos de ellas como para comprometernos, pero al mismo tiempo no queremos que su elixir falte en nuestra vida, lo mejor es relajarlas al máximo, tanto, que pueda disponer de ellas a mi antojo. Ahora bien, este doble juego trae sus malas pasadas porque me va procurando una insatisfacción creciente y una incapacidad de amar²⁵. Sustituyo la calidad por la cantidad jugando al absurdo de que relaciones no me faltan, pero me falta todo en ellas.

3. Todo este proceso encadenado hace que se pierda de vista realmente lo que es el amor, porque la relajación en el mismo acaba con él. El radicalismo que aporta el amor a nuestra vida, tanto en su llegada como en su mantenimiento, no se puede descafeinar sin perder por entero su substancia. La clave del mismo no está en haber pasado por muchas experiencias y haber aprendido de ellas, porque es una cuestión que trasciende todo posible aprendizaje. El amor nos toca no cuando nos ha preguntado previamente si nos viene bien o no, y en este sentido es parecido a la muerte. No se puede calcular, ni sustituir, ni comprar, ni vender.

Podríamos enumerar más elementos para interpretar lo que está sucediendo en la actualidad, pero no es tampoco el cometido de nuestra última parte de la investigación.

Hemos querido dejar constancia de que los grandes interrogantes de Marcel, hombre y filósofo, han pasado su testigo al hombre de hoy, a nosotros. En

²³ Cfr. *Amor líquido*, p. 8.

²⁴ Op. Cit. p. 11.

²⁵ Op. Cit. p. 20.

el modo de ser expuestos han podido verse livianamente modificados, pero en su esencia son las mismas inquietudes fundamentales a las que Marcel puso nombre en sus escritos. Y las alternativas de respuesta o de tratamiento de los problemas tampoco han variado en demasía. Lo que soy es para el hombre de antes y de ahora un rompecabezas por resolver. Las piezas son muchas, el tiempo para organizarlas una incógnita, y el modo de hacerlo no tiene vuelta de hoja: presionado por tanto interrogante, o sereno, con esperanza, lo que implica, como ya sabemos fe y amor.

La metafísica, en el doble sentido en que nos la presentó Marcel se ve afectada en nuestros días por el halo de indiferencia que circula. Pero haciendo una lectura atenta de la situación presente no creemos que se pueda concluir que carezca de sentido, por haber sido superada, o porque sus cuestiones ya no interesen. La metafísica, por su propia naturaleza, se ha visto expuesta a una especie de rechazo fácil que es más propio de una actitud acomodada que de una verdadera evidencia de superación. Los modos en que ha sido defendida por los filósofos especialmente, ya que el resto de las personas se limita a convivir con sus interrogantes, han sido diferentes según la época, y según la relación que en cada momento mantuviera con el resto de los conocimientos. En el presente, y tras siglos de discusión, parece dudoso querer enterrar una metafísica que ha adquirido una forma prudente -en tanto en cuanto no aspira a ser la cima del conocer-, y cercana al hombre de carne y hueso, esto es, que parte de sus experiencias concretas y se dirige a la exploración de las mismas. La metafísica que con estas características describió Marcel sólo tiene una misión: ayudar a que el pensamiento no se pierda ante la espesura de nuestro ser, ni por exceso, ni por defecto. La idea del ser personal que nos plantea Marcel nos parece digna de atención ya no sólo porque nos presente una imagen que nos aliente, que nos resulte motivadora o digna de creer, sino porque respeta en todo momento el dramatismo, la ambigüedad y la exposición a la incertidumbre que, no pocas veces, nos acompaña en nuestra vida. En este sentido podemos afirmar que es tremendamente realista.

BIBLIOGRAFÍA

A. OBRAS DE GABRIEL MARCEL

Obras Filosóficas

- *Coleridge et Schelling*, Aubier-Montaigne. París, 1971.
- *Fragments Philosophiques* (1909-1914), Nauwelaerts, París, 1961.
- *Diario Metafísico* (1914-1923). Losada, Buenos Aires, 1957 en la traducción al castellano por José Rovira Armengol.
- *Ser y Tener* (1928-1933), Caparrós editores, Madrid, 1996. Trad. Ana María Sánchez.
- *Incredulidad y Fe*. Guadarrama, Madrid, 1971. Trad. Fabián García-Prieto
- *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Encuentro, Madrid, 1987. Traducción de José Luís Cañas Fernández.
- *La Métaphysique de Royce*, Aubier-Montaigne. París, 1945.
- *Filosofía Concreta*. Revista de Occidente, Madrid, 1959. Traducción de Alberto Gil Novales.
- *Homo Viator. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*. Nova. Barcelona, 1954. Traducción de Ely Zanetti y Vicente Quintero.
- *El Misterio del Ser*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1953. Traducido por M^a Eugenia Valentié. (También hemos consultado la traducción de BAC, Madrid, 2002. Aparece en el Tomo I, que incluye también *El dardo*, *La sed* y *La señal de la Cruz*.)
- *Los Hombres contra lo Humano*. Caparrós editores. Madrid, 2001. Traducción de Jesús María Ayuso Díez.
- *Decadencia de la Sabiduría*. Emecé. Buenos Aires, 1955. Traducción de Beatriz Guido.
- *El Hombre Problemático*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1956. Traducción de M^a Eugenia Valentié.
- *Présence et Immortalité*. Flammarion, París, 1959.
- *La Condición del Intelectual en el Mundo Contemporáneo*. Ateneo. Madrid, 1960. (No figura traductor).
- *La Dignité Humaine*. Aubier-Montaigne, París, 1964.
- *La Sabiduría en la Edad de la Técnica*, Ateneo. Madrid, 1965. Traducción de Pedro Laura.
- *Dos Discursos y un Prólogo Autobiográfico*, Herder. Barcelona, 1967. (No figura traductor).

- *En Busca de la Verdad y la Justicia*, Herder. Barcelona, 1967. (No figura traductor).
- *En Chemin vers quel Éveil?*, Gallimard. París, 1971.
- "Régard en Arrière", en *Existentialisme Chrétien*: Gabriel Marcel. Plon. París, 1947, 291-319.
- "L'Existence et la Liberté Humaine chez Jean Paul Sartre", en *Les Grands Appels de l'Homme Contemporain*, Editions du Temps Présent. París, 1947, 113-170.
- "Kierkegaard en mi Pensamiento", en *Kierkegaard Vivo*, Alianza Editorial. Madrid, 1970, 51-62. 2ª ed.
- "De l'Audance en Métaphysique", en *Preces vers un Ailleurs*, Fayard. París, 1973, 407-421.
- *Gabriel Marcel et les Injustices de ce Temps: la Responsabilité du Philosophe*. Aubier. París, 1983.
- *Un Changement d'Espérance. À la Reencontré du Réarmement Moral*, Plon. París, 1962.
- *Présence et Immortalité*. Flammarion. París, 1959. (Tercer Diario Metafísico que contiene la pieza teatral *L'insondable*).
- "Remarques sur la Dépersonnalisation de la Médecine", en *Qu'attendez-vous du Médecin?*, Présences, Plon. París, 1953, 17-28.
- *La Dignité Humaine et ses Assises Existentielles*. Aubier-Montaigne. París, 1964.
- *Paix sur la Terre: Deux Discours et une Tragédie*. Aubiere-Montaigne. París, 1965.
- *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*. Aubier-Montaigne. París, 1968.
- "Mon Testament Philosophique", en *Homenaje a Xavier Zubiri*. Moneda y Crédito. Madrid, II, 1970, pp. 323-332. también en *Revue de Métaphysique et de Morale*
- *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*. Editions J.M Place. París, 1977 (Entrevista grabada en su casa, entre el 25 y el 30 de Junio de 1970).
- *Gabriel Marcel-Gaston Fessard. Correspondence (1934-1971)*. Ed. Beauchesne. París, 1985.
- *Filosofía para un tiempo de crisis*. Guadarrama, Madrid, 1971. Trad. Fabián García-Prieto.
- "De la recherche philosophique" en *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. La Baconnière, Neuchâtel, 1976.
- *Actualité du réarmement moral: plus décisif que la violence*. Plon, París, 1971.

- "La Filosofía tal como Yo la Veo". (127-131), en *La Lechuza de Minerva, ¿Qué es filosofía?*, Cátedra. Madrid, 1979. 18 autores opinan sobre la Filosofía. Marcel figura entre ellos. Traducido del inglés por Carmen Orduña.
- *Gabriel Marcel et la Pensée Allemande: Nietzsche, Heidegger, Ernst Bloch*. Aubier. París, 1979.
- *L'Esthétique musicale de Gabriel Marcel*. Aubier-Montaigne, Association Présence de Gabriel Marcel, París, 1980.
- "Ma relation avec Heidegger", *Présence de Gabriel Marcel*. Aubier, Bulletin n° 1, París, 1980.
- *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Vrin, París, 1981.
- *Gabriel Marcel et las injustices de ce temps. La responsabilité du Philosophe*. Aubier-Montaigne, Association Présence de Gabriel Marcel, París, 1983.

Obras Dramáticas

- *Un Hombre de Dios*, en Gabriel Marcel. obras selectas, Tomo II, BAC, Madrid, 2002. -
- *El Mundo Quebrado*. Losange. Buenos Aires, 1956
- *El mundo roto*. BAC, Madrid, 2002.
- *Teatro*. Losada. Buenos Aires, 1957 (contiene *Roma ya no está en Roma*, *Un hombre de Dios* y *El emisario*).
- *L'Iconoclaste*, en *Percées vers un ailleurs*. Fayard, París, 1973, pp. 5-168.
- *El dardo*, en Gabriel Marcel. *Obras Selectas*, Tomo I. BAC, Madrid, 2002.
- *La sed*, en Gabriel Marcel. *Obras Selectas*, Tomo I, BAC, Madrid, 2002.
- *La señal de la cruz*. *Obras selectas*, Tomo I, BAC, Madrid, 2002.

Ensayos y Artículos

- "Les Conditions Dialèctiques d'une Philosophie de l'Intuition". *Rev. de Mét. et de Mor.* (París), 20, pp.638-652. (1912).
- "Le Théâtre et la Musique". *Europe Nouvelle*, 14 junio, 1924, pp. 768.
- "Remarques sur les Notions d'Acte et de Personne", dans *Rechrs. Phils*, 4, pp.150-164. (1934).
- "De l'Espérance", dans *Etudes* 223, pp. 145-150. (1935).
- "Notes sur la Fidelité", dans *Vie Intellectuelle*, 34, pp.287-301. (1935).
- "De l'Opinion a la Foi", *V. Intellectuelle*, 52, pp. 408-430. (1937).

- "Aperçus Phenoménologiques sur l'Être en Situation", dans *Rechrs. Phils*, 6, pp. 1-21. (1938).
- "Ebauche d'une Philosophie Concrete", dans *Rechrs. Sciens. Religs*, 28, pp.150-174. (1938).
- "Appartenance et disponibilité", dans *Rev. de l hist. de la phil. et de la rel.*, 19, pp. 55-74. (1939).
- "La Fidelité Crèatrice", dans *Rev. Inter. Phil.*, 2, pp.161-171. (1939).
- "Considerations sur l'Egalité", dans *Etudes Carmelitaines*, 24, pp.161-171.
- "L'Être Incarné", dans *Etudes Phils*, pp. 101-127. (1940).
- "L'Être et le Nèant", dans *Etude. Phils*, pp.235-256. (1940).
- "Le Drame de l'Humanisme Athée", *V.Intellectuelle*,13, pp.141-148. (1945).
- "Le Refus du Salut et l'Exaltation de l'Homme Absurde", dans *la Table Ronde*, 3, pp.45-61 (1945).
- "Autour de Heidegger", en *Dieu Vivant*, VIII, 89-100, (1945).
- "Finalité Essentielle de l'Oeuvre Dramatique", dans *Rev.Theatre*,3, pp.285-296. (1946).
- "Aperçus sur la Liberté", dans *La Nef*, 3, pp.67-74. (1946).
- "Journal Métaphysique, III. Le Sentiment du Profound", dans *Fontaine* ,9, pp.586-600. (1946).
- "Le Témoignage comme Localisation de l'Existentiel", dans *Nouv. Rev. Theol.*,68, pp.182-191. (1946).
- "Exisentialisme et Pensée Chrétienne", dans *Témoignages* 13, pp. 157-169 (1947).
- "De l'Audace en Métaphysique", *Rev. De Mét. et de Mor.*, pp. 233-243 (1947).
- "Existentialisme Chrétien", dans *Rev. Dominicaine*, 53, pp. 205-208 (1947).
- "Situation de la Philosophie Française", dans *Rev. Dominicaine*, 53, pp. 181-184 (1947).
- "Problème et Mystère", dans *Rev. de Paris*, 7, pp. 8-31. (1948).
- "Existentialisme et Humanisme", dans *Arch. Fil.*, 1. pp. 17-20 (1949).
- "Reintegración del Honor". *Revista Latinoamericana*, 2 (1950) 241-242.
- "Presencia e Inmortalidad", *Revista Criterio* (Buenos Aires) 1149 (1951) 784-787.
- "Meditación sobre la Música en mi Pensamiento", *Revue musicale*, fevrier, nº 10, (1952), pp. 23-29.
- "Structure de l'Espérance", dans *Dieu Vivant*, 19, pp. 73-80. (1951).
- "Schelling fut-il un Precurseur de la Philosophie de l'Existence?", dans *Rev.de Mèt. Et de Mor.*, pp. 72-78. (1957).

- "L'Être devant la Pensée Interrogative", dans *Bull. Soc. Franç. Fil.*, pp. 9 y ss. (1958).
- "Prefacio" al libro *Gabriel Marcel y la Metodología de lo Inverificable*, de Pietro Prini .L. Miracle. Barcelona, 1963.
- "La Responsabilidad del Filósofo en el Mundo Político de Hoy", en *Folia Humanística*. (Barcelona), n.59, pp. 865-875. (1967).
- "Prólogo" al libro *La Filosofía de Gabriel Marcel*, de K.T. Gallagher., Madrid. Razón y Fe, 1968.(Traducido por Acacio Gutiérrez).
- "Dios ha Muerto". *Tribuna Médica*, Madrid, 1969.
- "Testament Philosophique", dans *Rev. De Mèt. Et de Mor.*, 74, pp. 253-262. (1969).
- "La Sal de la Tierra", en *ABC* (suplemento dominical), 21 de Marzo, pp. 6-7. (1971).
- "La Pareja", en *ABC* (suplemento dominical), 14 Febrero, pp. 5-8. (1971).
- "La Coartada de los Opresores", en *ABC* (suplemento dominical) 5 Septiembre, pp. 6-7 (1971).
- "Esa Gran Masa de Hombres Solos", en *ABC* (suplemento dominical), 2 Enero, pp. 6-8. (1972).
- "El Respeto a la Vida", en *ABC* (suplemento dominical), 25 de Marzo, pp. 6-7. (1973).
- "La Liberté en 1971", dans *Los Etudes Philosophiques* (París), 1, pp. 7-17. (1975).

B. OBRAS SOBRE G. MARCEL

Libros

ADÚRIZ, J., *Gabriel Marcel. El Existencialismo de la Esperanza*. Espasa Calpe. Argentina, 1949.

ÁLVAREZ, A., *La Participación en Gabriel Marcel*. Ediciones Montecasino. Zamora, 1993.

BAGOT, J.P., *Connaissance et Amour*. Ed. Beauchesne. París, 1958.

BANONA, D., *Technique et Dignité Humaine. Perspectives contemporaines à partir de Gabriel Marcel*. Academina Bruylant. Louvain-la-Neuve, 1998.

BÉLANGER, *L'Amour, Chemin de la Liberté*. Ed. Ouvrières. París, 1965.

BELAY, M., *La mort dans le theatre de Gabriel Marcel*. Vrin, París, 1980.

- "La Mort chez Gabriel Marcel, Rupture Absolue ou Comunion Plénier".
En Philosophie de l'Esprit, 1999, pp. 175-178.

BERNARD, M., *La Philosophie Religieuse de Gabriel Marcel, Les Cahiers du Nouvel Humanisme*. Le Puy. Rodez, 1952.

BESPALOFF, R. *La Métaphysique de Gabriel Marcel. Cheminements et carrefours*. Vrin. París, 1938.

BLÁZQUEZ, F., *La Filosofía de Gabriel Marcel. De la dialéctica a la invocación*. Encuentro Ediciones. Madrid, 1988.

- *Gabriel Marcel: Del existente concreto al Tú Absoluto, desde la Crítica del Concepto Racionalista de Objetividad*. Madrid. Ed. Universidad Complutense de Madrid, 1984.

BOUTANG, P., *La Terreur en Question. Lèttre à Gabriel Marcel*. Fasquelles editeurs. París, 1958.

CABALLERO, F., *La Experiencia del Misterio. Ontofanía Concreta de Gabriel Marcel*. Editorial Universidad Complutense. Madrid, 1991.

CAMBRELENG, J.L., *Persona y Trascendencia en Gabriel Marcel*. Universidad de Barcelona, 1985.

CAÑAS, J.L., *La Metodología de lo Trascendente en Gabriel Marcel (la fidelidad, el amor y la esperanza)*. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1988.

- *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*. Biblioteca Palabra. Madrid, 1998.

CASTILLA, B., *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*. Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 12, Pamplona, 1998.

CHENU, J., *Le Theatre de Gabriel Marcel et sa Signification Métaphysique*. Aubier. París, 1948.

DAVY, M^a. M., *Un Filósofo Itinerante: Gabriel Marcel*. Gredos. Madrid, 1963. (Trad. José A. Pérez Rioja).

GALLAGHER, K., *La Filosofía de Gabriel Marcel*. Razón y Fe, Madrid, 1968. (Trad. Por Acacio Gutiérrez).

GUERRERO ZAMORA, J., "Gabriel Marcel y el Contrapunto de la Gracia". En *Historia del Teatro Contemporáneo*. Juan Flors. Barcelona, 1962. Vol. III. pp. 289-312

GONZÁLEZ-ÁLVAREZ, A., *El Tema de Dios en la Filosofía Existencial*, (Gabriel Marcel).CSIC. Madrid, 1945.

GONZÁLEZ-GÓMEZ, L.C., *Investigación antropológica de la indisolubilidad del matrimonio. La fidelidad como exigencia intrínseca del amor en Gabriel Marcel y Maurice Nédoncelle*. Extracto de la tesis doctoral. Pontificia universidad Lateranense, Roma 2005.

JOLIVET, R., "El Humanismo de la Esperanza y la Fidelidad en Gabriel Marcel", en *Humanismo y Mundo Moderno*. Augustinus. Madrid, 1960.

JOSEPH, D., *Self Realisation And Intersubjectivity in Gabriel Marcel*. Pontifical Urban University. Roma, 1988.

KONICKAL JOSEPH, *Being and my Being. Gabriel Marcel's metaphysics of incarnation*. Tesis doctoral Pontificia Universitas gregoriana. Facultas philosophiae, Frankfurt 1992.

LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y Realidad del Otro*, vol. II.. Revista de Occidente. Madrid, 1961.

-*La Espera y la Esperanza*. Revista de Occidente, Madrid, 1962.

-*Antropología de la Esperanza*. Guadarrama, Madrid, 1978.

LAPOINTE, F.H., and C. C. *Gabriel Marcel and his critics: an international bibliography*. Garland, London, 1977.

LATÓN, A., *Le témoignage dans la philosophie de Gabriel Marcel*. Thèse de doctorat. Faculté de philosophie Institut Catholique de Paris, 1995.

LÓPEZ IBOR Y LÓPEZ-IBOR ALIÑO. *El cuerpo y la corporalidad*. Tesitex, Salamanca, 2000.

LÓPEZ LUENGOS, F., *El concepto de sentido como correspondencia entre ética y hermenéutica en Gabriel Marcel*. Universidad Complutense de Madrid, 2004.

- *Gabriel Marcel*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2003.

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Metodología de lo Suprasensible I*. Editora nacional. Madrid, 1963.

- "G. Marcel y la Experiencia Filosófica como Inmersión Co-Creadora en las Realidades Envolventes", En *Cinco Grandes Tareas de la Filosofía Actual*. Madrid, Gredos, 1977.

- "Descubrimiento de la Lógica de la Creatividad. Fecundidad de la Experiencia Musical según Gabriel Marcel". En *La Experiencia Estética y su Poder Formativo*. Ed. Verbo Divino. Navarra, 1991.

MICELI, V., *Ascent to Being. Gabriel Marcel's Philosophy on Communion*, Desclée. New York, 1965.

MOELLER, CH., "Gabriel Marcel y el Misterio de la Esperanza". En : *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, Vol. IV. Gredos. Madrid, 1964 (3ª). pp. 179-341. (Trad. Valentín García Yebra).

NATAL, A., *La Participación en Gabriel Marcel*. Ed. Montecasino. Zamora, 1993.

NABIL MOUANNES, P., *La soif d'être. Le théâtre de Gabriel Marcel: des drames vécus au mystère*. Cariscript, París, 1995.

NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

PARAIN-VIAL, J., *Gabriel Marcel*. Fontanella. Barcelona, 1969.

- *Gabriel Marcel. Un Veilleur et un Éveilleur*. L'Âge de l'Homme. Lausanne, 1989.

- "Acte et Esprit chez G. Marcel", en *Philosophie de l'Esprit*, 1999, pp. 165-174.

PECCORINI, F., *Gabriel Marcel: La Razón de Ser en la Participación*. Juan Flors Editor. Barcelona, 1959.

- *Selfhood as thinking thought in the work of Gabriel Marcel*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1987

PLOURDE, S., *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*. Ed. Du Cerf. París, 1985.

- *Gabriel Marcel. Philosophe et témoin de l'espérance*. Les presses de l'Université du Québec, 1975.

PRESAS, M. A., *Gabriel Marcel*. Centro editor de América Latina. Buenos Aires, 1967.

PRINI, P., *Gabriel Marcel y la Metodología de lo Inverificable*. Luis Miracle. Barcelona, 1963.

- *Gabriel Marcel*. Ed. Economica, París, 1984.

REBOLLO PEÑA, A *Crítica de la Objetividad en el Existencialismo de Gabriel Marcel*. Seminario metropolitano de Burgos. Burgos, 1954.

RICOEUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du Mystère et Philosophie du Paradoxe*. Temps Présent. París, 1948.

- *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*. Aubier-Montaigne, París, 1968.

RÍOS, J., *Tiempo y Conciencia en la Filosofía Contemporánea. (Análisis y comprensión del tiempo en la filosofía de Gabriel Marcel)*. Universidade da Coruña. A Coruña, 1992.

- "Símbolo y Sentido. Hermenéutica de la Muerte en Marcel", en *Horizontes de la Hermenéutica*. Universidade da Santiago de Compostela. A Coruña, 1998, 541-560.

RIVA, F., *Corpo et Metáfora in Gabriel Marcel*. Vita e pensiero. Milán, 1985.

- *Per un'Etica dell'Alterità*. Lavoro. Roma, 1998.

SOBRINO, J., *Fenomenología de la esperanza en Gabriel Marcel*. Eca, Madrid, 1965.

SOTTIAUX, E., *Gabriel Marcel: Philosophe et Damaturge*. Nauwelaerts. París, 1956.

TILLIETTE, X., "Introduction", en Marcel G., *Gabriel Marcel-Gaston Fessard. Correspondance (1934-1971)*. Beauchesne. París, 1985. pp. 9-30.

- "Simone Weil, G. Marcel et la Rencontre du Christ". *Congreso G. Marcel-Simone Weil*. París, 1996.

- "Gabriel Marcel ou le Socratisme Chrétien". En *Philosophes Contemporains*. Desclée. París, 1962.

- *Philosophes contemporains*. Desclée de Brouwer, París, 1962.

TROISFONTAINES, R., *De l'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*. Tomos I y II. Nauwelaerts. París, 1968.

URABAYEN, J., *El Pensamiento Antropológico de Gabriel Marcel: Un Canto al Ser Humano*. Eunsa. Navarra, 2001.

- *Las Sendas de Pensamiento hacia el Misterio del Ser: La Filosofía Concreta de Gabriel Marcel*. Publicaciones de la Universidad de Navarra. Pamplona, 2001.

- "La Intersubjetividad: El Amor al Otro y el Respeto de su Libertad en la Filosofía de G. Marcel,". En *Congreso Coexistence Humaine*. Montreal, 2000.

VALDERREY, C., *El Amor en Gabriel Marcel*. Ed. Prensa Española, col. "El Soto". Madrid, 1976.

VARIOS, *Les Colloques de la Bibliothèque Nationale*, Colloque organisé par la Bibliothèque Nationales et l'Assotiation Présence de G. Marcel, Bibliothèque Nationale, París, 1989.

VARIOS, *The philosophy of Gabriel Marcel*, The library of living philosophers, vol. XVII, ed. Schilpp & Hahn, Souther Illinois University, Carbondale, 1984.

VARIOS, *revue de metaphysique et de morale*, n° especial dedicado A Marcel, vol. 79. n° 3, 1974.

VARIOS, *Dos centenarios filosóficos: Martín Heidegger-Gabriel Marcel*. Universidad Complutense de Madrid, Cursos de Verano, El Escorial, 1989.

VARIOS, *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. La Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1976.

VARIOS, *Les philosophes de l'existence et les limites de l'homme*. Présentation de Madame Parain-Vial. Université de Dijon, Vrin, París, 1981.

VASALLO, A., *Itinerario de la Realidad en el "Diario Metafísico" de Gabriel Marcel* (2ª ed). Losada. Buenos Aires, 1945.

WAHL, J., *Vers le Concret. Gabriel Marcel*. Vrin, París, 1932.

Artículos

ADÚRIZ, J., "Filosofía y Sistema en el Pensamiento de G. Marcel". *Ciencia y Fe*, 20 1949, pp. 7-30.

ALCORTA, J. I., "Ética de la Subjetividad. En torno a la Filosofía de Gabriel Marcel y K. Jaspers". *Sapientia*, 8 (1952), pp.117-125.
-"El Constitutivo Ontológico del Existencialismo". *Rev. Fil.*, 15, 1956. pp. 5-34.

ALMANZA, T.F.-BERTHA, G. M., "Gabriel Marcel: la esperanza y la metafísica del somos". *Logos*, México, 20, 1979 pp. 83-95.

ALONSO, J., "Gracia y libertad en Gabriel Marcel". *Christus*, 29, 1974 pp. 7-10.

ANIZ IRIARTE, C., "Génesis del socratismo cristiano de Gabriel Marcel". *Estudios filosóficos*, 38, 1989, pp. 459-481.

ARHEX, E. DE., "La Concepción del Hombre en Gabriel Marcel y su Proyección Educativa". *Rev. Univ. Nacional Centro Provincia de BA*, 2, nn. 3-4, 1977-78, pp. 57-73.

ARNALDEZ, R., "L'Aventure Philosophique avec Gabriel Marcel", en *Colloques*, 1989, 55-65.

ARTETA, A., "Gabriel Marcel: Reflexión Segunda y Misterio Ontológico", en *Revista de Filosofía*, 2ª Serie, VIII, Madrid, Jul-Dic, 1985, 299-318.

BETANCURT, C., "Gabriel Marcel y Julián Marías", *Ideas y Valores*, 2, 1951, pp. 143-149.

BAUER, F., "Gabriel Marcel", *l'Home. Carnets viatoriens*, 14, 1949, pp. 4-47.

BEAUFRET, J., "A propos de l'Existentialisme". *Confluences*, nº 2, Marzo, 1945.

BEHLER, E., "Gabriel Marcel". *Philosophisches Jahrbuch*, 2 Halbband: zur französischen Philosophie. Freiburg-München, Verlag Karl Albert, 1953, pp. 322-327.

BELAUNDE, V. A., "El Existencialismo Cristiano". *Arch. Soc. Peruana Fil.*, 3, pp.71-84, 1950.

BELAY, M., "L' au-delà dans le Théâtre de Gabriel Marcel", en *Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*, nº 10, 2000, 17-28.

- "Aspects de la Prière dans la Pensée de G. Marcel", en *Bulletin de l'Association Présence de G. Marcel*, nº 13, 2003, pp.47-58.

- "El más allá en el teatro de Gabriel Marcel". *Anuario Filosófico*, XXXVII/2, 2005, pp. 521-533.

BERBER, R. J. "Gabriel Marcel and Authenticity". *The Personalist*, 48, 1967, pp. 548-559.

BERNAL, A., "La Persona en la Filosofía de Gabriel Marcel". *Franciscanum*, 13, 1971, pp. 54-64.

BESPALOFF, R., "La Métaphysique Existentielle de Gabriel Marcel". *Rev. Phil, Franç. Et l'étranger*, 1, 1938, pp. 27-64.

BETANCURT, C., "Gabriel Marcel y Julián Marías". *Ideas y Valores*, 2, 1951, pp. 143-149.

BLÁZQUEZ, F., "Filosofía de la Pregunta sobre Dios" (I). *Revista Agustiniiana*, XXII, 1981, 67-68, pp. 77-121.

- "La búsqueda religiosa. Preocupación central en el pensamiento de Gabriel Marcel". *Religión y cultura*, XXVII, 121, 1981, pp. 203-228.

-“Recuerdo De Gabriel Marcel, el hombre de la inquietud”. *YA*, 18 nov, 1983.

-“Vecindad humana y filosófica de Mounier-Gabriel Marcel”. *Acontecimiento* (Madrid), 8, 1987, pp. 89-91.

-“Gabriel Marcel a los 50 años del Journal Métaphysique”. *Boletín Informativo (SEPMI)*. Madrid, VIII, n. 21, 1987, pp. 48-49.

- “Aproximación crítica a la bibliografía hispánica de Gabriel Marcel”. *Estudios filosóficos*, 38, 1989, pp. 603-631.

“El Gozoso Drama de Existir”. *Razón y Fe*, 913, febrero, 1974, pp. 169-175.

BOSCH, M., “Cuerpo e identidad”. *Thémata*, nº 33, 2004, pp. 111-116.

BOURDET, D., “Gabriel Marcel”. *Rev. París*, 6, 1965, pp. 122-128.

BOUTANG, P., “Le Souci de la Transcendance”, en *RMM*, 1974, 315-327.

CAMBRELENG FUENTES, J-L., “Gabriel Marcel, Conciencia de Francia”. *Vida Nueva*, junio, 1968, pp. 26-27.

CAÑAS, J. L., “La Hermeneútica Marceliana sobre la Fidelidad”, en *Diálogo Filosófico*, nº 47, Madrid, mayo/agosto 2000, 259-274.

-“Gabriel Marcel y el hombre contemporáneo”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2001, 18, pp. 259-262.

-“Análisis de la obra teatral *Un homme de Dieu*, de Gabriel Marcel”. *Revista Agustiniiana*, pp. 203-229.

-“Biografía Íntima de Gabriel Marcel”. *Sillar*, (Madrid), VI, julio-agosto, 1986, pp. 109-116.

-“Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer J.P. Sartre”, *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2, 2005, pp. 381-403.

CHATTERJEE, M., “La Pensée Musicale de Gabriel Marcel”, en *Colloques*, 1989, 217-219.

CHEETHAM, M., “L’Actualité du Monde Cassé de Gabriel Marcel”, en *RMM*, 1974, 367-369.

CHENU, J., “Espérance et Comunion”. *La Nef*, 6, 1945, pp. 109-114.

-“Théâtre et Métaphysique”, en *EAGM*, 1977, 115-130.

COLIN, P., "Existentialisme Chrétien". Dans *Existentialisme Chrétien: Gabriel Marcel*, n° 418, 1947, pp. 11-116.

- "L'Intersubjectivité dans le Journal Méthaphysique de Gabriel Marcel". *Concordia*, 5, 1984, pp. 44-52.

- "Liberté Philosophique et Religion", en *Colloques*, 1989, 121-128.

COLLINS, J., "Gabriel Marcel and the Mystery of Being". *Thought*, 18, 1943, pp. 665-693.

- "Gabriel Marcel: Christian Socratic". *The Commonwealth*, 68, 1958, pp. 539-542.

CORVEZ, M., "L'Existence de Dieu Aujourd'hui". *Nouv. Rev. Theol.*, 89, 1967, pp. 376-400.

CREPU, M., "Une Grande Amitié: Charles du Bos et Gabriel Marcel", en *Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*, n° 4, 1994, 6-14.

CRUZ, J., "Haber y habitar. Determinación y alcance del haber categorial". *Anuario Filosófico*, 33, 2000, pp. 735-771.

DE CORTE, M., "L'Ontologie Existentielle de Gabriel Marcel", en *Rev. Neoscol. Phil.* (Louvain), 38, 1935, pp. 470-500.

- "Reflexions sur Gabriel Marcel et J.P. Sartre". *L'Existentialisme* n. 418, 1946, pp. 34-38.

- "Les Bases Prejudicatives de la Communication". *Giorn. Mét.*, 5, 1950, pp.1-18.

DELHOME, J., "La Philosophie de Gabriel Marcel". *Rev. Tomiste*, 44, 1938, pp. 129-144.

- "Témoigne et Dialéctique". *Existentialisme Chrétien: Gabriel Marcel*, n° 418, 1947, pp. 117-201.

DERISI, O., "El Existencialismo de Gabriel Marcel". *Sapientia*, 5, 1950, pp. 41-52.

- "La Existencia en el Tomismo y en el Existencialismo". *Sapientia*, 8, 1953.

DEVAUX, A., "Gabriel Marcel et la Liberté des Enfants de Dieu", en *Colloques*, 1989, pp. 129-142.

-“Charles du Bos et Gabriel Marcel: une Amitié sans Faille et Comme Fraternelle”, en *Bulletin de l'Assotiation Présence de Gabriel Marcel*, nº 9, 1999, 7-18.

DUBOIS-DUMÉE, J.P., “Solitude et Comunion dans le Théâtre de Gabriel Marcel”, *Existentialisme Chrétien*, n. 418, 1947, pp. 269-290.

DUSO-BAUDUIN, G., “La escritura filosófica del *Diario Metafísico*”. *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2, 2005, pp. 413-442.

FALCONI, C., “Originalità di Gabriel Marcel”. *Humanitas*, 4, 1949, pp. 906-916.

FESSARD, R.P., “L'Oeuvre Dramatique de Gabriel Marcel”. *Etudes*, 234, pp. 738-760; 235, pp. 40-66, 1938.

FLORES-GONZÁLEZ, L. M., “Proyecciones fenomenológicas de la afirmación *yo soy mi cuerpo* en la filosofía de Gabriel Marcel: hacia una recuperación de la intersubjetividad encarnada”. *Anuario Filosófico*, XXXVII/2, 2005, pp. 555-574.

FLÓREZ, R., “Primera Aproximación a la Filosofía de Gabriel Marcel”. *Religión y Cultura*, 7, 1957, pp. 378-406.

-“La Ambigüedad Humana en el Teatro de Gabriel Marcel”. *Religión y Cultura*, 13, 1959, pp. 24-41.

-“La Recepción de Heidegger por Gabriel Marcel”, en *EF*, Valladolid, vol. XXXVIII, sept-dic, 1989, pp.581-602.

-“El Hombre Problemático de Gabriel Marcel”, *Religión y Cultura*, 2, 1957, 83-97.

FOREST, A., “Gabriel Marcel: “Homo Viator””, *Rev. Phil.*, 138, 1948, pp. 124-126.

FORRETT, J.M., “Un intelectual en son siècle” en *Esprit & Vie*, nº 64, 2002, pp.19-20.

FOUILLOUX, E., “Un Philosophe Devient Catholique en 1929”, en *Colloques*, 1989, 93-114.

GALLAGHER, K., "Being in a Situation". *Rev. of Met.*, 13, 1959, pp. 320-339.

- "Problem and Mystery". *The Modern Schoolman*, 39, 1962, pp. 101-121.

- "Gabriel Marcel: Philosopher on Communion". *The Catholic Worl*, 185, 1962, pp. 96-101.

- "The Philosophy of Gabriel Marcel". *The Mol. School.*, 44, 1968, pp. 146-157.

- "Marcel, Jaspers ant the Modes of Truth". *Philosophy Today*.25, 1981, pp. 118-125.

GALLARDO CERVANTES, A., "Apología del cuerpo desde la Mirada de Gabriel Marcel". *Thémata*, 33, 2004, pp. 127-134.

GARCÍA ABRIL, G., "Erich From y G. Marcel: la Esperanza Frustrada y la Esperanza Absoluta". *Est Agust.* 9, 1975, pp. 215.246.

- "Muerte e Inmortalidad de Gabriel Marcel". *Arbor*, 89, 1974, pp. 327-350.

- "Gabriel Marcel. La Significación Humana de la Técnica", en *EF*, Valladolid, vol. XXXVIII, sept-dic, 1989, pp.517-537.

- "Marcel and the Experiencial Road to Metaphysics". *Phil. Today*, 12, 1968, pp. 262-281.

GILSON, E., "Un Exemple", en *Exis. Chrét*, 1947, pp. 1-9.

- "Un Philosophe Singulier". *Les Nouv. Litt*, 3 (19 jun), 1958, p. 1.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., "Las Dos Dimensiones de la Existencia en la Filosofía Existencial". *Rev. Fil.*, Madrid, 4, 1945, pp. 255-283.

- "El Dato Inicial en la Metafísica Existencialista". *Sapientia (Argentina)*, 4, 1949.

- "El Hombre Cristiano y el Humanismo Existencial". *Arbor*, 112, 1955, pp. 509-523.

GONZÁLEZ PAREDES, R., "La Mirada, según Sartre y Marcel". *Ateneo*, 79, 1955, p.14.

GONZÁLEZ SALAS, C., "Gabriel Marcel: La Filosofía de la Esperanza". *Estilo (S. Luis de Potosí)*, 50, 1960, pp. 58-64.

GONZÁLEZ, V. J., "La Metafísica de la Esperanza como Vía de Acceso a Dios. Dimensiones de la Filosofía de G. Marcel". *Franciscanum* (Bogotá), 6, 1964, pp. 236-296

HANLEY, K., "L'Intersubjectivité du Conflit dans le Theatre de G. Marcel illustré par Le dard", en *Colloques*, 1989, pp. 220-230.

ITURRIOZ, J., "Gabriel Marcel, Perfil de un Solitario". *Razón y Fe*, 188, 1973, pp. 307-309.

JACQUES, F., "Langage et Conflit dans le theatre de G. Marcel", *Colloques*, 1989, 231-248.

JAFELLA, S. A., "Las líneas fundamentales de la filosofía de Gabriel Marcel a través de la obra de P. Prini" *Rev. De Filosofía*, nº 7, 1954, pp. 83-96.

JOLIVET, R., "El Existencialismo Cristiano de G. Marcel". *Sapientia*, 3, 1947, pp. 68-77.

KIDD, J., "Le Coeur Humain Intersubjectif", en *Colloques*, 1989, pp. 281-282.

KREYCHE, G., G. "Marcel and the Contemporary Scene". *Phil. Today*, 8, 1964, pp. 246-247.

LACROIX, J. "L'Existentialisme de G. Marcel". *Le Semeur*, 6-7, 1946, pp. 572-577.

- "Un Métaphysicien de l'Existence". *Le Monde* (semanal), 11-17 oct. 1973

LEVINAS, E., "La Proximité". *Arch. Phil.*, 34, 1971, pp. 373-391.

- "Martín Buber, G. Marcel et la Philosophie". *Rev. Intern. Phil.*, (Bruxelles), 32, n. 123, 1978, pp. 492-511.

- "Filosofía, Justicia y Amor". *Concordia*, 3, 1983, pp. 59-73.

LÓPEZ QUINTÁS, A., "L'Expérience Musicale et la Révélation d'un Monde Métasensible", *Les Colloques de la Bibliothèque Nationale de France*, Bibliothèque Nationale, París, 1989, 203-216.

"La experiencia estética musical y el pensamiento filosófico de Gabriel Marcel", en *EF*, Valladolid, vol. XXXVIII, sept-dic, 1989, 483-516.

"Claves para la comprensión del pensamiento de Gabriel Marcel". *Anuario Filosófico*, XXXVII/2, 2005, pp. 443-474.

"La pedagogía de la admiración". *Istmo: liderazgo con valores*, 276, 2005, pp. 56, 57.

MAC LEAN, G., "La Disponibilité chez G. Marcel: les Fondements Métaphysiques de l'Étique". *Colloques*, 1989, 175-178.

MAÑERO MAÑERO, S., "El Acceso a las Presencias Metaempíricas según el Método de G. Marcel". *Augustinus*, 6, 1961, pp. 5-30.

- "Libertad, gracia y destino", *Revista de Filosofía*, Abril-septiembre, 1955, núms. 53-54, pp. 383-407.

- "La moral existencial de Gabriel Marcel". *Pensamiento*, nº 186, Vol. 47, 1991, pp. 153-178.

MARCEL, A., "Gabriel Marcel aux Peïades" (1911-1913), en *Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*, nº 4, 1994, 36-43.

- "G. Marcel. Biographiques. Les Années de la Grande Guerre à travers les Lettres de Famille", *Bulletin de l'Association Présence de G. Marcel*, nº 7, 1997, 45-48.

MARÍAS, J., "El Misterio del Ser (sobre el último libro de G. Marcel)". *Insula*, 64, 1951, pp. 3-6.

MERLEAU-PONTY, M., "Être et Avoir". *Vie intellectuelle*, 45, 1936, pp. 98-109.

- "La Philosophie de l'Existence". *Dialogue*, 5:3, 1966, pp. 312-320.

MICELI, V. P., "Marcel: The Drama of Transcendence". *Thought*, 40, 1965, pp. 195-224.

MOELLER, CH., "L'Espoir contre l'Espérance". *Rev. Génér. Belge*, 11, 1955, pp. 1-18.

MONTIGNY, R., "G. Marcel und Rainer María Rilke". *Antares*, nov., 1956, pp. 15-19.

O'CALLAGHAN, P., "La Metafísica de la Esperanza y del Deseo en G. Marcel". *Anuario Filosófico*, vol. XXII, nº 1, 1989, pp.55-92.

- "El enigma de la libertad humana en Gabriel Marcel". *Anuario Filosófico*. Vol. 23, nº 1, 1990, pp. 139-152.

PARAIN-VIAL, J., "Notes sur l'Ontologie de G. Marcel". *Critique*, 16, 1960, pp. 636-652.

- "The Discovery of the Immediate". *Phil. Today*, 10, 1966, pp. 170-174.

- "Être et Essences dans la Philosophie de G. Marcel". *Rev. Theol. Phil.* (Lausanne), 23, 1973, pp. 81-88.

- "L'Esperance et l'Être dans la Philosophie de G. Marcel". *Les Etudes Philosophiques* (París), 1, 1974, pp. 19-30.

- "L'Esthétique Musicale de G. Marcel", en *EM*, 1980, 6-15.

- "Dialogue entre G. Marcel et Mme Parain-Vial", en *RMM*, 1974, 383-401.

- "L'Être et le Temps chez G. Marcel", en *EAGM*, 1977, 187-210.

- "L'Intersubjectivité chez G. Marcel", *Colloques*, 1989, pp. 283-292.

PATRI, A., "La Métaphysique des Pronoms Personnels", en *RMM*, 1974, 308-313.

PECCORINI LETONA, F., G. "Marcel y la Ética de Situación". *Crisis*, 5, 1958, 161-189.

PIGUET, J.C., "De l'Esthétique à la Métaphysique". *Rev. Theol. Phil.*, 8, 1958, pp. 31-53. 1958.

PITA, E. B., "El Existencialismo y el Problema de Dios". *Ciencia y Fe*, 23, 1950, pp. 23-32.

PLOURDE, S., "L'Intersubjectivité. Les Formes Hautes et les Formes Degrades". *Colloques*, 1989, 267-280.

"Gabriel Marcel y el misterio del sufrimiento". *Anuario filosófico*, XXXVII/2, 2005, pp. 575-596.

POIRIER, R., "Le problème de l'immortalité et la pensée de G. Marcel", en *EAGM*, 1977, pp. 149-186.

PRESAS, M. A., "La Persona en los Límites del Misterio. Reflexión sobre la Filosofía de G. Marcel". *Revista de Educación*, 4, pp. 252-265, 1959.

- "Encarnación y Tiempo en Gabriel Marcel". *Cuadernos de Filosofía*, X, 1979, PP. 63-76.

PRINI, P., "Existencialismo y Cristianismo". *Arbor*, 78, pp. 319-330, 1971.

REBOLLO, P., "Crítica de la Objetividad en el Existencialismo de G. Marcel". *Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos*, Burgos, 1954.

REMOND, R., "Gabriel Marcel, Témoin de son Temps". *Colloques*, 1989, pp. 31-37.

RIBAS, P., "El Tú Absoluto de G. Marcel". *Crisis*, 53, pp. 75-108, 1967.

- "Filosofía del hombre itinerante". *Aporía*, nº 7-8, 1966, pp. 171-186.

RICOEUR, P., "Entre éthique et ontologie: la disponibilité", *Colloques*, 1989, pp. 157-165.

- "La pensée de Gabriel Marcel" en *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Nº LXXVIII, 1984. pp. 34-63.

RÍOS VICENTE, J., "Espiritualismo y bergsonismo en Marcel: interiorización y libertad". *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2, 2005, pp. 597-632.

ROGEL, H. H. "La esperanza según Gabriel Marcel". *Duc in altum*, 23, 1959, pp.180-187.

SANABRIA, J., "Gabriel Marcel, filósofo de la interioridad, del amor y del absoluto", en *Espíritu*, año XLVI, 1997, nº1 116, pp. 143-158.

SCWARD, B., "Réflexions sur la gratitude et l'admiration", en *EAGM*, 1977, 229-248.

SECO, J., "Nietzsche y Marcel, testigos de la modernidad", en *EF*, Valladolid, XXXVIII, 1989, pp. 563-580.

-“Gabriel Marcel. Una vida sensible a lo humano”. *Religión y Cultura*. Vol. XLIX, nº 227, 2003, pp. 791-842.

SIEWERT, K. J., “The body in Marcel’s metaphysics”. *Thought*, 46, pp. 389-405, 1971.

SCHMIDT, C., “Comunión con el tú absoluto según Gabriel Marcel”. *Pensamiento*, Nº 188, Vol. 47, 1991, pp. 449-467.

THIBON, G., Une méthapysique de la communion: L’existentialisme de G. Marcel, *Rev. De Philosophie (París)*, 46, 1946.

- L’existentialisme de G. Marcel. *Rev. Phil.*, 4, pp. 144-164, 1947.

- Notes on the ontology of G. Marcel. *Philosophy Today*, 4, pp. 261-271, 1960.

TILLIETTE, X., Une amitié exemplaire: G. Marcel et Max Picard (1947-1965), *Colloques*, 1989, pp. 258-263.

- “G. Marcel: mort et survie”, *Bulletin de l’Assotiation Présence de G. Marcel*, nº 10, 2000, pp. 29-43.

- “Le mémoire et l’invisible”, *Bulletin de l’Assotiation Présence de G. Marcel*, 2003, pp. 41-45.

-“La filosofía itinerante de Gabriel Marcel”, *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2, 2005, pp. 495-518.

TORIBIO, J. F., “El tú absoluto como respuesta a una metafísica existencial. En torno a Gabriel Marcel”. pp. 195-207.

TRIANA ORTIZ, M., “Crítica de la razón tecnocrática en el pensamiento de Gabriel Marcel”. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXXI, 74, 1993, pp. 65-70.

TRILLES CALVO, K. P., “El cuerpo vivido. Algunos apuntes desde Merleau-Ponty”. *Thémata. Rev. De Fil.* Nº 33, 2004, pp. 135-140.

TROISFONTAINES, R., La notion de présence chez G. Marcel, en *Exis. Chrét.*, pp. 203-267, 1947.

- G. Marcel, o homen e a sua obra. *Rev. Port. Fil.*, 5, pp. 387-411, 1949.

- Le mystère de la mort. Extraits des entretiens qui eurent lieu à Dijon le 17 et 18 mars 1973 sur la pensée de G. Marcel, en *RMM*, 1974, PP. 328-342.

- L’ intersubjectivité, *Colloques*, 1989, pp. 265-266.

URABAYEN, J. "La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta", en *Pensamiento*, Vol. 60 (2004), nº 226. pp. 115-136.

VARIOS, *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº especial dedicado a Marcel, vol. 79, nº 3, 1974.

VARIOS, *Bulletin de l'Assotiation Présence de G. Marcel*, nº 1-13.

VELA, F., "Raíz ontológica y vertientes existenciales de la fidelidad en G. Marcel", en *EF*, Valladolid, vol. XXXVII, sept-dic, 1989, pp. 539-561.

WAHL, J., "Le Journal Méthaphysique de G. Marcel", dans *Rev. Mét. Et de Mor.*, 27, pp. 75-112, 1930.

- Subjectivité et transcendance (rapport à Kierkegaard et à la philosophie de l'existence). *Bull. Soc. Franç. Phil.*, 37, 5, 1937.

C. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ABBAGNANO, N., *Existencialismo Positivo*. Buenos Aires, Piados, 2ª ed. 1964.

ALCORTA, J. I., *El existencialismo en su aspecto ético*. Barcelona, Bosch casa editorial, 1955.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios políticos y constitucionales, Madrid, 1999.

BAUMAN, Z., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de cultura económica, Madrid, 2005.

- *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2002.

- *Modernidad y Holocausto*. Sequitur, Madrid, 1997.

BLACKHAM, J. S., *Seis filósofos existencialistas* (un ensayo de la filosofía existencialista de Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger y Sartre). Barcelona, Oikos-Tau, 2ª ed., 1967.

BLESA ALEDO, P., *La construcción europea y la política de las superpotencias en la era nuclear. De Truman a De Gaulle*. Fundación universitaria San Antonio, Murcia, 2004.

DE FINANCE, J., *De l'un et de l'autre. Essai sur l'alterité*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1993.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Tomo II. Ariel, Barcelona, 2001.

DONDEYNE, A., *Foi chretienne et pensée contemporaine*. Desclée, Louvain, 1952 (Trad. Esp., ed. Guadarrama, 2ª ed., Madrid, 1952).

DORSCH, F., *Diccionario de Psicología*. Herder, Barcelona, 1985.

FATONE, V., *Introducción al existencialismo*. Buenos Aires, Columba, 1934.

- *El existencialismo y la libertad creadora*, Buenos Aires, Argos, 1949.

- *La existencia humana y sus filósofos* (Heidegger, Jaspers, Barth, Chestov, Berdiaeff, Zubiri, Marcel, Lavelle, Sartre, Abbagnano). Buenos Aires, Raigal, 1953.

FOULQUIE, P., *El existencialismo*. Barcelona, Oikos Tau, 1973.

FROMM, E., *¿Tener o ser?* Fondo de cultura económica, Madrid, 1999.

GABRIEL, L., *Filosofía de la existencia*. Madrid, BAC, 1974.

GERVILLA, E., *Valores del cuerpo educando*. Herder, Barcelona, 2000.

GUIDDENS, A., *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus, Madrid, 2000.

- *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península, Barcelona, 1995.

GUIDDENS, A., BAUMAN, Z., LUHMANN, N., BECK, U., *Las consecuencias perversas de la modernidad.* Anthropos, Barcelona, 1996.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *El tema de Dios en la filosofía existencial.* Madrid, CSIC, 1945.

GRAY, J. *Contra el progreso y otras ilusiones.* Paidós, Barcelona, 2006.

GREENE, M., *El sentimiento trágico de la existencia.* Madrid, Aguilar, 1955.

GUDÍN, M., *Cerebro y afectividad.* Eunsa, Navarra, 2001.

HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo.* Trotta, Madrid, 2003.

- *Introducción a la metafísica.* Gedisa, Barcelona, 1998.

Kant y el problema de la metafísica. Fondo de cultura económica, Madrid, 1993.

HEINEMANN, F., *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?* Madrid, Revista de Occidente, 1956.

HOCKING, W. E., *The meaning of god in human experience: a philosophic study of religion.* Yale University, Press, 1963.

- *The meaning of immortality in human experience: including thoughts on death and life.* Westport, Conn: Greenwood Press, 1975.

HORKHEIMER, M., ADORNO, T., *Dialéctica de la ilustración.* Trotta, Madrid, 2003.

JOLIVET, R., *Le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine.* París, Vitte, 1932.

Las doctrinas existencialistas de Kierkegaard a J.P. Sartre. Gredos, Madrid, 1976.

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed. 1787. En *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Real Academia prusiana de Ciencias, vol. 2 (editado por Benno Erdmann) Berlín, 1904.

LEAHEY, T., *Historia de la Psicología.* Ed. Debate, Madrid, 1993.

- LEVINAS, E.**, *Totalidad e infinito*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1997.
- *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos, Valencia, 2001.
- LYOTARD, J-F.**, *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa, Barcelona, 2003.
- LIPOVETSKY, G.**, *La era del vacío*. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Anagrama, Barcelona, 2000.
- *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Anagrama, Barcelona, 1994.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.**, *Inteligencia creativa*. BAC, Madrid, 1999.
- LÖWITH, K.**, *El hombre en el centro de la historia*. Herder, Barcelona, 1998.
- MARÍAS, J.**, *Idea de la metafísica*. Editorial Columba, Buenos Aires, 1954.
- *El oficio del pensamiento*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1958.
- *Breve tratado de la ilusión*. Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- *Antropología Metafísica*. Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- MARITAIN, J.**, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1949.
- MARITAIN, R.**, *Las grandes amistades*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1954.
- MÖELLER, CH.**, *Literatura del siglo XX y cristianismo*. Madrid, Gredos, 1955-1957, 6ª ed. 1966.
- MOUNIER, E.**, *Introducción a los existencialismos*. Madrid, Guadarrama, 1973.
- ORTEGA Y GASSET**. *Obras Completas*. Tomo V. Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- *Meditación de la técnica*. Santillana, Madrid, 1997.

- *¿Qué es filosofía?* Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1995.

- *Unas lecciones de Metafísica.* Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

POLAINO LORENTE, A., *Familia y autoestima.* Ariel, Barcelona, 2004.

POPPER, K., *Conjeturas y Refutaciones.* Paidós, Barcelona, 1967.

PRINI, P., *El existencialismo,* Luis Miracle, Barcelona, 1955.

RIVERA DE ROSALES, J., M^a DEL CARMEN LÓPEZ SÁENZ. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas.* UNED, Madrid, 2002.

ROJAS MARCOS, L., *La fuerza del optimismo.* Aguilar, Madrid, 2005.

SARAMAGO, J., *La caverna.* Alfaguara, Madrid, 2001.

TILLIETTE, X., *Existence et literature.* París, Desclée de Brouwer, 1962.

TROISFONTAINES, R., *El existencialismo y el pensamiento cristiano.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1950.

VARIOS, *La filosofía del siglo XX,* Herder, Barcelona, 1989.

VARIOS, *Las consecuencias perversas de la modernidad.* Anthropos, Barcelona, 1996.

VARIOS, *Humanidades para un siglo incierto.* Universidad católica San Antonio, Murcia, 2003.

VAUGHAN, S. C., *La psicología del optimismo: un vaso medio lleno o medio vacío.* Paidós, Barcelona, 2004.

WATSON, P., *Historia intelectual del siglo XX.* Editorial Crítica, Barcelona, 2002.

WEIDLE, W., *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*. Instituto de estudios políticos, Madrid, 1962.

WHITMAN, W., *Poesía completa*, Tomos I y II. Río Nuevo, 1994.

ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de Filosofía*. Alianza editorial, Madrid, 2002.