

# La participación en Gabriel Marcel \*

## I. SITUACION DE GABRIEL MARCEL

### a). *Situación familiar y educacional.* *Influencias.*

“Nací, nos dice el mismo Marcel, el siete de Diciembre de 1889. Mi padre, sin duda uno de los hombres mejor formados de su tiempo, había sido sucesivamente: Diplomático, Consejero de Estado, Director de una Academia de Bellas Artes, Administrador de la Biblioteca Nacional, y aún otras varias cosas. Primero estudié en el Instituto y luego en la Sorbona. Y cuando ya allí, tuve idea por primera vez de lo que podía ser la filosofía, comprendí que ella era quien me llamaba. Pero también he de confesar que, por aquellas fechas, me atraían casi tanto como ella el teatro y la música”<sup>1</sup>. La madre de Marcel era judía, y murió cuando Gabriel tenía cuatro años. Hijo único, a la muerte de su madre, una niñera alemana le daba “paseos higiénicos” que le dejaron el recuerdo de un “aburrimiento mortal”.

Marcel murió en 1973, dejando tras sí una copiosa y valiosísima obra que aún no ha sido estudiada convenientemente.

Su padre, demasiado cerebral, quería para su hijo una infancia precoz. Para él, en un niño ya deberían apuntar las cualidades del hombre maduro.

La muerte de su madre causó una gran conmoción en el padre de Gabriel: “Algo muy profundo debió ser destruido en él por su viudedad, que

---

\* Este escrito y el que le seguirá constituyen la aportación fundamental de la Tesis Doctoral del Autor defendida en 1990 en la Universidad Complutense de Madrid, Sección de Filosofía.

El Tribunal, presidido por el Decano de la Facultad de Filosofía y Letras calificó “Cum Laude” esta Tesis.

Para esta edición se ha suprimido casi todo el capítulo 2º que era un estudio histórico sobre el tema de la Participación. También se ha retirado una amplia Bibliografía.

1 MARCEL, G., *Der Philosoph und der Friede*. Josef Knecht, Verlag. Trad. castellana de Herder con el título: *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*. Barcelona 1967, 7

no podía ser consolada por ninguna consideración religiosa; pues aunque era católico, Marcel se pregunta si alguna vez tuvo fe”<sup>2</sup>.

También el niño Gabriel quedó sumamente afectado por esta muerte temprana, con la consiguiente repercusión en su futura obra.

El padre de G. Marcel se casó con su cuñada, de ascendencia judía y sin creencia alguna. Más tarde esta señora se convertirá al protestantismo, buscando una moral rigurosa para ponerla al servicio de los demás.

Este ser “extraordinariamente firme y dominador, nos dice Marcel, se consideraba obligado a proyectar su luz hasta los últimos rincones de la existencia”<sup>3</sup>.

Como hijo único, mimado y controlado, Marcel dedicaba a los suyos un apasionado afecto. Este estado afectivo le atañía profundamente, llegando a alcanzar un “paroxismo insoportable”: “Todo lo que yo decía, –prosigue Marcel–, era confrontado con las normas de lo que deben decir los niños. Nunca escuché detrás de las puertas, pero me imaginaba muchas veces las conversaciones de mis padres sobre mí después de haberse acostado; se preguntaban si yo tenía una inteligencia normal. Esto influyó sobre mí”<sup>4</sup>.

Marcel vivía para los demás y por los demás. Cuando acompañó a su padre, nombrado embajador de Francia en Estocolmo, sintió un gran alivio al encontrarse con niños extranjeros. Si bien le repelía un tanto la diplomacia, sí estaba contento de salir de su aislamiento, de conocer otros campos y otras personas.

“Las páginas de la *Bibliothèque rose*, en que el diálogo estaba dispuesto en forma de réplicas de teatro, ejercieron sobre él (Marcel) una extraña fascinación, preludio de su maravilloso descubrimiento del teatro. Amó ante todo el de Ibsen... Su padre, que leía admirablemente las obras de teatro, le reveló el diálogo en que cobra vida la voz de varios personajes. A los ocho años, Marcel esboza sus primeras obras, *Julius y Camuse*; a los quince años, había compuesto “una tragedia y obra romántica” y “una obrita religiosa”<sup>5</sup>.

En otros momentos, nos explica Marcel el papel del teatro en su vida y la razón de que su pensamiento más genuino esté vertido en diálogos de su teatro: “He pensado siempre que los personajes de teatro que me agradaba hacer dialogar, ocuparon para mí, al principio, el puesto de hermanos y hermanas, cuya ausencia deploraba yo enormemente”<sup>6</sup>.

---

2 MOELLER, Ch., *Littérature du XXe siècle et christianisme*. Trad. castellana de Valentín García Yebra. vol.IV. Gredos, Madrid 1964, 2a, 183

3 Ib., 183

4 Ib., 183

5 Ib., 185

6 TROISFONTAINES, R., Citado en *Convertis du XXe siècle*, vol.III, Brusellas 1955, 44

La obra de Marcel es en muchos momentos una autobiografía. Un reflejo de lo que lo acaece y de lo que vive profundamente. Esta es la razón de que sembremos este trabajo de referencias biográficas y vitales de Marcel.

Las circunstancias mencionadas antes, junto a “un régimen escolar inhumano”, abrieron a Marcel el camino de la angustia y de la religiosidad, a pesar de que nuestro autor había sido educado en el agnosticismo.

En *El Emisario* lo explica así: “He descubierto una cosa después de la muerte de mis padres, y es que lo que llamamos sobrevivir, es en realidad subvivir y aquellos a quien no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos, son una bóveda palpitante, invisible, pero presentida y hasta palpable, bajo la cual avanzamos siempre más inclinados, más desarraigados de nosotros mismos, hasta el momento en que todo se sumerge en el amor”<sup>7</sup>.

El problema de lo religioso estará muy ligado para Marcel, al igual que lo estuvo para Unamuno, con la cuestión de la inmortalidad. La inmortalidad es, en principio, la indestructibilidad de determinadas comunicaciones y comuniones. Lo unido por el amor, la fidelidad y la esperanza, vive más allá de la muerte. Cuando amamos a una persona, le estamos diciendo que no morirá.

Sobre las influencias recibidas, se puede decir lo siguiente: “Había tenido la suerte de oír todavía las lecciones de Henri Bergson en el Colegio de Francia; a lo largo de toda mi vida, confiesa Marcel, he reservado para él mi máxima admiración y respeto, lo cual no quiere decir que fuese discípulo suyo en terreno alguno”<sup>8</sup>.

A petición de su amigo Charles du Bos, Marcel se hizo cargo de la redacción de la “Collection étrangère”. Esto sucedió después de que Marcel regresase definitivamente a París en 1922. La docencia le dejó algunos ratos libres para escribir teatro y parte de *El Diario Metafísico* que Marcel pensaba, en un principio, como obra de carácter sistemático.

Por este tiempo escribió *Un hombre de Dios*, *La capilla ardiente*, y *El corazón de los otros*.

“De los escritores franceses, escribe Marcel, ha sido Marcel Proust el que ha dejado en mí huella más profunda. Esta influencia literaria es de seguro la única que, de algún modo, se puede equiparar a la que habían ejercido en mí los grandes músicos. El influjo de Péguy, si bien amortiguado no ha sido menos hondo”<sup>9</sup>.

---

7 MARCEL, G., *L'emissaire*. Trad. castellana de B. Guido. Losada, Buenos Aires 1957, 2a, 216

8 MARCEL, G., *Der Philosoph und der Friede*,

9 *Ib.*, 10

Marcel buscaba en la música, el teatro, la literatura y la filosofía un lugar de encuentro, un campo lúdico para comunicarse con los demás. La europeidad de su padre le sirvió para contactar con filósofos anglosajones y alemanes, por lo que algunas influencias en su obra hay que buscarlas fuera de Francia.

“En el ámbito filosófico estaba yo profundamente influido por los pensadores germanos. Sobre todo me impresionaban profundamente los herederos espirituales de Kant. Y así, cuando llegó el momento de escribir mi tesis para el diploma de la enseñanza superior, dediqué un trabajo a estudiar el influjo de Schelling en el mundo conceptual de Samuel Taylor Coleridge”<sup>10</sup>.

Parece que la filosofía alemana –Schelling, Hegel, Fichte, Jaspers– fue bastante decisiva para Marcel: “En el terreno de la filosofía, fue mi conocimiento de Jaspers y su sistema, ya casi en el momento de su publicación, el que más significó para mí. El influjo que haya podido ejercer Kierkegaard sobre mí, me parece difícil de precisar, y otro tanto puedo decir de Heidegger, y de Berdyaev. Me costaría bastante ir precisando punto por punto lo que puedo deber a cada uno de ellos; sin embargo, una cosa me resulta indudable: que estoy en deuda con ellos”<sup>11</sup>.

Se suele afirmar que “el existencialismo es una reacción contra el idealismo alemán”, y, en parte, comparto esta opinión. No obstante, deben hacerse algunas precisiones.

Debe decirse que Kierkegaard fue discípulo de Schelling en Alemania y que “profesó a su maestro gran admiración”.

El testimonio de Valls Plana podría sernos útil a este respecto: “El interés por la Fenomenología (del Espíritu) procede en gran parte del marxismo y del existencialismo. Los pensadores afiliados a estas corrientes se han visto obligados a dirigir su atención hacia esta obra primeriza de Hegel, un tanto olvidada hasta nuestro siglo, porque ella constituye el suelo inmediato en el que pudieron nacer las filosofías actuales... Pero sobre todo, por lo que se refiere al marxismo y existencialismo, si bien al principio en la persona de sus fundadores –Kierkegaard y Marx–, tuvieron un acento marcadamente polémico contra Hegel, resulta hoy históricamente claro que la Fenomenología abrió el espacio mental que los hizo posibles”<sup>12</sup>.

---

10 Ib., 8

11 Ib., 10-11

12 VALLS PLANA, R., *Del Yo al Nosotros*. (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel). Barcelona 1971, 7

Las repercusiones de Schelling y Hegel en Inglaterra y Estados Unidos fueron atentamente estudiadas por Marcel. El influjo de Schelling en Coleridge fue el tema de la tesis de Marcel. Sobre el neohegeliano Royce, hizo Marcel en 1917 un excelente trabajo que sigue siendo clásico hasta hoy.

Sobre la influencia de Hegel en la obra marceliana, consulté a Paul Ricoeur en una carta dirigida en los términos siguientes: "Après avoir le votre livre *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, et en connaissant la préférence du "maître" envers vous, je voudrais vous poser quelques questions au sujet de la philosophie de Gabriel Marcel à qui je suis en train d'étudier depuis six annés.

Je pense que la philosophie allemande (Hegel) a déterminé dans une bonne partie l'ouvre de Marcel -"Je crois que ceci tient au fait que toute ma formation avait été idéaliste". Croyez-vous que Marcel utilise, peut-être, sans se rendre compte -"Je me plaçait tout a fait en marge de l'idéalisme traditionnel" et "face à Hegel"- la méthode dialectique que Hegel utilisa, ou du moins, quelques-unes de ses presuppositions?..."

Ricoeur me respondió lo siguiente: "Je vous remercie au sujet de votre lettre concernant votre projet de thèse sur "Gabriel Marcel". Je réponds à vos questions:

1) Je ne crois pas que la philosophie allemande ait directement influencé Gabriel Marcel, sinon à travers les hegelians anglais avec lesquels il était très familier. C'est pourquoi je doute qu'on puisse trouver chez lui un équivalent de la méthode dialectique, du moins au sens de Hegel. Sa dialéctique, s'il en, est une, est non conclusive".

Mi opinión es la siguiente: Los años jóvenes de Marcel están impregnados de dialéctica hegeliana, pero posteriormente, pudo liberarse, al menos en una gran parte, de la influencia hegeliana, después de luchar contra esta influencia.

Kenneth T. Gallagher resume el capítulo de influencias con un texto con el que estoy, en general, de acuerdo: "Marcel ha sido por más de treinta y cinco años uno de los pensadores más influyentes del mundo, pero se le cataloga todavía superficialmente como "existencialista", un título que tiene una validez limitada, pero que es tan engañoso como otro cualquiera. 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 temprana: Schelling, que fue el tema de su tesis de licenciatura, en la que compara las ideas metafísicas de Schelling con las de Coleridge; o Josiah

Royce, sobre el que Marcel escribió en 1917 un estudio que sigue siendo clásico hoy día. Pero la verdad parece ser que Marcel es un pensador en gran parte independiente, que se resiste tercamente a ser clasificado”<sup>13</sup>.

Marcel no quiere que se le encuadre dentro de un “ismo”, tampoco dentro del horrible vocablo “existencialismo”: Es absolutamente claro, sentencia Marcel mismo, que el pensamiento que aquí se expresa se orienta deliberadamente contra todos los “ismos”. Pero, en fin, si es necesario resignarse a buscar un rótulo, el autor, por razones evidentes, a fin de cuentas adoptaría el de “neosocratismo o soçratismo cristiano”<sup>14</sup>.

*b). La situación política: Guerras mundiales y resistencia francesa*

El impacto de las dos guerras mundiales fue muy sentido por Marcel, como es de suponer. La dignidad de la persona comienza por el respeto a la vida de la persona misma. Las guerras, vividas desde una perspectiva existencial, dan la medida de lo que son: “Como es natural, la primera guerra mundial influyó notablemente en mi evolución interior, 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 una 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 lo que mucho más tarde, una vez pasada ya la segunda guerra mundial, me impulsó a escribir”<sup>15</sup>.

La guerra le reveló el drama de la existencia humana, del mundo estropeado. En el torbellino negro de la guerra, palabras como persona, libertad o democracia pierden su significado. Dice Marcel: “pendant les années précédant immédiatement la guerre et même peut-être au début de la guerre, je restais fidèle à une certaine distinction, ... à une opposition entre les philosophies dites de l'être et les philosophies de la liberté. Et toutes mes sympathies allaient aux philosophies de la liberté”<sup>16</sup>.

Gracias al ensayo “Existencia y Objetividad”, publicado en 1925, Marcel es considerado como uno de los primeros filósofos de la existencia.

El concepto de existencia ha tenido para el neosocrático un carácter evolutivo. Al principio existencia y objetividad tienen un significado muy

13 GALLAGHER, K.T., *The philosophy of Gabriel Marcel*. Trad. castellana de A. Gutiérrez. Razón y Fe. Madrid 1968, 10. Prólogo de G. Marcel.

14 MARCEL, G., *Le Mystère de l'Être*. II vol. Trad. castellana de Ma. Eugenia Valentí. Sudamericana, Buenos Aires, 1964, 2a, 9

15 MARCEL, G., *Der Philosoph*, 8-9

16 RICOEUR, P., MARCEL, G., *Entretiens*. Aubier-Montaigne, Paris 1968, 31

similar. Un existente es algo dado a una conciencia inmediata, es decir, un objeto de algún género.

Posteriormente existencia y objetividad aparecen como dos conceptos distintos y opuestos. El objeto es algo puesto frente al sujeto. La existencia, que nunca pierde sus connotaciones senso-espaciales, “aparece así como algo en que el pensamiento se apoya quizá, pero sin duda y por la misma razón tiende a perder de vista cada vez más completamente”<sup>17</sup>. “El punto en que nosotros insistimos es que la existencia propiamente dicha es incaracterizable. Y esto quiere decir no que sea indeterminada, sino que el espíritu no puede sin contradicción adoptar frente a ella la actitud requerida para caracterizar algo. Por consiguiente, puede asimilarse lo menos posible a un sujeto despojado de sus predicados, pues en el fondo ese sujeto no es más que un esquema abstracto”<sup>18</sup>.

La resistencia francesa fue piedra de toque para muchos intelectuales. Marcel, partidario de la resistencia, no deja de comprender la ambigüedad de la situación, inscrita en la ambigüedad radical de la existencia humana: “En lo que respecta a mi evolución interior cobra importancia fundamental 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 resultan de las depuraciones”<sup>19</sup>.

La cuestión de la resistencia y/o colaboración fue tema central de algunas obras del teatro marceliano, por ejemplo *El Emisario* y *Roma ya no está en Roma*. La obnubilación de la verdad, la desinformación y el propio desconcierto, de momento pueden forzar a una persona a militar en un bando que por temperamento y mentalidad no le corresponde: “Antonio: es sobre esta ignorancia, sobre este desconcierto, sobre lo que tenemos que construir nuestra miserable vida”<sup>20</sup>.

Ser compañeros en medio de la ambigüedad, comprometerse en situaciones “misteriosas”, entrar libremente en el mundo de lo inobjetivable, esa es nuestra existencia, esa es la situación angustiosa del ser humano: “Sí y no, Sylvia. Es la única respuesta cuando somos nosotros los que estamos en juego; creemos y no creemos, amamos y no amamos, somos y no somos; así es como marchamos hacia el objetivo que en conjunto vemos y no vemos”<sup>21</sup>.

---

17 MARCEL, G., *Existence et Objectivité*. Publicado como apéndice a “*Journal Métaphysique*”. Trad. castellana de José Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires 1956, 309

18 MARCEL, G., *Ib.*, 319

19 MARCEL, G., *Der Philosoph*, 12

20 MARCEL, G., *L'emissaire*, 213

21 *Ib.*, 215

Para Marcel el compromiso no puede ser una huida, un evadir responsabilidades, dada la dificultad del momento. No valen los gobiernos en el exilio. La situación debe afrontarse sobre el terreno.

En *Roma ya no está en Roma*, comenta Marcel, por boca de los personajes, las palabras de Sertorio, general rebelde en España. Dice que “Roma ya no está en Roma, sino aquí junto a mí”... Pero Marcel duda de que podamos llevar la patria en nuestra huida. Esa idea sólo puede “nacer del orgullo y de la propia presunción”, ante el compromiso y el lugar de los hombres de la resistencia.

En otros momentos, Marcel concluye también que no se puede juzgar la actuación de los demás. Si alguien no tiene valor, si alguien carece de información, de fuerza para decidir, es él mismo –y no nosotros– el que debe juzgar el caso. Las depuraciones son presuntuosas.

### c) Metodología:

Asistematicidad del filósofo “Etant en route”, “A la búsqueda de la verdad”, en situación de “Approfondir son expérience”.

En una conferencia que Marcel pronunció en Friburgo en 1960 nos explica así su metodología: “Yo sé y se lo digo a ustedes francamente, que esta conferencia no se parece en modo alguno a una conferencia clásica. Más bien podría compararse a un viaje de descubrimientos, porque se trata de una búsqueda. En mi opinión, la palabra búsqueda debería anteponerse también a todos los otros títulos de mis escritos filosóficos. Esta denominación es la que mejor cuadra a mi modo de proceder”<sup>22</sup>.

En 1968 Marcel pronuncia en Viena una conferencia con ocasión del Congreso Internacional de Filosofía. Marcel denomina a esta ponencia “El Testamento Filosófico”. Marcel cree que estas palabras van a ser de las últimas que pronuncie, y está contento de pronunciarlas en Viena, una ciudad que siempre ejerció una gran influencia sobre él, aún antes de visitarla en 1934. Viena es la “ciudad de los encuentros”, quizás, por eso fue también, durante años, la capital de la música.”Or, déjà par mes origines, mais sur tout par ma vocation, j’aurai été moi-même un être de rencontres -de rencontres bien des fois vécués, mais aussi pensées, justifiées, exaltées”<sup>23</sup>.

Marcel se pregunta sobre la aportación de su filosofía, sobre su método, sobre su vida. Rechaza el reduccionismo de algunos libros de filosofía que hacen

<sup>22</sup> MARCEL, G., *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Trad. castellana de Herder con el título: *En busca de la verdad y de justicia*, Barcelona 1967, 47

<sup>23</sup> MARCEL, G., *Testament philosophique*, Revue de Métaphysique et de Morale 3(1969) 254

de Marcel un filósofo que simplemente opone el concepto de Problema al concepto de Misterio. Las ideas de Marcel no pueden separarse del contexto general de su obra. Tampoco pueden disociarse del concepto de búsqueda que fundamenta su significado y determina su sentido: “Peut-être vous feriez-vous sourire en évoquant ici l’espèce de mise en demeure qu’au moment de la vogue existentialiste m’adressa Georges Duhamel, honorable écrivain, mais piètre philosophe, lorsqu’il me dit “ce qui manque à votre existentialisme, c’est un slogan come le Cogito ergo sum de Descartes”. “On peut évoquer aussi Madame Staël demandant à Fichte de lui dire deux mots en quoi consistait sa philosophie”<sup>24</sup>.

La Profesora Parain Vial me recomienda leer *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel* para aclarar la cuestión del método en este último. Estas entrevistas no son un resumen de la filosofía marceliana, sino un análisis crítico, un desmantelar, si es posible, su filosofía para analizar cada una de sus estructuras, de sus intenciones, para analizar, en suma, su metodología. Estas entrevistas son una exploración de la obra de Marcel y de los caminos que condujeron a estos resultados.

Marcel reconoce que la vocación de explorador, que ya tenía de niño, le había acompañado toda su vida, si bien ha adquirido distintos niveles de significación, de acuerdo con la profundidad de la misma. Según Ricoeur, toda la obra de Marcel se puede poner bajo el título genérico de exploración, pero es imprescindible, para comprender bien el significado de este término, precisar las distintas formas de explorar.

Si examinamos el *Diario Metafísico*, veremos que Marcel lucha con “el espíritu del sistema, pero con los mismos medios que repudia”. Se trata de una etapa en que el autor trata de librarse de una determinada dialéctica. Se trata de profundizar a la búsqueda de una metodología adecuada: “cavar como se cava en una mina”. La contradicción de la primera parte del *Diario Metafísico*, así lo admite Marcel, está en querer liberarse de la dialéctica con los medios empleados por la dialéctica.

Cuando Marcel escuchaba las clases de Bergson en el “Colegio de Francia”, sentía, según su propia confesión, una verdadera emoción, una tensión expectante, porque siempre mantenía a flor de piel la esperanza de escuchar una revelación. “Bergson siempre estaba a punto de descubrir cosas”, siempre estaba explorando. Ahora bien, por este tiempo, la admiración por Bergson coexistía con un sentimiento bien diferente: un cierto encantamiento ante el pensamiento más abstracto y más dialéctico. El tiempo de la preocupación por Schelling, Hegel y Bradley.

---

24 Ib., 254

En la segunda parte del *Diario Metafísico* (1915-1923), se produce una verdadera apertura, cristalizada en *Existence et Objectivité*, y después, en *Positions et Approches Concrètes du Mystère Ontologique*. El concepto marceliano de existencia desmarca a nuestro filósofo del idealismo tradicional. La existencia no solamente nos es dada, sino que es también la condición indispensable para producir un pensamiento. La exploración quiere aclarar el papel del cuerpo como medio para pensar la encarnación, la existencia como cierta forma de inserción en el ser, como una manera de participar en el ser. "Existir, dirá Ricoeur, es una forma de ser".

Marcel parte de situaciones concretas de la vida ordinaria, parte de experiencias, que en aproximaciones sucesivas, se profundizan. Por esta razón el teatro tiene un papel muy destacado dentro de la producción propiamente filosófica del autor que nos ocupa. El teatro favoreció la filosofía concreta, permitió dar la palabra a los sujetos, reconocer la importante labor de la subjetividad.

La asistematicidad de la producción posterior al *Diario Metafísico* es bien notoria. También se conoce la resistencia de Marcel a ser clasificado: Fue en el Congreso de Roma (1946) cuando nuestro autor descubrió que se le ponía la etiqueta de "existencialista". Posteriormente, se le consultó si permitía que el volumen dedicado a Marcel en la Ed. Plon podía titularse *Existencialismo cristiano*. Entonces, nuestro autor, consultó a "un hombre que me merecía gran confianza", Louis Lavelle. Lavelle contestó: "Comprendo perfectamente que no te gusten estas dos palabras: existencialismo cristiano. A mí tampoco me gustan, pero de todas formas, me parece que es una concesión que puedes hacer al editor".

Marcel aceptó entonces. Pero cuando vio las deformaciones de estos términos, se arrepintió de haber tolerado esta etiqueta. A partir de 1949 se opone con todas sus fuerzas a ésta y otras clasificaciones.

En *El Misterio del Ser*, Marcel nos comenta así su asistematicidad y su método: Pienso, por ejemplo, en alguien que hace unos meses me pidió que expresara en una o dos frases el sentido esencial de mi pensamiento filosófico. Era sencillamente absurdo, sin otra respuesta que la de encogerse de hombros (...) ¿No era incitarme a presentar en forma sistemática todo aquello que para mí, lo repito, ha permanecido siempre esencialmente en el plano de la búsqueda?... Después de conocer mis escritos, nadie podía esperar de mí la exposición deductiva de un conjunto de verdades racionalmente encadenadas"<sup>25</sup>.

---

25 MARCEL, G., *Le Mystère de l'Être*, 14

Los estudiosos de Marcel están de acuerdo en subrayar la asistematicidad de su filosofía, y la dificultad que su estudio entraña: “La actitud de Marcel es tan expresamente anti-sistemática que la exposición sucinta de su doctrina resulta más difícil que la cualquier otro filósofo de la existencia. Hasta ahora, nadie ha logrado exponerla de un modo adecuado y sistemático”<sup>26</sup>.

El método de Marcel quiere facilitar una profundización en las experiencias. Estar en camino hacia lo auténtico es una de las características del hombre existente. Lo auténtico puede causarnos vértigo, la verdadera tragedia puede angustiarnos: “el suicidio aparece hoy ligado a la condición del mundo humano en su totalidad”<sup>27</sup>; “la posibilidad de suicidio es para Marcel el punto de arranque de toda metafísica auténtica”<sup>28</sup>.

Marcel reconoce haber utilizado algunas veces el término “existencialismo”, pero siempre de una forma provisional y con firme propósito de recurrarlo o desautorizarlo. Ahora bien, no se pueden negar caracteres existenciales a la obra de Marcel.

El autor de *Diario Metafísico* está en contra de cualquier etiqueta. Su pensamiento heurístico no debe ser etiquetado. El existencialismo no es todo su campo. El añadir el adjetivo “cristiano” al existencialismo, no convierte este término en más adecuado para definirlo. Fue Sartre quien imprudentemente divulgó los terminos existencialismo cristiano y existencialismo ateo, en su conferencia “L’existencialisme est-il un humanisme?”.

Dice Sartre que él mismo y Heidegger serían existencialistas ateos. Pero, replica Marcel: “Chacun sait ou devrait savoir aujourd’hui que cette classification ne tient pas. En admettant même que Heidegger puisse être appelé un existencialiste, ce qui est fort douteux, il a rejeté catégoriquement la dénomination d’athée. J’ajouterai qu’en fait, lui et moi, nous sommes infiniment plus proches l’un de l’autre qu’il ne l’est de Sartre ou que je ne le suis de Jaspers. Ce dernier peut-il d’ailleurs en aucun sens être déclaré chrétien?. C’est là une question à laquelle il me paraît douteux qu’on puisse répondre par l’affirmatif”<sup>29</sup>.

La peculiaridad del pensamiento marceliano está en la búsqueda, una búsqueda asistématica que no prejuzga lo buscado. Lo buscado es quien orienta el sentido de nuestra búsqueda, lo que, sin ningún tipo de soborno,

---

26 BOCHENSKI, I.M., *La filosofía actual*, 199

27 MARCEL, G., *Testament philosophique*, 254-255

28 BOCHENSKI, I., M., *La filosofía actual*, 201

29 MARCEL, G., *Testament philosophique*, 254-255

se nos aparece como auténtico en el contexto de la búsqueda: “La prioridad la tiene “el otro”, lo buscado no el yo, no la abstracción”<sup>30</sup>.

“En fait, s’il est une caractéristique –negative– de ma propre pensée telle que’elle a tendu à se constituer, non sans bien des tâtonnements, c’est le refus des “ismes” quels qu’ils soient. Que faut-il entendre par là? Le refus de s’inféoder, peut-être pourrait-on dire aussi, de s’enfermer dans une doctrine circonscrite et s’opposant à d’autres doctrines également circonscrites. On m’a parfois qualifié, non sans justesse, de philosophe itinérant. Je n’ai jamais cessé de me considérer comme “étant en route”, comme étant, pour parler comme l’un des mes personnages “en marche vers un but que tout ensemble nous voyons et nous ne voyons pas”<sup>31</sup>.

El método empleado por Marcel se puede comparar, en algunos aspectos, al “Método Jericó” descrito por Ortega. Consiste en dar vueltas sobre la misma cosa, en “aproximaciones sucesivas” hasta calar en su significado, hasta profundizar su significado.

Ahora bien, no se trata de quedarse en lo inmanente, error común al idealista León Brunschwig, heredero de Espinosa y Kant y al modernista Edouard Leroy, discípulo católico de Henri Bergson.”Je me rapelle distinctement avoir dit alors 1914 (aproximadamente) à un ami: ce principe d’immanence m’apparaît comme un postulat dont il faudra se dégager. Je découvre donc au départ ce que je pourrais appeler une aimantation pour la transcendance”<sup>32</sup>.

Noema y noesis son inseparables para Marcel. Las conclusiones no justifican por sí mismas la existencia, sino que son el resultado de unas premisas de las que se deducen. El resultado no se explica suficientemente si no se conoce el proceso que ha desembocado en ese resultado: “Pensemos, –nos dice Marcel–, en un químico que haya descubierto y perfeccionado un cierto producto para extraer y obtener un cuerpo que antes sólo podría procurarse de una manera mucho más difícil y costosa. Es evidente que aquí el resultado de la invención presentará una existencia separada, o por lo menos tenemos derecho a considerarla así. Si necesito ese cuerpo –supongamos que se trata de un producto farmacéutico– iré a la farmacia a comprarlo, y no tengo ninguna necesidad de saber que me lo puedo procurar tan fácilmente gracias al invento del químico en cuestión. En la esfera puramente práctica, que es la mía en tanto comprador y consumidor, quizá no tendré nunca ocasión de

---

30 RUF, W., *Prólogo a MARCEL, G., En busca de la verdad y de la justicia*. Herder, Barcelona 1967, 8

31 MARCEL, G., *Testament philosophique*, 255

32 *Ib.*, 255

conocer este invento, salvo que, por una razón u otra, por ejemplo la destrucción de la fábrica, este procedimiento no pueda aplicarse... pero reconocamos que en circunstancias normales el procedimiento permanece ignorado... Podemos afirmar en principio que en una investigación como la nuestra no caben resultados de ese género. Además entre la búsqueda misma y su acabamiento existe un lazo que no puede romperse sin que el acabamiento pierda toda realidad”<sup>33</sup>. La reflexión también es vida, una forma de vida, “una forma mediante la cual la vida pasa de un nivel a otro”. Por lo tanto, la reflexión puede ser asistemática, por lo menos tan asistemática como la vida. Se reflexiona dentro de un contexto personal, social e histórico. El resultado de una reflexión será también el resultado de unas vivencias, de unas circunstancias que no pueden separarse del resultado. La experiencia no puede ser un registro pasivo de impresiones, porque en ese caso, el papel de la reflexión sería totalmente inane: no habría lugar para la reflexión. Si por el contrario, consideramos la “experiencia como algo complejo”, con todo el ingrediente activo, personal y dialéctico, entonces la experiencia es también reflexión, y cuanto más reflexiva sea, será más auténtica y profunda.

Marcel, como veremos más tarde, distingue dos tipos de reflexión: primaria y secundaria.”Mientras la reflexión primaria tiende a disolver la unidad que se presenta, la reflexión segunda es esencialmente recuperadora, es la reconquista”<sup>34</sup>.

Partiré –dice Marcel–, de ejemplos muy sencillos para mostrar cómo la reflexión arraiga en la vida corriente:

Introduzco la mano en el bolsillo para sacar el reloj. Compruebo que no lo encuentro. Ahora bien, debería estar allí. Normalmente mi reloj está en el bolsillo. Experimento un ligero choque. Se ha producido una ruptura en la cadena de mis actos habituales (entre el acto de meter la mano en el bolsillo y el de sacar el reloj). La ruptura parece insólita; es una alerta a mi atención, tanto más cuanto que siento apego por mi reloj. Surge la idea de la pérdida de este objeto precioso, y esta idea es además una inquietud. Pedimos ayuda a la reflexión. Guardémonos, por otra parte, de caer en errores de una psicología superada que aísla las facultades entre sí. Es claro, en el ejemplo elegido y en otros análogos, que la reflexión no es distinta a la atención misma en tanto se despliega en relación a esta ruptura. Reflexionar es preguntarme cómo ha podido producirse la ruptura. Pero no cabe aquí un pensamiento

---

33 MARCEL, G., *Le Mystère de l'Être*, 16-17

34 *Ib.*, 78-79

puramente abstracto que, como tal, no podía llevarnos a ningún resultado. Es preciso que remonte el curso del tiempo hasta recordar un momento en que el reloj estaba en mi poder. Me acuerdo de haber mirado la hora después del desayuno; en ese momento, pues, todo estaba en orden. Es necesario que haya ocurrido algo entre estos dos límites. Una comparación se impone: la del plomero que busca un escape. Por casualidad, ¿No estaba roto mi saco-bolsillo?. Lo inspecciono y compruebo que no lo está. Continúo, pues mi trabajo de rememoración. Si llego a acordarme de que hace un momento lo dejé sobre una mesa, iré a ver si continúa en ese lugar. En efecto, lo encuentro. La reflexión ha cumplido su tarea, el problema está resuelto. Observamos, aun en este ejemplo de una sencillez casi infantil, que si hice el esfuerzo es porque algo real, precioso, estaba en juego. “La reflexión se ejerce únicamente a propósito de lo que vale la pena. Por otra parte, notemos que se trata de un acto personal; ninguna otra persona podía estar en mi lugar. La reflexión se articula con algo vivido, y es muy importante conocer la naturaleza de esta articulación. Es necesario que la vida encuentre cierto obstáculo. Surge la comparación siguiente: Un viajero que andaba a pie llega a orillas de un río cuyo puente ha sido arrastrado por la inundación. No tiene más remedio que llamar a alguien para que lo haga pasar. Esto sería el oficio de la reflexión en el ejemplo anterior”<sup>35</sup>.

La reflexión es el mago que ayuda a la vida a vencer las dificultades, es el poder del hombre. Es un poder hacia fuera y hacia dentro. “Conocerse a uno mismo”, conocer al otro y conocer la realidad externa a las personas, pero que las rodea como una atmósfera que inexcusablemente tienen que respirar.

La reflexión tienen también la misión de pasar la vida de un nivel a otro. El hombre participa en el ser en tres niveles diferentes. Tres niveles de experiencia participadora, que iremos explicando en este trabajo.

El método de Marcel es dialogal o dialógico. Las relaciones-tú, la intersubjetividad, la comunicación son niveles de experiencia, y, a la vez, niveles de participación. Esta participación es creciente y progresivamente ascendente, es analéctica.

La articulación de reflexión y vida en Marcel deja entrever una cierta semejanza con algunos aspectos de la filosofía de Ortega. La razón vital orteguiana podría formularse en idénticos términos. No vamos a entrar aquí en la polémica de si en España hubo existencialismo o no, ni en si Ortega se adelantó a las doctrinas de Heidegger –como él mismo presume–, pero sí

---

35 Ib., 74-75

queremos mencionar unas afirmaciones de Marcel en las que hace referencia al concepto de vida en los discípulos de Ortega: “El joven filósofo español Julián Marías, en su notable *Introducción a la filosofía*, presenta una observación que se revela aquí muy preciosa. Nota que el verbo “vivir” presenta un sentido preciso y claramente formulable cuando se refiere a un tiburón o a una oveja. En este caso significa respirar gracias a tal órgano y no a tal otro, alimentarse de cierta manera, etc. Pero en el hombre cesa de presentar una significación tan bien limitada; lo que quiere decir que, para el hombre, vivir no es algo que se pueda reducir al conjunto de sus funciones, aunque las presuponga. Así, un prisionero que no ve el fin de su cautiverio, aun cuando continúe alimentándose, respirando, etc., puede decirse sin exageración que esa no es vida. Lo mismo podría decir una madre: No vivo mientras mi hijo está a bordo de un avión. Esto bastaría para mostrar que toda vida humana está centrada en algo que varía en grado sumo: puede ser una persona amada, de modo que cuando ese ser desaparece la vida se reduce a una apariencia caricaturseca de sí misma; puede ser una ocupación favorita: la caza para unos, el juego para otros; también para otros una búsqueda, una creación. Cada uno de nosotros sin duda puede y debe preguntarse, como uno de mis personajes: ¿de qué vives tú?. Se trata no sólo del fin hacia el cual nuestra vida se ordena, sino más bien del combustible mental que nos permite continuar.”Sabemos demasiado que hay seres humanos que languidecen y se consumen como lámparas de aceite”<sup>36</sup>.

Marcel, que comenzó su carrera filosófica con deseos sistemáticos –*Diario Metafísico*–, pronto comprendió que no era el verdadero camino. Un sistema le convertiría en un filósofo despersonalizado: Mi experiencia personal no tiene demasiado sitio en un sistema filosófico clásico, en donde la visión del mundo es más globalizadora. La experiencia particular se resiste a ser incorporada a un sistema clasificador, manejado por cualquiera. El sistema es más apto para mentes no comprometidas, para mentes que no están incluidas ellas mismas en lo contemplado.

El ser, lo misterioso es inclasificable. La verdad no se puede encontrar fuera de nuestra situación. Filosofar para Marcel es profundizar nuestra situación, nuestra experiencia.

La filosofía marceliana no es una construcción mental que versa sobre el hombre en una situación, es una excavación en la situación en la que está comprometido el hombre, es una profundización en la raíz de nuestras experiencias. La referencia a la experiencia concreta da a la filosofía marceliana

---

36 Ib., 77-78

un carácter de concreción y convicción. El pensador vive en constante estado de creación, en un constante ponerse en tela de juicio en cada momento. El método de Marcel repudia todo dogmatismo.

Paul Ricoeur expresa la repulsa marceliana contra lo sistemático de la siguiente manera: “La repulsa de lo sistemático es un elemento orgánico de su modo de pensar y escribir. Su obra se presenta como un Diario filosófico cuyos fragmentos fechados expresan el estado de alerta, de admiración, de búsqueda de un pensamiento vivo al que un orden demasiado sistemático no haría más que alterar. Algunas anotaciones, por lo general más breves, encierran en forma muy condensada la “célula melódica” de un amplio conjunto de reflexiones, de las cuales sólo algunas, a veces, son puestas en claro. El cariz socrático de estos bocetos de sondeo asegura paradójicamente a la obra una duradera fuerza impresiva, pese a lo frágil del género literario que sirve de vehículo a ese pensamiento en acción. Las obras que no adoptan forma de Diario, las conferencias, son también de curso sinuoso; la ordenación temática no reviste jamás forma de sistema en ellas, y el pensamiento, apresado en la investigación, sigue hasta el final caminos imprevisibles. Estos artículos vienen a ser como un haz de pasajes no fechados en un diario comprimido por necesidades editoriales”<sup>37</sup>.

M. Davy ve en la asistematicidad una característica de la filosofía moderna: “Este repudiar los métodos tradicionales y los sistemas se presenta como una constante de la filosofía contemporánea”<sup>38</sup>.

Jean Wahl señala que uno de los rasgos comunes a James, Whitehead y Marcel es la preocupación por la vida concreta, el rechazo de lo sistemático, y el espacio reservado a lo inefable, a lo musical, a lo poético.

Lo sistemático diseña con su estilo un territorio: puede recorrerlo parte por parte, puede tomar posesión de él e instalarse en él. La asistematicidad constituye una cierta aventura, un “hermoso riesgo”, como escribió Platón. El pensamiento adquiere así un carácter temporal, eventual, histórico.

La filosofía de Marcel es una reflexión que puede surgir al hilo de cualquier modesto incidente cotidiano: la pérdida de un reloj, la relación entre dos personas, etc., .

Cuando se detiene alguien a hacer análisis de la filosofía de Marcel, uno se da cuenta de que Marcel suele sondear siempre unos temas muy concretos. Lo que varía en Marcel es la profundidad del sondeo, que tiende a ahondarse constantemente, dentro de un estilo concreto de filosofar.

---

37 RICOEUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Paris 1947, 49-50.

38 DAVY, M.M., *Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel*. Trad. castellana de J. A. Pérez Rioja. Gredos, Madrid 1963, 232

“Ce que je voudrais simplement marquer, c’est que, si l’expression “philosophie concrète” a un sens, c’est d’abord qu’elle correspond à un refus de principe opposé aux “ismes”, opposé à une certaine scolarisation”<sup>39</sup>.

A este rechazo se debe el estilo de sus obras. Estilo que se ha impuesto espontáneamente como el surgir natural de una fuente.

La misión del filósofo, según Marcel, es la de mantenerse en contacto con lo concreto, con el evento cotidiano. “La abstracción sólo puede favorecer la obnubilación de la verdad”.

El filósofo itinerante nunca puede tomar la existencia como un hábito. El homo viator siempre está descubriendo o profundizando situaciones maravillosas o susceptibles de ser admiradas y profundizadas. El filósofo conserva, de por vida, la capacidad de admiración del niño, el fervor incontrolado del poeta. El filósofo en ruta no es un científico aséptico, es una persona que piensa con todo su ser, comprometiendo todo su ser en cada situación misteriosa, cada vez que se instala en el reino del ser.

“Yo, por mi parte, me inclinaría, confiesa Marcel a negarle cualidad propiamente filosófica a cualquier obra en que no se advierta lo que llamo “la morsure du réel”. Añadiré que en el desarrollo de toda filosofía hay casi siempre, por desgracia, un punto a partir del cual el instrumento dialéctico tiende a funcionar por sí sólo, es decir, en el vacío. Nunca desconfiaremos bastante del filósofo que juzgue y se comporte como tal filósofo. Pues eso es efectuar en el seno de su propia realidad una discriminación que le mutila y que tiende a falsear irremediamente su pensamiento. Y yo estimo, por mi parte, que la tarea de los espíritus filosóficamente más vivos del siglo pasado, Kierkegaard tal vez, y, desde luego, Schopenhauer y Nietzsche, consistió justamente en alumbrar directa o indirectamente, la dialéctica en virtud de la cual el filósofo se ve conminado a superarse a sí mismo en su cualidad de simple Fachmann, es decir, como simple especialista”<sup>40</sup>.

El filósofo no puede ser un especialista que pase sin detenerse al lado de la condición humana. El filósofo marceliano debe reflexionar con profundidad sobre la totalidad de la condición humana, sobre la situación concreta del ser humano. La filosofía concreta tiene la misión de descubrir las conexiones del ser humano con la existencia cotidiana. Lo concreto no se identifica con lo objetivable, es, de alguna manera, misterioso, porque la vida y el pensar mismo pueden resultar misteriosos.

---

<sup>39</sup> MARCEL, G., *Du Refus à l’invocation*. Gallimard, 1940, 83.

<sup>40</sup> *Ib.*, 89

“Lo existencial indudable” es el punto de partida de nuestro itinerario, de nuestro “viaje de descubrimientos”. Yo soy un ser que no resulto totalmente transparente para mí mismo; mi ser es para mí mismo un misterio. Si el hombre no conserva vivo el sentido de su condición viajera, tal vez no pueda instaurarse un orden terrestre estable.

Estamos en las primeras líneas de la introducción al *Homo viator*. Este “vivo sentido” de la condición viajera del hombre lo posee Marcel en grado eminente; es la trama en que se encaja su pensamiento, que tanto en su forma filosófica como en la teatral presenta siempre al hombre como viajero.

Esta condición viajera del hombre aparece antes en diversas culturas, pero en Marcel adquiere la condición de metodología. En Egipto se ponen alimentos en la tumba del muerto para que pueda realizar su viaje. En Grecia, Odiseo viaja a Itaca. Es un viaje simbólico y real; cada hombre está condenado a realizar un accidentado viaje hasta que se encuentra a sí mismo, hasta que llega a su territorio. Platón, en el último libro de la República nos hablará de las “almas viajeras”.

La Biblia expresa frecuentemente este carácter errante de la vida humana: Adán comienza una vida errante, Caín andará vagabundo sobre la tierra, Abrahán sale de su tierra y de su parentela, la Pascua es el paso, la andadura.

## II. APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE PARTICIPACION

“Così partecipazione è il termine più vasto e insieme più intenso per esprimere il rapporto della coscienza alla realtà nei suoi aspetti molteplici: fisico, morale, conoscitivo, artistico, sociologico, economico”<sup>41</sup>.

En marzo de 1977, Paul Ricoeur me enviaba una carta costestando a una serie de cuestiones relativas al pensamiento de Marcel. Una de ellas era relativa a la posibilidad de estudiar el pensamiento marceliano desde, o a partir del concepto de participación. Dice Ricoeur: “Je vous remercie au sujet de votre lettre concernant votre projet de thèse sur “Gabriel Marcel”. Je répons à vos questions:

1) La question de la participation chez Marcel est certainement un excellent accès à sa pensée. Elle doit être distinguée de la participation chez Platon”.

Platón fue el introductor en filosofía del concepto de participación. Esta contribución platónica debe ser más estudiada, pero debemos adelantar que, tal y como afirma Ricoeur, el concepto platónico de participación no se adecúa exactamente al concepto que Marcel tiene de la participación.

---

<sup>41</sup> FABRO, C., *Elementi per una dottrina tomista della PARTECIPAZIONE*. Cathedra Sancti Thomae Pontificiae Universitatis Lateranensis. Roma 1967, 163.

Un estudio del pensamiento platónico, dice Julián Marías, tendrá que ser formalmente una peregrinatio ad fontes, un intento de conjurar a Platón e invocarle en sus propias palabras, valiéndose de ellas, literalmente “tomándole por la palabra”.

Platón quería expresar con este término, la relación existente entre el concreto sensible –sombra– y el inteligible separado –Idea–. En la *Metafísica*, Aristóteles dirá que Platón siguió las teorías de los pitagóricos, pero introduciendo esta modificación: los pitagóricos afirman que las cosas eran por imitación de los números y Platón que eran por participación, modificando el nombre.

Según la tradición platónica, la participación indicaría la relación entre lo múltiple y lo Uno, entre lo diverso y lo Idéntico. En este sentido, la doctrina de Platón acusa una cierta influencia de Parménides.

En la filosofía cristiana, como se ve por la teoría de la participación en San Agustín, el término participación significa, en primer lugar, la dependencia total que tiene una criatura respecto de su creador.

La palabra participar puede tener un sentido transitivo y un sentido intransitivo. En sentido intransitivo, participar significa tomar parte en algo, en una manifestación, en una decisión, en un asunto. En sentido activo transitivo, participar significa dar o comunicar algo a alguien: Dios participó su bondad a las criaturas, te participo que...

Platón utilizó la palabra méthesis –participación– para sustituir el término pitagórico mimesis-imitación. Ahora bien, hay que tener en cuenta que en Platón este concepto está en estado original y naciente, indicando una diversidad de aspectos que van desde la dependencia, la adquisición, la presencia, la comunicación, la imitación de un modelo, etc.

La cuestión de la participación debió nacer como una solución al problema de lo Uno y lo múltiple, a la aporía de Zenón: “Si existe lo múltiple debería ser al mismo tiempo igual y distinto, uno y plural, inmóvil y móvil”.

Aristóteles reaccionará contra el concepto platónico de participación, pero no se debe olvidar que el propio Aristóteles aprendió esta doctrina de Platón y que la defendió en sus escritos de juventud, de influencia platónica; incluso en el “Organon” aparece el término participación.

En latín, participar significa “partem capere” o “partem habere”. Según Santo Tomás: “est autem participare quasi capere, et ideo quando aliquid particulariter dicitur participare illud”.

“Todo el pensamiento agustiniano está sostenido por un principio, siempre presente y actuante, nunca formulado, el gran principio de la participación: “La existencia y el conocimiento de lo perfecto(participable)”<sup>42</sup>.

---

42 PEGUEROLES, J., *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Labor, Barcelona 1972, 35.

San Agustín inicia una tradición continuada por el agustinismo medieval, que consiste en conservar celosamente doctrinas de Platón opuestas al pensar aristotélico, como la cuestión de la participación pero transfigurado por la influencia bíblica.

San Agustín, acusando influencias bíblicas y platónicas, habla del camino a recorrer por el hombre hasta que participa plenamente del Dios (Bien-Verdad), su destino: “Porque nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón estará inquieto hasta que descansa en Ti”.

La importancia que la participación tiene en la obra de Marcel se refleja convenientemente en un texto de Kenneth T. Gallagher extraído de su libro *La filosofía de Gabriel Marcel* que cuenta con un Prólogo del propio Marcel: “Sin sacrificar en lo más mínimo la exactitud en aras de la facilidad verbal podríamos resumir brevemente en estas tres frases cuanto llevamos dicho hasta ahora sobre el método filosófico de Gabriel Marcel:

- 1) Tema al que da más importancia: la doctrina de la participación.
- 2) Principal cuestión que le preocupa: cómo pensar la participación.
- 3) Principal respuesta a que llega: la participación se piensa mediante una reflexión secundaria que es creadora, disponible, libre”<sup>43</sup>.

A diferencia de Platón, Marcel no se refiere a una participación en eidos o en forma, sino a una participación en lo actual, porque la filosofía se funda para Marcel sobre lo actual. La reflexión segunda nos sumerge en lo misterioso, en lo actual, pero el misterio sólo es accesible mediante la participación. La participación, con sus diversos niveles, es la vía para acceder al ser.

“En mi propio caso, –confiesa Marcel–, si yo he tenido alguna experiencia de existir, ha sido en cuanto he tenido la suerte o de crear en el preciso sentido de la palabra, o de participar en un orden que es en realidad el del amor y la admiración, dentro del cual se puede describir el acto creador”.

Marcel pretende hacer una “metafísica del somos”, y no “una metafísica del yo pienso”. Ahora bien, ser es participar en el ser; no existe un yo puro, el propio yo que se da en la experiencia es un yo por participación. No se puede separar el yo de aquello que participa, porque sin la participación no existiría el yo. El yo existente no es un espectador, es necesariamente un participante. El cometido de la filosofía es para el neosocrático el pensar lo existente y lo actual, por lo tanto su objeto no puede ser la construcción de sistemas abstractos, sino la profundización de la experiencia, de la experiencia de participación.

---

43 GALLAGHER, K.T., *The Philosophy of G. Marcel*, 1968.

### III. PRIMEROS NIVELES DE PARTICIPACION EN EL SER: CORPOREIDAD, ENCARNACION, INTERSUBJETIVIDAD, COMUNION, COMUNICACION.

Hay tres niveles de participación en el ser, o mejor, hay varios niveles. Estamos de acuerdo con Kenneth T. Gallagher, en general, y por eso damos su esquema, aunque disentimos de la sistematicidad, de la estratificación de niveles.

El nos dice: "... Marcel discierne tres niveles de participación: el nivel de la encarnación, que se actualiza por la sensación y la experiencia del cuerpo como "mío". El nivel de comunión, que se actualiza por el amor, la esperanza y la fidelidad, y el nivel de transcendencia, que se actualiza por la exigencia ontológica, la seguridad primitiva y la "ciega intuición del Ser". En el tercer nivel, está el dominio de lo que Marcel llama "Ser" o "Plenitud", y no hay duda de que el misterio del ser en este sentido es lo que interesa en última instancia a su reflexión filosófica. Esta interpretación pretende acentuar el carácter metafísico, más que meramente fenomenológico del pensamiento de Marcel" <sup>44</sup>.

Según Marcel, la pregunta se habrá de formular así:

"¿Que es el ser, y cómo es posible conferirle un sentido inteligible para nosotros?".

La expresión "para nosotros" tiene, en el autor que nos ocupa, una relevancia especial. Se inscribe en la línea marceliana de pensamiento, que pugna por trascender el pensamiento en general, para llegar a lo concreto.

La presencia y la intersubjetividad van a estar en la base de la ontología marceliana. Se me preguntará, dice Marcel, si esta intersubjetividad que coloco en la base de la Ontología puede dar lugar a alguna proposición simple y distintamente formulable. Una toma de posición semejante, continúa diciendo, de inmediato pone de relieve el carácter esencialmente anticartesiano de la metafísica hacia la cual vamos a tener que orientarnos. No basta decir que es una metafísica del ser: es una metafísica del somos por oposición a la metafísica del yo pienso.

El ser no es objetivable, el ser es inexhaustible, être se contrapone a avoir.

López Quintás, al hablar de la "antropología dialógica" de Ferdinand Ebner, señala que el pensamiento actual ha adquirido mayor "densidad y raigambre" al comprender que la "realidad auténtica" no se consigue a través de sistemas de oposición y objetivismo en los que se plantean cuestiones como sujeto-objeto, dentro-fuera, sino en las filosofías creadoras que descubren las entidades relacionales que surgen en los fenómenos de encuentro.

---

<sup>44</sup> Ib., 12 y 13.

Tanto Marcel como M. Buber habrían sustituido el binomio sujeto-objeto por el de yo-tú, renunciando a “principios metodológicos excluyentes”, sin que ello signifique que renuncian a la “condición racional del conocer”. Buscan nuevas vías de acceso al ser. Procuran captar estructuras más plenas de lo real, reconociendo que lo puramente racional y lógico no es el único camino a lo real, ni siquiera el más privilegiado.

La comunicación no significa aquí que una persona incidentalmente exprese una cualidad suya e incluso que llegue a comunicarla. Se trata de una vocación o aspiración a entrar en comunión o comunicación con otro, al que respetamos también como persona y al que permitimos conocer también nuestra intimidad. Esta comunicación, como es lógico, tendrá distintos niveles, distintos grados, distintas etapas. Además de una comunión de conciencias deberíamos hablar especialmente de una comunicación entre existentes, entre sujetos. La filosofía concreta de Marcel es la que aporta más valiosas indicaciones en el campo de la comunicación; ningún existencialista ha llegado tan lejos como el autor de *El Misterio del ser*.

La comunicación humana se hace patente a través de los fundamentos existenciales que la hacen posible y de las instancias que manifiestan su estructura y dinamismo.

Vimos que la existencia se presenta también como encarnación, que más que un hecho, es el estar en una situación dando lugar a múltiples posibilidades.

En la reflexión segunda, el existente se abre al misterio, toca la realidad en sus mismas raíces. Sólo en momentos especiales de la vida, mediante una cierta “conversión” interior, el hombre es capaz de captar las raíces de la existencia, es decir, es capaz de estar en disposición de establecer una comunicación auténtica. Sólo en el ámbito de lo misterioso se puede producir la comunión.

En las relaciones tú-yo, la persona se coloca dentro de una situación fundamental, que es la de participar de una común presencia que se mimetiza con los sujetos mismos. La presencia es una presencia ontológica que actúa en el nivel de radical libertad. El tú, las relaciones-tú, son capaces de un verdadero encuentro, de una presencia participada.

Para que se dé la comunicación a estos niveles es necesaria la disponibilidad plena, la fidelidad creadora que permita relaciones humanas profundas. Las relaciones interpersonales se establecen y se consolidan en la comunión.

Solamente el Ser Absoluto es el Tú Absoluto. El es capaz de la comunicación más densa y más profunda, al tiempo que más creadora.

Las formas de relación social, las costumbres, los valores, la cultura, conforman el marco donde se despliegan las actividades de comunicación.

Todo ello constituye el “horizonte antropológico”, en cuya base está el hombre, como individuo. Este existente es el que proyecta y recrea la sociedad, la historia.

Quienes establecen la comunicación no se comportan como seres pasivos que reaccionan a estímulos condicionados o incondicionados como podría hacerlo un animal. La comunicación incluye libertad, reflexión y presencia. Las acciones de los comunicantes brotan de la interioridad como un acto vital.

Junto con la libertad, el hombre dispone de facultades para expresar sentimientos, vivencias. No se trata de acciones mecánicas, ni de puros juegos, ni de intercambios instintuales, sino de acciones humanas que brotan en las profundidades de la persona y llevan su sello.

Según Bernardi, la comunicación es el acto interpersonal que busca superar, desde la situación dada, la alteridad, o quizás la incomunicación.

La condición humana, configurada por límites, fronteras y niveles, padece igualmente su finitud en el caso de la comunicación, si bien ésa barrunta caminos nuevos más allá de la muerte, más allá de lo que vemos con nuestros ojos.

Comunicar significa también tener en cuenta al otro, ponerse en su lugar; como el paso se da desde el sujeto, el campo de apertura puede ampliarse o reducirse según las disposiciones de los dos sujetos, según las reacciones voluntarias e incluso semi-involuntarias.

Cada individuo tiene su marco de referencia, –un conjunto de experiencias, opiniones, reflexiones, costumbres–, recibido de la influencia familiar o social, e incluso del propio temperamento. Este marco de referencia, consciente o inconscientemente, regula una buena parte de la conducta y de la vida de una persona. El hecho mismo de la comunicación no es ajeno a estos presupuestos.

Buscan los comunicantes campos de encuentro, puntos de coincidencia, pero teniendo en cuenta que lo hacen desde el marco de su identidad psicológica, es decir, desde su visión del mundo. La comunicación no es una foto fija, sino una realidad dinámica con matices sucesivos y constantes dentro de una estabilidad anclada en las vivencias más profundas del ser, en la comunión.

La comunicación interpersonal supone, en cierto modo, una comunicación entre personas de distintas culturas, de distintas creencias, de distinto sistema de valores. Resultaría imposible la comunicación entre una persona que aceptase la esclavitud y otra partidaria de abolirla, por poner un ejemplo extremo.

La comunicación es un comportamiento humano, es decir, libre y consciente, que supera los límites del egoísmo, y que busca valores propios de la especie humana en cuanto tal, de la persona en cuanto tal.

Cuando se escribe un libro o una obra de teatro se piensa lógicamente en establecer una comunicación con el lector, o quizás en crear el campo propicio para que esta comunicación pueda establecerse. Pero para que dicha comunicación se produzca debemos dejar a los propios personajes “vivir”, establecer comunicación entre ellos.

La existencia, encarnación, la fidelidad no deben ser interpretadas por medio de conceptos abstractos. La abstracción favorece la obnubilación de la verdad. El ser es inobjetivable. La encarnación como primer nivel de participación en el ser también es inobjetivable y sólo en cuanto inobjetivable puede ser participación, encarnación y ser.

Lo existente es el yo encarnado, el yo que es intimidad y que, al propio tiempo, ex-siste hacia afuera, yendo al encuentro de los otros. El otro posee el secreto de lo que somos.

La encarnación es “el dato central de la metafísica”<sup>45</sup>.

*a.- Corporeidad, encarnación, “el sentir como modo de participación”.*

En el *Diario Metafísico* de fecha 11 de Abril de 1921, Marcel hace varias precisiones en torno a la existencia y a la corporeidad. Dice que habiendo releído sus notas sobre la existencia, llega a la conclusión de que dentro de este término se reabre un mundo por explorar. Las aproximaciones a este mundo deben orientarse en estas direcciones:

a-Toda existencia es descubierta desde mi cuerpo, no existe otra posibilidad de llegar a ella. De alguna manera toda existencia es una “prolongación de la existencia de mi cuerpo”.

b-Tiendo a utilizar la noción de objeto para calificar a mi cuerpo, pero mi cuerpo trasciende la objetivación y no se deja clasificar fácilmente: el ser es inclasificable.

c-Existe una unión de mi cuerpo conmigo, y un contacto de mi cuerpo con el mundo exterior. Ahora bien, es impropio afirmar que yo utilizo mi cuerpo como un instrumento mediador entre mi persona y el mundo. Realmente “mi cuerpo está en sinpatía con las cosas”.

d-Mi cuerpo se constituye en una especie de “centro del universo”, que está ahí para ser descubierta desde mi cuerpo.

El tema será retomado y reprofundizado por Marcel en numerosos pasajes.

---

45 MARCEL, G., *Du Refus à l'Invocation*. Gallimard, 1940, 80.

Mi cuerpo es un objeto susceptible de ser estudiado por la medicina, la física, la química, etc. Puede ser torturado y tratado por desaprensivos como un simple objeto.

Pero al mismo tiempo, mi cuerpo soy yo, un sujeto, que no permito que me clasifiquen como objeto, ni que me manipulen como si de un objeto cualquiera se tratase. Yo mando en mi cuerpo, y utilizarlo violentando mi voluntad, vendrá a ser una especie de violación. “Ces deux modes d’existence sont irréductiblement distincts”. “Il me paraît évident que ces deux modes sont en fait indissolubles, se complètent eux-mêmes”<sup>46</sup>.

En la primera parte del *Diario Metafísico* Marcel aclara que la noción de cuerpo no es unívoca: “Il semble bien qu’il y ait... deux modes d’existence absolument distincts: l’un est par définition objectif, c’est-à-dire valable pour toute conscience douée de conditions de perception analogues aux nôtres, l’autre est par définition tout individuel, c’est-à-dire lié à ma conscience”... “la notion de corpe n’est pas du tout univoque”<sup>47</sup>.

En otras partes de su obra Marcel concibe el cuerpo como instrumento.

Cuando reflexiona sobre el cuerpo entiende que es el instrumento de que dispone para acometer cierto número de acciones relacionadas con “la realidad exterior”.

No obstante critica la interpretación instrumentalista del cuerpo en tanto que es “mi cuerpo”: “... tout instrument est un moyen d’étendre ou de renforcer un pouvoir que nous possédons; ceci est aussi vrai pour une bêche que pour microphone; dire que ces pouvoirs sont eux-mêmes deux instruments ce serait se payer de mots; il faudrait déterminer de quoi ces pouvoirs eux-mêmes sont le prolongement. Il doit toujours y avoir certaine communauté de nature entre l’instrument et l’instrumentiste. Mais alors, quand je regarde mon corps comme un instrument est ce que je ne cède pas à une sorte d’illusion inconsciente qui me fait reporter dans l’âme les pouvoirs dont les dispositifs mécaniques auxquels je réduis mon corps non serait que le prolongement”<sup>48</sup>.

El cuerpo no puede ser un puro instrumento comparable a un bolígrafo o a un transistor.

“Si je pense mon corps comme instrument, j’attribue par là à l’âme dont il serait l’outil les virtualités mêmes dont cet instrument assurerait l’actualisation; c’est encore trop peu dire, je convertis l’âme en corps et m’engage dans une régression sans fin”(ib., 239).

46 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*. NRF, 1927, 20-21.

47 Ib., 124.

48 Ib., 238

La reflexión segunda invalida la concepción objetivista del cuerpo “en tanto que mi cuerpo”. La reflexión primaria se desinteresa del hecho de que este cuerpo sea mi cuerpo.

Yo soy mi cuerpo. Según nos dice en el *Diario Metafísico*:

hay un sentido en el que nosotros podemos afirmar que “yo soy mi cuerpo”. Esta afirmación es central y lo único que puede hacerse es aclararla parcialmente o desde algún punto de vista.

No tiene sentido decir que yo soy otra cosa diferente a mi cuerpo: “Dire ‘je suis mon corps’ c’est en réalité émettre un jugement négatif: ‘il n’est pas vrai de dire, il n’y a pas de sens à dire que je suis autre chose que mon corps’; ou plus précisément: ‘il n’y a pas de sens à dire que je suis une certaine chose reliée de quelque façon que ce soit à cette autre chose qui est –ou qui serait– mon corps. De cette relation X entre cette chose inconnue Y et mon corps, il ne peut être rien affirmé qui présente un caractère de vérité – ce qui revient à dire que cette relation n’est pas pensable”<sup>49</sup>.

Es difícil definir la manera o el lugar en el que yo estoy unido a mi cuerpo. El cuerpo no constituye la materia de un problema, sino la condición de toda la problemática:

“N’est pas une de ces données susceptibles de fournir la matière d’un problème, données qui sont par là même objectives”... “Il est de celles sur lesquelles il faut que l’esprit s’appuie pour poser un problème quelconque; il est impossible de traiter celle-ci comme problématiques sans tomber dans les pires contradictions”<sup>50</sup>.

Mi cuerpo es una realidad misteriosa y no puede ser considerado como un problema o como un objeto, a pesar de que presenta una serie de características y de determinaciones que pueden ser estudiadas como propiedades de un objeto.

La unión del alma y del cuerpo han tenido distintas explicaciones a lo largo de la historia: La concepción monista y la concepción dualista.

La unión del alma y del cuerpo han recibido distintas interpretaciones desde esas dos concepciones básicas en todos los tiempos. Esta unión la enfrenta también Marcel, como una “forme métaphysique de l’écécité”: “... elle(cette union) est... un indivisible sur quoi la réflexion ne peut mordre; et ceci ne veut pas dire qu’elle soit inconnaissable, ce qui reviendrait à supposer qu’elle recouvre un mécanisme dont le secret nous échappe”<sup>51</sup>.

49 Ib., 239

50 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*, NRF, 1927, 328.

51 Ib., 328

En *La Dignidad Humana* Marcel afirma que la relación entre mi cuerpo y yo sustituye la cuestión tradicional de la relación del alma y del cuerpo.

Mi cuerpo tiene prioridad absoluta en el tema de la atención, de sentir el mundo interior y el mundo exterior. Mi cuerpo es un “mediador absoluto”: “en tant qu’il est “l’élément médiateur””<sup>52</sup>.

Si yo soy mi cuerpo quiere decir que yo soy un ser que siente. El hecho de sentir está indisolublemente ligado al hecho de que este cuerpo es mi cuerpo, y no un cuerpo cualquiera entre otros.

Es difícil comprender bien lo que es sentir mi cuerpo: “... car il semble que ce corps soit requis comme condition instrumentable du sentir qui porte sur lui, à moins qu’il ne faille admettre que le sentir ne se laisse pas intrumentaliser, qu’il n’est pas en soi réductible à une fonction exercée par le moyen d’un certain appareil”<sup>53</sup>.

Dos puntos de vista desde los que se puede tratar la sensación son: como participación inmediata y como “traduction” corresponden a dos maneras de pensar sobre mi cuerpo, como cuerpo-sujeto y como cuerpo-objeto.

Las cosas existen para mí como una cierta prolongación de mi cuerpo, y en este caso el propio cuerpo es para mí como el primero o el más importante de los seres materiales existentes: “Le monde existe pour moi, au sens fort du mot exister, dans la mesure où j’entretiens avec lui des relations du type de celles que j’entretiens avec mon propre corps, c’est-à-dire pour autant que je suis incarné”<sup>54</sup>.

Mi cuerpo es algo más que una cosa, es mi forma de ser en el mundo.

Mi cuerpo es mío en un sentido diferente al que también es mío mi perro, es decir, existen diferentes maneras de posesión: “La vérité est bien plutôt qu’a l’intérieur de toute possession, de tout mode de possession, il y a un noyau senti, et ce noyau n’est autre que l’expérience, en elle-même non intellectualisable, du lien par lequel mon corps est mien”<sup>55</sup>.

La corporeidad es una zona fronteriza entre lo que es el ser y lo que es el tener. Todo tener se define de alguna manera en función de mi cuerpo. No debo decir que yo tengo un cuerpo, sino que debo hablar más bien de la misteriosa relación que me une al cuerpo y que es la razón de todas mis posibilidades de tener cosas.

No puedo ejercer sobre mi cuerpo el mismo tipo de dominio que ejerzo sobre las cosas que poseo o que tengo. Si considerase que mi cuerpo es algo

52 Ib., 238

53 MARCEL, G., *Le Mystère de l’Etre*. Aubier 1951, 121

54 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*. NRF, 1927, 261.

55 MARCEL, G., *Le Mystère de l’Etre*. Aubier, 1951, 113.

que tengo, devaluaría ciertamente a mi cuerpo y lo dejaría como atado con cadenas, y tratar a mi cuerpo como mi prioridad absoluta es convertirlo en esclavo. La forma de relación que me une a mi cuerpo depende en cierto modo de mí: “Quoi qu’en asient pensé l’inmense majorité des philosophes de toute école, cette relation (qui me lie à mon corps) n’est pas une donnée définissable de façon objective et univoque, come elle le serait si elle se réduisait à un rapport de causalité, ou au parallélisme, ou encore dans une hypothese moniste, matérialiste ou spiritualiste. Si paradoxale et même si contradictoire que paraisse d’abord une telle affirmation, il y a lieu de penser que le mode de liaison qui m’unit à mon corps dépend en quelque façon de moi: si être veut dire s’affirmer, je suis par la façon même dont je réponds á ce qui n’est pas primitivement qu’une question, en un langage plus strict, à ce qui peut seulement être regardé comme question par une réflexion rétrospective s’exerçant sur les condition mêmes de mon développement”<sup>56</sup>.

A partir de *Du Refus à l’Invocation* Marcel define el concepto de cuerpo-sujeto y da un paso adelante en las investigaciones que antes se centraron sobre la manera en que yo estoy unido a mi cuerpo.

Julián Marías en su artículo “La estructura corpórea de la vida humana”, publicado en la Revista de Occidente, nº 2, 1963, hace un análisis de los distintos aspectos de la vida humana y de la estructura corpórea de la persona. Trata de la mundanidad, la corporeidad, la temporalidad o la felicidad como aspectos de la vida, como dimensiones de ésta.

“Sólo desde ella se pueden ver en su realidad concreta esos aspectos con visión radical, es decir, desde su raíz”<sup>57</sup>.

Según Ortega el sentido primario de la vida es el de la vida biográfica, pero no debemos caer en el sofisma de confundir vida con trayectoria biográfica. Si confundiéramos la vida con su trayectoria, no tendríamos en cuenta que la trayectoria es un fragmento de la vida o una dimensión de ésta. “No debería ser necesario aclarar que cuando me refiero a la estructura corpórea de la vida humana no estoy hablando de ésta como realidad radical - ésta es mi vida-, ni siquiera de la metafísica en cuanto teoría de la vida humana, que descubre los requisitos de cada vida, la estructura necesaria, y por tanto universal, de toda vida humana. Me muevo en el plano de lo que llamo “estructura empírica” de la vida humana como conjunto de aquellas determinaciones que, sin ser requisito a priori, pertenecen al hecho y establemente a las vidas humanas que encuentro y en las que empíricamente las

56 MARCEL, G., *Du Refus à l’Invocation*. Gallimard, 1940, 136.

57 MARIAS, J., *La estructura corpórea de la vida humana*, Revista de Occidente, 2 (1963) 154

descubro; las que, por tanto, constituyen en el campo de posible variación humana en la historia. Podríamos decir que “el hombre” es el conjunto de las estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana, y así la antropología en el radical sentido filosófico de esta palabra sería el estudio de esta estructura empírica, mientras que la teoría de la vida humana como realidad radical es la metafísica”<sup>58</sup>.

El problema de la corporeidad de la vida humana es inseparable del de su mundaneidad, si se considera en el plano de la estructura empírica. Desde el plano de la teoría analítica las cosas podrían resultar algo diferentes y el sentido de la circunstancia o mundo sería diferente aunque no menos real.

La corporeidad impone las formas de la mundaneidad, es decir, el ser local y ser parcial. El cuerpo es también circunstancia, una porción con una función peculiar. La realidad del entorno y del contorno irrumpe en nuestra vida con carácter corporal a causa de nuestro propio cuerpo: “Los caracteres de la mundaneidad son conexos con los de mi realidad, y por tanto con los de mi estructura corporal. Por eso la sensibilidad es correlato de la estructura del mundo”<sup>59</sup>.

En *Etre et Avoir* se nos dice lo siguiente: Cuando se afirma que algo existe, se considera que, de alguna manera, está relacionado con mi cuerpo.

“Ceci revient à dire qu’on ne peut dissocier réellement:

Existence;

Conscience de soi comme existant;

Conscience de soi comme lié à mon corps;

Comme incarné”<sup>60</sup>.

La encarnación pone de manifiesto el “carácter íntimo y misterioso de mi unión entre mi cuerpo y yo”.

“La encarnación, situación de un ser que aparece como ligado a mi cuerpo”, inspira una “metafísica del somos, por oposición a la metafísica del “Yo pienso”.

“De ce corps, je ne puis dire ni qu’il est moi, ni qu’il n’est pas moi, ni qu’il est pour moi (objet). D’emblée, l’op-position du sujet et de l’objet se trouve transcendée”<sup>61</sup>.

“Yo soy mi cuerpo”, pero éste, que aparece como un objeto observable, no es un objeto corriente, ya que no puedo situarme frente a él, sino que el cuerpo está conmigo, es mi ser, o parte de mi ser.

58 Ib., 156-157

59 Ib., 158

60 MARCEL, G., *Etre et Avoir*. Aubier, 1935, 9

61 Ib., 12

El ser de mi cuerpo –mi cuerpo– no se enmarca en lo problemático, sino en lo misterioso.

Yo soy mi cuerpo, pero no soy idéntico a mi cuerpo. Soy encarnado, aparezco a los otros con un cuerpo del que no puedo distinguirme, pero con el que no puedo identificarme totalmente.

“Cuando más tenga el acento sobre la objetividad de las cosas, estando el cordón umbilical que las liga a mi existencia, a lo que llamo mi presencia órgano-psíquica para mí mismo, tanto más afirmaré la independencia del mundo respecto a mi destino, a mis fines propios; tanto más este mundo así proclamado el único real se convertirá en un espectáculo sentido como ilusorio, un inmenso film documental ofrecido a mi curiosidad, pero que en resúmenes se suprime por el simple hecho de que me ignora”<sup>62</sup>.

La mejor vía para conocerse a uno mismo y de incardinación en el mundo es, para Marcel, una actividad, una disposición participante y comprometida: “Un ser cuya originalidad más profunda consiste... no sólo en preguntar sobre la naturaleza de las cosas, sino en preguntarse por su propia esencia, se sitúa por esto mismo más allá de todas las respuestas, inevitablemente parciales, en que puede desembocar esta pregunta”<sup>63</sup>.

No se puede identificar objetividad y existencia. Más allá de la objetividad está la realidad existencial. Al pensamiento objetivista se le escapa la realidad del yo, porque los seres humanos se mueven en un plano distinto al de las ciencias; están en el plano de la vida. Este plano no puede ser reducido a mero objeto, y no es correlación del yo-tú. La existencia, –como la libertad, como la vida, y como las realidades existenciales–, no puede ser expresada por abstracción ni por medio de un concepto, pues todo concepto define. La existencia, dice Marcel, no es concebible, objetivable, porque lo existente, el existente, soy yo. No debemos confundir objetividad y existencia. Es más, la existencia como tal no puede ser objetivable. El yo, el tú, la persona, no pueden ser objetivables a menos que pretendamos desvirtuarlos y tratarlos como un simple objeto. La persona, pues, no se encuentra en el registro del objeto.

Las operaciones de abstracción, típicas de la realidad científica, no sintonizan bien con la realidad existencial, más bien oscurecen la comprensión de las relaciones-tú.

Nuestra condición es la de seres corpóreos, seres encarnados. La condición humana está ligada a nuestro cuerpo. No podemos decir propiamente

62 MARCEL, G., *De Refus à l'Invocation*. Gallimard, 1940.31

63 MARCEL, G., *L'homme problématique*. Aubier-Montaigne, 1955, 73.

que tenemos cuerpo, pues no lo tenemos de la misma manea que un automóvil o un disco. Somos nuestro cuerpo, ya que para expresar estas realidades necesitamos el cuerpo y el lenguaje humano.

Aristóteles había llamado la atención respecto de la cualidad de hablantes como una de las características más típicas del animal racional.

La metafísica de Marcel difiere sustancialmente de la cartesiana. Marcel habla de una metafísica del somos, como radicalmente opuesta a la metafísica del yo pienso.

La metafísica marceliana tiene en cuenta la realidad concreta, el hecho de la encarnación, que se convierte en un dato central de la misma:

“11 de abril de 1921: he releído mis notas de diciembre último sobre la existencia; creo que hay allí un mundo por explorar. He aquí los puntos esenciales:

1.- Toda existencia se construye para mí sobre el tipo y prolongación de la de mí cuerpo.

2.- Sin darme cuenta, introduzco en la noción de objeto existente lo que en mi cuerpo mismo trasciende la objetividad, lo que no se deriva de ninguna dialéctica, sino que por el contrario, hace posible cualquier dialéctica.

3.- Existe, por tanto, entre mí y todo lo existente, una relación del mismo tipo de la que me une a mí cuerpo; lo que he llamado mediación no instrumental u objetiva. Esto equivale a decir que “mi cuerpo está en simpatía con las cosas”.

4.- Con esto queda fundamentada la posibilidad de un cierto modo de visión.

Mostrar en suma que estoy realmente adherido a todo lo que existe, al universo, que es mío, y del cual mi cuerpo es el centro”<sup>64</sup>.

Marcel fue pionero en Francia al plantear el tema de la encarnación y sus implicaciones filosóficas. Por lo menos Merleau-Ponty reconoce en Marcel al autor que plantea por primera vez la cuestión mencionada: “La relación ontológica de inherencia que es, ante todo, relación de encarnación... ha sido planteada en Francia por Gabriel Marcel”<sup>65</sup>.

De Waelhens, en la línea de Merleau-Ponty, considera un mérito de la filosofía existencial francesa el hecho de comprender que “desde *El Diario Metafísico* de Gabriel Marcel... no se podría definir la existencia humana por el ser-en-el-mundo, si no se aplica a determinar el sentido exacto de nuestra corporeidad”<sup>66</sup>.

64 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*. NRF, 1927, 265

65 MERLEAU-PONTY, M., *La philosophie de l'existence*. “Dialogue”, 1966, 312.

66 WAELEHENS, A. de, Heidegger y Sartre.”*Deucalión*”, 1946, n° 1

Se podría afirmar que en este tema la filosofía existencial francesa, y en concreto la de Marcel, no se encuentra alejada de los postulados defendidos por Ortega y la Escuela de Madrid. Y habría que destacar que se aleja considerablemente, en estas temáticas, de la postura de algunos existencialistas alemanes.

El vitalismo no minusvalora las posibilidades del cuerpo y de los sentidos, antes bien, de alguna manera, recuerda que “todo conocimiento empieza por los sentidos”.

Las teorías de Marcel sobre la existencia resultan ciertamente originales; rompen, además, con una tradición de trescientos años: En efecto, después de Descartes, los filósofos franceses, en general, habían asumido las teorías fundamentadas en el cogito.

Marcel reaccionó violentamente frente al racionalismo. Su luna de miel con los idealismos (alemán o inglés) terminó rápida y prematuramente.

Se puede decir que la reacción le llevó al polo opuesto: Partir de cosas concretas, construir una filosofía concreta, profundizar en el hecho de la existencia y en las posibilidades del somos.

La corporeidad, la encarnación, tal como las concibe Marcel, superan algunos problemas típicos del racionalismo o del idealismo, por ejemplo la oposición entre sujeto y objeto: “l’opposition du sujet et de l’objet se trouve transcendée”<sup>67</sup>.

Los términos superar y trascender, en este caso, vendrían a señalar que la filosofía de Marcel, al estar planteada en otra clave, desde un punto de vista diferente, no entra en los escollos característicos del racionalismo, y por lo tanto, puede evitar algunas trampas limitadoras del idealismo.

La afirmación “yo soy mi cuerpo” refleja una realidad cierta. Dicha realidad ha tenido diversas interpretaciones y ha provocado enfrentamientos doctrinales como los protagonizados por Marcel en relación con racionalistas e idealistas.

Y es que estamos inmersos en el mundo por el cuerpo, a través del cuerpo. Y este hecho constituye un referente, o un punto de encuentro fundamental con los demás seres.

No obstante, mi cuerpo no es un objeto, ni está censado en el mundo del tener. Mi cuerpo está inmerso, más bien, en el mundo del misterio. Sólo en los casos de la prostitución o de la esclavitud, el cuerpo tendría excepcionalmente la consideración de un objeto, dadas las circunstancias degradantes que todos podemos comprender.

---

67 MARCEL, G., *Etre et Avoir*. Aubier, 1935, 12

Existen diferencias notables entre la prostitución y la esclavitud: En el primer caso, un individuo trafica con su cuerpo. Esta persona, hombre o mujer, vende su cuerpo a cambio de dinero, etc... En el segundo caso, el esclavo está obligado a serlo y poco puede hacer en contra del sistema que mantiene la esclavitud. El que trafica con esclavos trata a esas personas como la prostituta trata su cuerpo, añadiendo la característica de la brutal manipulación. Ambos trafican con cuerpos humanos como si se tratase de una simple mercancía de la que ellos pueden lucrarse.

Algunos reportajes periodísticos sobre estas cuestiones, vienen a confirmar que, en ocasiones, las prostitutas están obligadas a ejercer la prostitución bajo amenazas o coacciones que se parecen mucho a las utilizadas con los esclavos.

El cuerpo es, también, un conjunto de sentimientos e impulsos que, en cada momento, me permiten decir yo puedo o yo quiero. Si yo miro mi mano no veo lo mismo que un neurólogo que observase al microscopio un conjunto de músculos y nervios.

Mi cuerpo está indisolublemente ligado a mi capacidad de decidir, es decir, a mi memoria, a mi entendimiento, y a mi voluntad.

Decían los antiguos que “pensamos porque tenemos manos”. El “homo faber” no es distinto del “homo sapiens”, es decir, no existe un divorcio entre la mente y el cuerpo, entre los sentimientos y la inteligencia.

En el epígrafe “El ser encarnado, punto central de la metafísica”(R.I.), Marcel reflexiona sobre la realidad del cuerpo. Siguiendo el método Jericó, va diseñando progresiva y gradualmente sus teorías sobre la corporeidad: “¿No deberé... declarar que la supuesta dualidad entre yo y mi cuerpo no existe, y que en verdad yo soy mi cuerpo?”<sup>68</sup>.

Esto no quiere decir que yo sea idéntico a mi cuerpo, pues para realizar tal afirmación habría que anular el yo, o concluir que sólo mi cuerpo existe. Pero Marcel no comparte esta última proposición: “... Esta afirmación es absurda: lo propio de mi cuerpo es no existir sólo... ser encarnado es aparecerse como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse con él”<sup>69</sup>.

Añade Marcel que, si bien no podemos identificarnos con el cuerpo, tampoco podemos distinguirnos del cuerpo. En *El Misterio del ser*, el autor da un paso más considerando el sentir “como un modo de participación”.

Mi cuerpo cumple la misión de situarme en el mundo y posibilitar la relación, la comunicación o la comunión con otras personas.

---

68 MARCEL, G., *Du Refus à l'Invocation*. Gallimard, 1940, 29

69 *Ib.*, 30

Al tomar conciencia del valor de la intersubjetividad, Marcel se confronta con el objetivismo y el idealismo. Considera que no es bueno cortar el cordón umbilical que liga mi existencia con las cosas. Cuanto más insista en la objetividad de las cosas tanto más afirmaré la independencia del mundo con respecto a mí, su radical indiferencia a mi destino.

En una situación objetiva, yo estaría aquí y el objeto allá, arrojado delante de mi vista y dispuesto para ser examinado. Queda patente la distinción entre sujeto y objeto. Marcel llama a esa relación triádica, porque hay tres términos: el que pregunta, a quién pregunta, y la pregunta misma. Si me pregunto por una flor, diré: “¿a qué otra cosa que no sea ella misma esta flor puede reducirse? Pero entonces lo que pasa es verdaderamente paradójico, puesto que la primera respuesta, tan poco científica, que consistía en dar el nombre de la flor, satisfacía en mí, aunque racionalmente fuese inexistente, esa exigencia que la interpretación reductora, por el contrario, tiende a engañar. Es verdad que la satisfacción proporcionada por el nombre pareciera que sólo es experimentable por una conciencia que permanece en ese estadio precientífico y casi infantil donde el hombre se presenta formando un solo cuerpo con la cosa nombrada y cobra por ello un valor mágico...

Conviene hacer notar, puesto que quizá no siempre se percibe suficientemente que la pregunta “¿qué es?” apunta siempre a lo designable, y más profundamente que se refiere en todos los casos a un orden que implica relaciones triádicas. Retomo el ejemplo elemental sobre el cual insistí. Señalo la flor, esta flor, a mi compañero, que sé más versado que yo en Botánica, y cuento con él para que me diga qué es esa flor. Desde luego podría recurrir a un libro de Botánica, que desempeña en ese caso el mismo papel, o aun, suponiendo que estuviese solo, a mi propio saber en la materia. En todos los casos, los tres elementos, los tres términos, subsisten. Podríamos preguntarnos si, en verdad, originariamente, y tomada en todo su candor, la interrogación se plantea en un plano diádico y no triádico, como si yo hubiera preguntado a la flor: “¿quién eres?”. Pero la cuestión se desnaturaliza inevitablemente; no es la flor quien me dice su nombre tomando como intérprete al botánico; llego a ver claramente que ese nombre es convencional: se ha convenido dar tal nombre a la flor que interesa. Pero de ese modo, nos evadimos de la región del ser propiamente dicho, y todo lo que aprenderemos es lo que puede decirse de la flor omitiendo justamente la singularidad de su ser, lo que ha llamado mi atención; en otras palabras: lo que me ha hablado”<sup>70</sup>.

---

70 MARCEL, G., *Le Mystère de l'Etre*. Aubier 1951, 189-190.

El hombre no podrá descubrir su ser mediante el saber abstracto ni mediante una actitud de espectador, como diría Camus, sino mediante una actitud comprometida y “participante”.

*b.- Presencia, participación y comunión:*

Objetividad es lo contrario de participación o de existencia.

Gabriel Marcel señala que la existencia es la negación de toda objetividad. Dicho de otro modo, objetividad no se opone a subjetividad sino más bien a existencia o participación. Hay una manera de presencia que no es espacial, objetiva, sino metaempírica y relacional.

Observando la evolución de las doctrinas metafísicas desde hace aproximadamente un siglo, sorprende el advertir hasta qué punto los filósofos idealistas convienen en general en reducir al mínimo el papel de la existencia, del índice existencial, en la economía general del conocimiento, y eso en aras de determinaciones racionales de toda índole –algunos dirían valores– que confieran al pensamiento un contenido inteligible. La existencia aparece así como algo en que el pensamiento se apoya quizá, pero que sin duda y por la misma razón tiende a perder de vista cada vez más completamente... Lo que importa hacer observar ante todo es que cuanto más se ponga el acento en el objeto como tal, en los caracteres que lo constituyen como objeto, y en la inteligibilidad de que debe estar provisto para dar asidero al sujeto que se le enfrenta, tanto más nos veremos inducidos, por el contrario, a dejar en la sombra su aspecto -no diremos carácter- existencial... Lo que deliberadamente se dejará a un lado será el modo según el cual el objeto está presente a quien lo considera o, lo que viene a ser lo mismo, el misterioso poder de afirmación de sí, gracias al cual se levanta ante el espectador; la cuestión será, más rotundamente aún, la de saber cómo puede ser que ese objeto no sea solamente un espectáculo racionalmente articulado, sin que posea además el poder de afectar de mil maneras al ser mismo de quien lo contempla y experimenta. Sería preciso reconocer claramente el paso de la existencia a la presencia: “yo me pregunto si no es mediante la presencia cómo puede pasarse de la existencia al valor”<sup>71</sup>.

Comenta Martín Buber: Mientras nos contentemos con poseernos como un objeto, no nos enteraremos del hombre más que como una cosa más entre las cosas, y no se nos hará presente la totalidad que tratamos de captar.

La ciencia positiva no puede ofrecer una respuesta a las realidades existenciales. La razón es clara, hay situaciones en las que el sujeto no se

---

<sup>71</sup> MARCEL, G., *Journal de Métaphysique*. NRF, 1927, 307.

encuentra ante un hecho objetivo, como espectador, sino como actor comprometido: “estas realidades tan ligadas a mi existencia, no puedo considerarlas haciendo abstracción de mí mismo, porque estoy comprometido en ellas. Estas realidades son “misterios”<sup>72</sup>.

Lo decisivo es la verdad existencial, que se da en la comunicación intersubjetiva y en la participación mutua en el ser del yo y del tú. No encontramos la verdad separada de nuestra situación, del mismo modo que no podemos situarnos fuera del ser, puesto que estamos comprometidos en él.

Cuanto más nos alejamos del prójimo, más nos perdemos. El materialismo vacía al hombre de contenido interior, y el intelectualismo, que lo despoja de su exterioridad corporal, hacen imposible la intersubjetividad y, por lo mismo, la presencia del tú, –la “comunicación dialógica”–.

Marcel identifica ser y presencia: “n’est pas un être pour moi s’il n’est pas une présence”<sup>73</sup>.

La presencia se identifica con fecundidad, con comunión. Es el espacio en el que se asienta la fidelidad creadora. A presencia se contraponen ausencia; “de cette absence qui se donne à nous comme absolue et que nous appelons la mort”<sup>74</sup>.

Según R. Troifontaines, “l’être pour Marcel serait donc le nous, dont participent je et tu qui ne sont qu’au titre de termes de cette relation”<sup>75</sup>.

La soledad convierte al mundo en absurdo, la presencia, la comunión lo convierte en humano. El hombre del teatro existencialista quiere huir de la soledad. En este ambiente (sentido) es especialmente significativo y testimonial el teatro de Marcel.

Los griegos descubrieron el valor cultural, educativo y catártico del teatro, su capacidad revitalizadora y comunicadora.

“De la solitude à la communion, tel est l’itinéraire que nous voudrions suivre à travers les quinze pièces qui marquent les étapes de l’oeuvre étonnamment riche et difficile de Gabriel Marcel”<sup>76</sup>.

Tanto la palabra existencia como la palabra ser son utilizadas por Marcel como sinónimos de lo real. La concepción marceliana del ser se precisa por su referencia al conocimiento, al tener, a la existencia, y a la vida.

Marcel reacciona contra el idealismo y rechaza la reducción del ser al puro conocimiento humano o al puro conocimiento objetivo:

72 MARCEL, G., *Homo viator*. Aubier, 1945, 94-95.

73 MARCEL, G., *Positions et Approches concrètes du Mystère Ontologique*. Nauwelaerts-Vrin, 1949, 291.

74 MARCEL, G., *Du Refus à l’Invocation*. Gallimard, 1940, 199

75 Ib., 227

76 Ib., 270

“Il ne faut jamais oublier que si la supériorité de la science consiste en ce fait qu'elle est pour tout le monde, cette supériorité ne va pas sans une rançon métaphysique très lourde; la science n'est pour tout le monde que parce qu'elle n'est à la lettre pour personne”<sup>77</sup>.

Existen formas de conocimiento diferentes al conocimiento objetivo. Tanto el drama como la música propician un conocimiento superior en el que nuestro ser se encuentra totalmente introducido en su integridad y que trasciende los enunciados abstractos.

Contemplar es recordar en presencia de; de tal manera que la realidad en presencia de la cual se recuerda, entra de alguna manera en su recuerdo.

La distinción entre ser y tener ya aparece en una nota del 16 de Marzo de 1923 en el *Diario Metafísico*: “Au fond tout se ramène à la distinction entre qu'on a et ce qu'on est”<sup>78</sup>.

Marcel reconoce que ha empleado la palabra ser en el mismo sentido que la palabra existencia. Sin embargo en *Etre et Avoir* considera que conviene diferenciar: “La gêne que je ressens en ces matières vient en partie de la difficulté que j'ai toujours éprouvée à discerner le rapport entre être et exister. Il me paraît évident qu'exister est une certaine façon d'être sans exister. Je pose en principe que l'inverse est inconcevable sans un véritable jeu de mots”<sup>79</sup>.

La diferencia entre existencia y ser se manifiesta en aquellos textos en los que Marcel reflexiona sobre los hombres que se ven manipulados por una sociedad industrializada y tecnificada. Algunos hombres padecen esta terrible enfermedad que los reduce simplemente a vivir o a existir. Su existencia está totalmente determinada por sus funciones.

En un mundo así, la exigencia ontológica, la exigencia de ser se atiene, en la medida precisa, a una personalidad fraccional o al triunfo de la categoría “es natural”: “Il faut dire tout ensemble que je suis ma vie et que je suis pas ma vie, mais cette contradiction se laisse réduire si l'on comprend que je puis apprécier ma vie telle qu'elle est, au nom de la vie que je porte en moi, la vie que j'aspire à vivre la vie que je devrais vivre pour être pleinement moi-même”<sup>80</sup>.

La existencia aparece pues como algo que hace de intermediario entre la plenitud del ser y una objetividad total que reduciría al hombre “à l'état de chose”. Esta objetivación es imposible, pues una cosa es incapaz de sufrir.

---

<sup>77</sup> MARCEL, G., *Journal Métaphysique*. NRF, 1927, 289

<sup>78</sup> Ib., 301

<sup>79</sup> MARCEL, G., *Etre et Avoir*. Aubier, 1935, 50

<sup>80</sup> MARCEL, G., *Le Mystère de l'Etre*. Aubier, 1951, 152

La idea de existencia, si es que podemos hablar de una idea, está cargada de ambigüedades. Nosotros estamos acostumbrados a tratar la existencia como un hecho, como una cosa que existe en alguna parte. “Mais si mon attention se concentre sur ce simple fait: j'existe –ou encore: tel être que j'aime existe, la perspective change, exister ne veut plus simplement dire être là ou être ailleurs– cela veut même probablement dire essentiellement transcender l'opposition de l'ici et de l'ailleurs... Pour autant que nous visons l'existence de la chose en tant que chose, cette existence qui est déjà comme tout obscurie par la menace du n'exister plus, il ne faut certainement pas dire que cette existence-là est du non-être, ce qui à mon sens ne veut rien dire du tout, mais plutôt qu'elle est à peine de l'être, qu'elle est come en rébellion contre les exigences dont le mot être est en quelque sorte porteur, exigences dont nous aurons à prendre de plus en plus clairement conscience par la suite”<sup>81</sup>.

Si por el contrario, nosotros remontamos la pendiente, la existencia nos parece como delante y a punto de confundirse con el ser en su autenticidad.

Más allá de la objetividad encontramos la realidad existencial y la realidad del ser trascendente. Entre ambas realidades se sitúa el tú.

Al pensamiento objetivista se le escapa la realidad de los seres humanos que están en el plano de la vida y que de ninguna manera pueden ser reducidos a mero objeto.

Ni la existencia, ni la libertad, pueden ser concebidas convenientemente por conceptos abstractos.

La existencia “es la participación en tanto que inobjetivable”, como diría Marcel: Lo existente es el yo encarnado en un cuerpo.

El papel de filósofo debe centrarse en profundizar en su condición de ser existente o pensante, en desvelar los problemas y profundizar en los misterios.

El hombre, la persona, el sujeto conforman el centro de atención del pensador existencial. Mi búsqueda, –escribe Marcel–, se orientó explícitamente hacia el reconocimiento, por decirlo así, de lo individual en oposición a todo idealismo impersonal e inmanentista. Filosofar no es sino profundizar en nuestra condición de seres existentes y pensantes o, dicho en otros términos, no estudiamos problemas, los vivimos.

Como dirían algunos vitalistas, quien no ha vivido un problema, difícilmente puede imaginar lo que ese problema supuso para quienes lo afrontaron en otros tiempos.

---

81 Ib., 29-30

El idealismo tiende inevitablemente a eliminar toda consideración existencial en base a la no inteligibilidad radical de la existencia; carece del sentido de lo trágico, - “cet aspect tragique de la vie” que comporta “la tragique réalité interieure” y de lo concreto; y al conceder al conocimiento reflexivo la primacía absoluta sobre cualquier otra forma del saber, concluye en un monismo de la verdad y del ser, ofreciendo, a su vez, una visión del mundo en la que apenas hay lugar para la contingencia, la libertad y la historicidad. La drástica y dramática realidad de la I Guerra Mundial, con sus regueros de muertes y de sangre, puso de manifiesto la gran utopía del optimismo idealista.

El idealismo elude las grandes cuestiones humanas. Confunde la realidad con el concepto, dejando que la realidad personal se esfume. Ortega criticó el idealismo, porque éste “escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia”, teniendo en cuenta que “en la intención del idealismo conciencia significa precisamente la irrealidad del mundo que ella mismo pone y encuentra”, cuando, -continúa Ortega-, lo que verdadera y auténticamente hay no es conciencia y en ella las ideas de las cosas, sino que hay un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también.

La vida es participación.”Ce sont les êtres qui importent beaucoup plus que l'idée”, porque “l'idée n'est qu'une médiation”. La participación es el fundamento ontológico, “l'immédiat non médiatisable qui permet seul l'édification d'un univers objectif”. Su vocación de autor dramático introdujo a Marcel en esta visión de la participación, en la medida en que el drama significa precisamente un esfuerzo por poner la situación en escena: “dans l'expérience de situation transcendant les consciences individuelles et non entièrement objectivables pour elles, mais qui pourtant se donnent come 'a élucider', car s'il est de l'existence de tout homme d'être 'en situation' il es aussi de son essence”<sup>82</sup>.

El 'otro' y 'yo' nos convertimos en 'nosotros', mediante el amor. El personalismo de Marcel sintoniza con el pensamiento de Martín Buber. Este afirma que 'no hay yo en sí', sino solamente el yo de la palabra primordial Yo-Ello. Cuando el hombre dice yo, quiere decir uno de los dos. Decir yo y decir una de las palabras primordiales es lo mismo. En la relación yo-ello no existe la relación dialogal, y el otro es tomado como una cosa. Sólo en la relación yo-tú, en la que el otro es considerado en su intimidad y encarnación personal, yo mismo me realizo como persona. De ahí que el otro, a quien amo, no es nunca un 'tercero' para mí, al contrario, el tú es aquella realidad personal susceptible de responderme y a quien puedo invocar, porque es lo más distante de un objeto. El tú es una presencia.

---

82 MARCEL, G., *Remarques sur l'Iconoclaste*. a.c., 499

Si caemos en la trampa de la abstracción, nunca podremos salir de una reflexión centrada en el yo transcendental, para tocar “el espesor del ser”. Escribe Marcel: “no me preocupo por el ser, sino en la medida en que tomo conciencia más o menos indistinta de la unidad subyacente que me une a otros seres, cuya realidad presiento”<sup>83</sup>. El ‘yo pienso’ cartesiano es, más que una fuente, un obturador, no es apertura de origen, sino obturador de cierre, porque “corta el cordón umbilical” que nos liga a la existencia, ese nexo de nuestra presencia en el mundo, entendida como participación en esa metafísica de la libertad y de la comunión amorosa, puesto que “no comunico conmigo mismo más que en la medida en que comunico con el otro, es decir, en que éste llega a ser tú para mí”<sup>84</sup>, porque los otros tienen el secreto de lo que somos.

La relación primera del sujeto con el objeto no es la de conocimiento, a la manera que se expresaba el idealismo clásico, y en la cual el objeto aparece siempre construido por el sujeto, sino una relación de ser, según la cual, paradójicamente, el sujeto es su cuerpo, su mundo, su situación, y de alguna manera se intercambia en ellos.

La filosofía concreta de Marcel duda de la primacía absoluta del conocer y subraya la importancia de la experiencia, de la presencia, la apertura a los otros, y la vida.

El ser existente pretende ser conocido o reconocido por otros que puedan conocer el secreto de lo que somos.

La guerra mundial de 1914 despierta a Marcel de una serie de sueños dogmáticos. Su trabajo, orientado a la búsqueda de soldados desaparecidos, le llevó al convencimiento de que los seres amados no desaparecen con la muerte, pues su presencia puede resultar casi tan firme como la física, de tal manera que no siempre lo más real es lo más inmediato.

La conversión de Marcel al catolicismo no es una única conversión. También se convirtió a lo concreto, a lo existencial, alejándose de los idealismos.

En este mundo existe cierta forma de inmortalidad, la de aquellos seres que tras su muerte son reconocidos por otros que sienten su presencia y aspiran a encontrarlos de nuevo.

Para Marcel la vocación filosófica surgió en él cuando apenas tenía ocho años, al formularse la cuestión siguiente: ¿Los seres humanos sobreviven a la muerte de alguna manera o están condenados a la extinción?

---

83 MARCEL, G., *Le Mystère de l'Être*. Aubier, 1951, 192

84 MARCEL, G., *Du Refus à l'invocation*. Gallimard 194, 46

La filosofía de Marcel se instaura en la tradición francesa no cartesiana, que se detiene especialmente en Pascal y Bergson. Sus antecedentes habría que buscarlos, como señalamos en el capítulo primero, en Platón y en San Agustín.

Sus trabajos se orientan a buscar las fórmulas que le permiten observar la individualidad. De ahí que el teatro, los personajes concretos guarden las claves de su pensamiento y que el drama es el lugar “donde el pensamiento se capta a sí mismo en concreto”... “Toda tentativa de exponer mi pensamiento filosófico sin tener en cuenta mi teatro, está expuesta al fracaso”<sup>85</sup>.

En su obra *La Gracia* los protagonistas creen en realidades de otro orden, pero que aún no se han encarnado en sus propias vidas. La preocupación de Marcel en este sentido consiste en comprometer en el drama la totalidad del ser, en hacer que los personajes vivan una situación dramática expresada en términos de seres y no en términos de ideas.

En el *Palacio de Arena* el protagonista, un diputado, es atraído por el primitivo espíritu del cristianismo mucho más que por los dogmas: “creer no es saber, no es imaginar, incluso no es suponer, creer es amar”<sup>86</sup>.

Si bien en este tiempo Marcel no se ha despertado completamente del sueño hegeliano, sí se da cuenta que no es más que un sueño del que no podemos extraer más consecuencias de las precisas.

A Marcel le parece claro que ‘yo creo’ no puede reducirse a ‘yo pienso’, aunque el acto de fe puede ser pensado, en realidad es vivido en mi interior como un yo singular o un existente concreto. Marcel huye de tentaciones fideístas y subjetivistas y no admite que su filosofía pueda ser etiquetada como mística irracional o panteísmo.

La idea transcendental de participación impregna ya las primeras páginas del *Diario Metafísico*: “Pensar la fe es pues pensar la fe en Dios”<sup>87</sup>.

El término existencia sufrirá una transformación profunda en el pensamiento de Marcel. En el *Diario Metafísico* la existencia implica relación de carácter espacial, la relación entre mi conciencia y mi cuerpo sólo puede pensarse como ser existente en tanto que estoy en un espacio y en tanto que yo mismo puedo darme cuenta al tiempo que también se dan cuenta los otros.

En su obra *Existencia y Objetividad*, el término existencia significa más bien un inmediato puro, un existencial indudable, una experiencia que nos liga al mundo antes de cualquier reflexión. La existencia es paralela a la intimidad y contraria a la objetivización de la persona.

---

85 MARCEL, G., *En busca de la verdad y de la justicia*, 22, 45

86 MARCEL, G., *Le Palais de Sable*, 264

87 MARCEL, G., *Diario Metafísico*, 40.

El problema de la existencia de Dios sólo puede plantearse en términos de experiencia. Esta experiencia debe llevarnos a la conclusión de que no hay dicotomía entre la fe y el saber.

La fe es trascendente al saber, pero el saber nos pone en el camino: “Si la croyance en Dieu est saisie comme mode de l’être et non point comme opinion sur la existence d’une personne. De même peut-être la croyance en l’immortalité, il suit de là:

1. Que la croyance d’un être connue de moi (elle ne peut être objet de questionnaire);

2. Et ceci est capital: dans la mesure où toute réflexion ou tout dialogue avec moi-même est la reproduction interiorisé de’un dialogue avec autrui, ma croyance ne peut pas plus que mon être devenir objet pour moi, je ne peux pas réellement m’interroger sur elle”<sup>88</sup>.

El existente no es un puro observador, es un actor, un participante. Conforme una relación se va humanizando el otro deja de ser un él para convertirse en un tú en la comunión y en la relación dialógica interpersonal. El tú-persona no es un objeto, se trata de un ser al que aprecio tal como es y por el hecho de ser una persona a la que puedo abrirme.

En sus obras teatrales *La Mort de Demain* (1919), *Le Regard Neuf*, *La Chapelle*, publicadas bajo el título *Tres Piezas*, clarifica el tema de la existencia y los conceptos sobre ser y tener, problema y misterio.

Los personajes de Marcel no buscan convencer ni dar lecciones, muestran la plenitud del hombre concreto. Manifiestan de qué manera se puede trascender el tener, que cosifica al hombre para llegar al ser o ámbito de lo misterioso.

El teatro de Marcel en ocasiones anticipa lo que va a ser su posterior pensamiento.

El tener no nos libera de los riesgos de una civilización tecnificada que degrada la intimidad y los valores.

“El hombre de la barraca” trabaja ocho horas al día, tiene que comer, habla poco, habla de lo que poseyó en otro tiempo, pero después vuelve a ser reservado y cae en el mutismo. Ahora bien este hombre común se preguntará un día: ¿Quién soy yo?, ¿Qué sentido tiene mi vida y el mundo en el que estoy inmerso?.

El Estado no puede responderle, porque sólo conoce conceptos abstractos. El Estado y la Seguridad Social lo han reducido a un número en una ficha. Sin embargo el hombre de la barraca no es un número, es un ser vivo,

---

88 Ib., 152.

un individuo que tiene amigos y familiares. Sólo otro hombre como él puede ayudarlo a buscar el secreto de su vida y a interpretar el mundo.

Marcel insiste en la dialéctica de la situación, en el carácter dramático del existir, en la preponderancia de los hombres concretos sobre las ideas abstractas. “El punto esencial es, a mi parecer, el siguiente: un ser cuya originalidad más profunda consiste no sólo en preguntar sobre la naturaleza de las cosas, sino en preguntarse por su propia esencia, se sitúa por esto mismo más allá de todas las respuestas, inevitablemente parciales, en que puede desembocar esta interrogación”<sup>89</sup>.

Marcel es un filósofo itinerante y afirma que la existencia auténtica es una existencia humana trashumante, y también un camino hacia la luz.

Su conversión al cristianismo no supuso ninguna ruptura con el itinerario que venía siguiendo, significa más bien una plenitud de la ontología concreta: “El conocimiento del misterio ontológico en que yo veo como el reducto central de la metafísica, no es sin duda posible de hecho, sino por una especie de irradiación fecundante de la revelación misma, que puede producirse perfectamente en el seno de las almas ajenas a toda religión positiva, cualquier que sea. Este conocimiento, que se realiza mediante ciertas modalidades superiores de la experiencia humana, no implica, por otra parte, de ningún modo la adhesión a una religión determinada; no obstante, permite a aquél que se ha elevado hasta ella el entrever la posibilidad de una revelación, cosa que no podría hacer el que, no habiendo traspasado los límites de lo problematizable, permanece alejado del punto en que el misterio del ser puede ser descubierto y proclamado. Una tal filosofía se lanza así con movimiento irresistible al encuentro de una luz que presiente y de la cual experimenta en el fondo de sí el estímulo secreto y como el calor cordial”<sup>90</sup>.

La contribución a la filosofía concreta continúa a través de otras obras. Se declara adepto a la filosofía concreta, considera que una filosofía concreta puede estar imantada por las creencias cristianas, ya que para un cristiano existe una cierta coincidencia entre su religión y la naturaleza humana. Advierte que habla como filósofo y no como cristiano, pero señala también que el filósofo que se dirija a pensar sólo como filósofo, se puede colocar más acá de la experiencia en una región infrahumana, y la filosofía es una elevación de la experiencia.

Cuando Paul Ricoeur le pregunta sobre cuál es su postura como filósofo en relación con el cristianismo, Marcel contesta: “Vous savez que j'ai été

---

89 MARCEL, G., *L'Homme Problématique*, 73

90 MARCEL, G., *Positions et Approches*, 91.

élevé sans aucune religion et pourtant à partir du moment où j'ai commencé à penser par moi-même philosophiquement, j'ai été comme irrésistiblement porté à penser en faveur du christianisme, c'est-à-dire à reconnaître qu'il devait y avoir dans le christianisme une réalité extrêmement profonde, et que mon devoir, en tant que philosophe, était de chercher comment cette réalité pouvait être comprise. C'est vraiment un problème d'intelligibilité qui s'est posé alors pour moi.

C'était l'époque où je soumettais mes écrits à Victor Delbos et je sentais chez lui une très grande sympathie pour cette recherche, mais je me suis trouvé pendant des années dans cette situation extrêmement singulière d'un homme qui croit profondément à la foi des autres, qui est parfaitement convaincu que cette foi n'est pas illusoire, sans se reconnaître la possibilité ou le droit de la prendre absolument à son compte... Vous évoquez ce texte essentiel sur le mystère ontologique qui est postérieur à ma conversion; ma conversion est de 1929 et le texte en question est de 1932. Je crois qu'il n'est pas très facile de préciser exactement quel a été le rapport entre cette sorte d'expérience, je peux vraiment employer ce mot: cette expérience, vécue qui a accompagné, qui a suivi ma conversion, et ce qui est dit dans ce texte. Je crois que même à ce moment-là, j'ai éprouvé le besoin d'accéder à un plan qui soit assez universel pour que ce que je disais pût être accepté ou entendu par des non catholiques et même peut-être par des non chrétiens, à condition qu'ils eussent tout de même une certaine appréhension de ce qui m'apparaissait comme l'essentiel"<sup>91</sup>.

A Paul Ricoeur le confiesa Marcel que la unión entre su filosofía y su teatro es muy estrecha y que la filosofía existencial, en la medida en que es existencial podría considerarse un teatro o una creación dramática. Dice que su filosofía podría ser comparada a Grecia porque tiene una parte continental y una parte insular. La parte continental conformada por los escritos filosóficos propiamente dichos, tiene cuestiones similares a las tratadas por Jaspers y Buber. Las islas estarían conformadas por las obras de teatro.

Las razones de esta comparación son las siguientes: Para llegar a una isla es preciso hacer una travesía. Igualmente para acceder a mi creación dramática es necesario hacer una travesía, apartarse de la orilla; es preciso que el sujeto reflexione, que se olvide por un momento de sí mismo para observar los actores del teatro y para revivirlos. La magia del teatro constriete en crear seres encarnados o en poner a las personas en situación de vivir

---

<sup>91</sup> MARCEL, G., *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 77-78-79.

experiencias filosóficas auténticas: “La función más alta del teatro ha de ser no ciertamente traer lo particular a lo general, a la ley, sino al contrario: despertar o hacer despertar en nosotros el sentimiento del infinito, que recubre lo singular. En mi opinión, llegar a esa zona de universalidad concreta que la música y la metafísica alcanzan por otros caminos”<sup>92</sup>.

Los personajes del teatro de Marcel son seres acosados, ambiguos, con problemas e intentan mostrar el sentido del mundo y de la existencia. Se dirigen al hombre comprometido que vive en cada persona que tienen delante.

El papel del teatro consiste en colocarlo en una situación tal que podamos vislumbrar la verdad más allá de cualquier definición o limitación posible.

La experiencia es un dato fundamental, que tiene una carga dramática, y del que partimos para realizar reflexiones filosóficas. Por eso la experiencia es el ejemplo en la filosofía lo mismo que el personaje lo es en el teatro.

*Un Hombre de Dios*, publicado en 1925 y reeditado en 1950, es la obra dramática más conocida de Marcel. El dice que fue la más representada, sobre todo en Alemania, aunque no entusiasmó demasiado al público. En ella se nos dice que creemos conocernos y no nos conocemos, que los demás tienen la clave para descubrirnos: “Uno ha vivido años encerrado sobre una idea de sí mismo, creyendo poder sacar fuerzas de esa idea, y de pronto se da cuenta de que, tal vez, se ha equivocado estúpidamente”<sup>93</sup>.

Un personaje de *Le Palais de Sable* llamado Moirans afirma: Los seres son en y por el acto mismo de la comunicación. Este pensamiento se mantiene en la obra de Marcel como si de un estigma se tratase. También es cierto que en la obra dramática aparece posiblemente con más claridad que en otras partes de su obra.

Con frecuencia Marcel apostilla que la comunión exige fidelidad, y que esta fidelidad debe de ser creadora. Crea en el ámbito de lo misterioso que traspasa en todo caso el ámbito de lo problemático, de las palabras vacías y del idealismo.

La comunión es tan fuerte que llega más allá de las propias fronteras de la muerte.

Pero el hombre moderno está sólo. Las obras que realiza no siempre le satisfacen por lo que no son un consuelo que le acompañe.

Esta frustración se refleja perfectamente en el teatro.

El hombre, angustiado por la soledad, aspira a la comunión, a la comunicación.

---

92 MARCEL, G., “Cuadernos Insula”, pág. 35

93 FLOREZ, R., *La Ambigüedad Humana en el Teatro de Marcel*, RELIGION Y CULTURA IV (1959) 13.

En Marcel la soledad llama a la puerta de la esperanza. Por las grietas de la desesperación penetra, a veces, la luz de la esperanza.

Una quincena de otras de teatro jalonan el camino que va de lo oscuro a la claridad, de la soledad a la comunión.

En 1914 escribe sus dos obras: *La Grace*, *Le Palais de Sable*.

Marcel es un admirador de la obra de Ibsen, cuyos modelos inspiran el drama marceliano. A Marcel no le gusta el teatro que sólo trata de ilustrar una idea. El prefiere personajes de carne y hueso que viven dramáticamente sus creencias, que tienen una intensa vida intelectual.

Las obras escritas (totalmente o en parte) durante la guerra son : *Le Quator en fa dièse* y *L'Iconoclasta*.

El teatro de Marcel hace del tema de la comunicación una cuestión de primer orden. Y la comunicación limita con la comunión, la fe, la fidelidad, el ser.

La obra dramática de Marcel trata de profundizar en qué condiciones un ello puede convertirse en un tú.

La paradoja del teatro de Marcel está en pretender explicar lo inexplicable.

El teatro de Marcel se puede calificar de 'misterioso', lo que no quiere decir raro u obscuro. Es en la esfera del ser donde los personajes de Marcel encuentran la claridad que buscan. La claridad los ilumina a ellos mismos y a los tú con los que se comunican. Los otros (tús) resultan imprescindibles para comunicarnos con nosotros mismos, para conocernos a nosotros mismos.

Este respeto hacia el tú, este "amar a los otros como a uno mismo" constituyó una corriente que arrastró suavemente y decididamente a Marcel hacia el catolicismo.

Marcel compara la emoción surgida del teatro con la emoción de la buena música. Una y otra permiten comprender más profundamente los sentimientos humanos y las relaciones humanas.

La música ha abierto un dominio misterioso, un camino poco común, pero muy directo, una comunicación excepcional. Todas las obras teatrales de Marcel están impregnadas de un ritmo similar al ritmo musical. El desarrollo de una obra de teatro guarda similitudes con el desarrollo de una sinfonía.

Los personajes de Marcel no se mueven ni por azar ni por recursos técnicos. Se mueven por ellos mismos sin más impulso que su propio impulso, como "una melodía que se agita en el fondo de la memoria".

De alguna manera se podría decir que la filosofía de Marcel es una reflexión sobre su teatro. Desde muy joven sintió el hechizo del teatro, así como el calor de los personajes que, en su autenticidad, sustituían, en cierto modo, a sus hermanos o familiares.

Así escribe en 1919-1920: *Le Mort de demain*,  
*Le Coeur des autres*,  
*Le Regard neuf*

1922-1923: *La Chapelle ardente*  
*Un Homme de Dieu*

Estas obras suponen una simplificación de los temas y un elegir problemas más cercanos a nosotros. Tratan de clarificar las condiciones, para que se produzca la comunicación, quizás cada una de ellas constituya un intento de profundizar en estas condiciones.

No se puede establecer una verdadera comunicación sin humildad, sin sencillez. Hay que ponerse en el lugar del otro, intentar comprenderlo sin juzgar.

La Comunicación supone almas frescas, inocentes, que no pretenden dominar a otras. La Comunión sólo prospera en la igualdad. Sin igualdad, la relación entre dos personas, entre un matrimonio, es solamente un compromiso, una puesta en escena, pues la amistad es, por necesidad, entre iguales.

Algunas obras de Marcel dan la impresión de que no están terminadas, de que no han llegado a conclusiones definitivas. El punto final es solamente una ficción cómoda; pero las cuestiones no quedan definitivamente resueltas, por lo menos en algunas ocasiones. Las soluciones encontradas brillan por un momento como si fueran toda la verdad; más posteriormente retornan las dudas y los hallazgos anteriores se convierten en oasis dentro de un desierto.

A pesar de todas las dificultades, al final, sus obras teatrales dejan vislumbrar un atisbo de esperanza.

La comunión nos lleva al terreno del misterio, más allá de la desesperación y del pesimismo.

Tras escribir *Un hombre de Dios*, Marcel pasa nueve años sin escribir teatro, con la excepción de *L'Horizon* (1928) y otra obra inédita; Marcel perfila sus propias ideas y prepara la aparición de grandes obras de teatro.

En 1929 se convierte al catolicismo, y en 1932 escribe

*Le Monde Cassé*, la primera obra tras la conversión. Se puede decir que "lo sobrenatural" aparece claramente en dos obras de Marcel, *La Grace* y *Le Monde Cassé*.

La enfermedad, la muerte, abren la puerta a la posibilidad de establecer un equilibrio superior. La enfermedad tiene el poder de aislar, de profundizar en la soledad.

La soledad, en presencia de la muerte, aparece como absoluta. La comunicación profunda se manifiesta, a veces, como una realidad eterna, que ni la muerte podrá anular.

En *La Grace*, Francisca, dice que una persona es algo más que un conjunto de fenómenos referidos a esa persona, más que un análisis de esa persona. Señala que sólo se comprende bien lo que se experimenta; es decir, que el plan de la ciencia no es lo mismo que el plan de la vida.

Lo que se tiene es algo exterior a mí. Solo se tienen las cosas o lo que se cosifica.

Para poseer algo, ese algo debe tener una existencia independiente. Lo que tengo se añade a mí, pero no establezco una comunión con él, ni una verdadera comunicación.

Moirans, protagonista de *Le Palais de Sable*, representa el prototipo de hombre incomunicado, encerrado en el idealismo. Marcel supone la reacción constante contra el idealismo. Para el idealista sus pensamientos quieren convertirse en la única realidad, y rechazan “asomarse a las terrazas prohibidas del mundo”.

El filósofo idealista, incomunicado, ama las ideas por ellas mismas, ama un mundo de sueños, sabiendo que sólo son sueños.

En otro momento, añade, que creer no es saber, ni imaginar, ni soñar; creer es amar, establecer comunicación con otra persona a la que apreciamos y consideramos verdaderamente.

Los niveles de la comunicación, los conflictos que pueden surgir en la misma, aparecen perfectamente narrados en la obra de Marcel, especialmente en su teatro, que muy bien podría llevar el sobrenombre de trágico o dramático.

El autor de *Le Monde Cassé* no oculta el drama existencial, sino que revive su tormento o su éxtasis. El personaje teatral, igual que la persona, está necesariamente en una situación, está implicado en una situación, trama, atrapado en el centro de su dudas, sus deseos, sus temores.

“El drama es el lugar más vivo y real de los conflictos”. Por eso, en nuestro autor la vertiente dramática se convierte en heraldo, en precursor de la obra más propiamente filosófica o abstracta.

Las raíces del teatro marceliano están en el mundo de la existencia. Las relaciones existenciales “tienen importancia generadora”, según nos explicó en la conferencia pronunciada en Friburgo en 1959 donde expuso la vertiente dramática del teatro desde el punto de vista filosófico.

El pensador existencial trata de asumir la situación concreta, conjurando los formalismos abstractos. El ser humano es ambiguo, ésta es la realidad: Noble y cobarde, satisfecho e insatisfecho, esperanzado o desesperanzado.

Se trata de un teatro de comunión, no de un teatro de tesis. Todos, a nuestra manera, deseamos una existencia auténtica, descubrir lo auténtico, vivir auténticamente. Pero, la libertad es riesgo, es incertidumbre, al tiempo que indeterminación.

La condición humana constituye compromiso, fe en medio de la dificultad, aunque no haya nada claro y distinto como diría Descartes.

La libertad vive cerca de la casa de la angustia, de los conflictos de conciencia. El hombre libre existencial no suele alardear de poseer la verdad, manifiesta su verdad, su situación, el intento de buscar la verdad.

Los personajes marcelianos necesitan la comunicación, porque se sienten limitados, débiles, acosados. A pesar de todo luchan honestamente para “salvaguardar su libertad”, su fidelidad, y sus ideales.

*El Iconoclasta* siente que más allá del puro ver, oír y tocar, hay un mundo, donde “el alma se encuentra a sí misma”. El mundo del misterio es lo que hace llevadera la vida, “el misterio es lo único que reúne”, lo que realmente comunica, y permite la comunicación.

La incomunicación convierte a los personajes sartrianos en un infierno. Por el contrario, la comunicación da sentido a la existencia de los personajes marcelianos. La fe crea la atmósfera adecuada para respirar solidaridad existencial.

El otro no es mi rival, mi competidor, mi informador. Amar a una mujer como objeto de placer, e incluso como fuente práctica de información, es lo mismo que situarse en el campo del objeto.

La existencia auténtica es la intersubjetividad, la existencia en comunión.

En *Le Monde Cassé*, una prostituta, a la que una persona amaba, descubre que el amor establece comunión a pesar de las dificultades: No estamos solos, nadie está sólo. Hay una comunión de pecadores, hay una comunión de santos.

Amar a otro es concederle crédito, darle un voto de confianza, creer en él, ofrecerle fidelidad, confiar en él más allá de las simples apariencias.

La persona, el tú no es un problema, sino un misterio. Un tú es alguien “capaz de responderme, a quien yo puedo invocar”.

¿Qué amamos realmente al amar?, se pregunta Marcel. No amamos, responde, una serie de cualidades inventariables, sino la realidad misteriosa de la persona. En el círculo del misterio tiene lugar el encuentro amoroso.

*El Iconoclasta* reconoce que para vivir no es suficiente estar uno al lado del otro. Un matrimonio puede vivir en la misma casa y no convivir en absoluto. La cercanía física facilita el encuentro, pero no lo produce de por sí.

Por el contrario, la distancia no es suficiente para evitar la comunicación entre dos personas que se aman.

Comunión y misterio son los dos pilares del teatro marceliano. Ambos dan consistencia a la intersubjetividad, a la presencia, a la comunicación.

Asegura Marcel que la distinción entre problema y misterio, aunque la inicia en *El Iconoclasta*, no la formula adecuadamente, hasta mucho más

tarde, con ocasión de la comunicación a la Sociedad Filosófica de Marsella: *Positions et Approches concrète du Mystère ontologique*.

El existente no es un expectador, sino un participante. El otro, objeto, problema, se convierte en un tú por la comunión y el diálogo.

El 'misterio' está presente siempre que se da consentimiento al ser y desaparece si aceptamos el tener como modo predilecto de existencia.

Marcel acepta el tú, acepta también libremente el ser, acepta el misterio como atmósfera donde se da el ser, como dimensión de profundidad y de realidad de su obra.

“Volveremos largamente sobre esta exigencia misteriosa, puesto que precisamente a ella (se) pretende satisfacer en el curso de estas lecciones, y, por el contrario, puede parecer desprovista de contenido a quien no la siente en el fondo de sí mismo”<sup>94</sup>.

“El tercer nivel es el dominio de lo que Marcel llama 'ser' o 'plenitud', y no hay duda de que el misterio del ser en este sentido es lo que interesa en última instancia a su reflexión filosófica”<sup>95</sup>.

“La afirmación filosófica fundamental 'el ser es' es una verdad dicha por y a mi libertad”<sup>96</sup>.

Lo ontológico no es para Marcel un problema sino un misterio. “Quisiera esforzarme por penetrar más profundamente lo que suele llamarse el problema ontológico. Pienso que resultará muy claro, después de lo que dijimos el año anterior, que este problema es en realidad un misterio”<sup>97</sup>.

El misterio nos pone en contacto con el ser, y “aceptar el misterio ontológico es consentimiento al ser”<sup>98</sup>.

Deseamos que aparezca claro nuestro propósito de conectar con la vertiente metafísica de la obra marceliana, no quedándonos simplemente en la vertiente fenomenológica.

Muchas veces se ha estudiado solamente la vertiente fenomenológica - naturalmente, no una fenomenología dirigida hacia la esencia como pretendía Husserl de la filosofía de Marcel y se ha querido reducir a un simplismo, que nunca admitió Marcel - así se expresó Marcel respecto de tesis doctorales reduccionistas presentadas en Italia-, ni admite su obra, según nuestra opinión.

Para nosotros, en el pensamiento del neosocrático, hay una gran densidad metafísica, y, a veces, prodigiosas intuiciones; a pesar de que está expuesto de una forma asistemática.

94 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 25

95 GALLAGHER, K.T., *La filosofía de G. Marcel*, 12-13

96 *Ib.*, 13.

97 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 104

98 SCIACCA, M.F., *La filosofía hoy*, 398.

La metafísica marceliana “es la ciencia del ser, no la ciencia del ser en cuanto ser”<sup>99</sup>. “No basta decir, puntualiza Marcel, que es una metafísica del ser: es una metafísica del somos, por oposición a la metafísica del yo pienso”<sup>100</sup>.

Estas afirmaciones pueden parecer desconcertantes, pero es necesario abordarlas e intentar comprenderlas. De lo contrario, corremos el riesgo de ignorar o negar la vertiente metafísica de la filosofía marceliana.

El pensamiento de G. Marcel, “presentando elementos de fenomenología, existencialismo, idealismo y empirismo, todos unidos en una bienaventuranza simbiótica, se resiste a toda clasificación”<sup>101</sup>.

Respecto a la influencia del idealismo, Marcel nos dice en su *Prólogo autobiográfico*: “en el ámbito filosófico estaba yo profundamente influido por los pensadores germanos. Sobre todo me impresionaban profundamente los herederos espirituales de Kant. Y así, cuando llegó el momento de escribir mi tesis para el diploma en la enseñanza superior, dediqué el trabajo a estudiar el influjo de Schelling en el mundo conceptual de Samuel Taylor Coleridge”<sup>102</sup>.

Marcel reacciona contra Hegel, pero, al propio tiempo, en su lucha contra Hegel, construye la filosofía concreta sin olvidarse de los hegelianos ingleses.

Para nosotros, Marcel tiene grandes deudas, o si se quiere grandes problemas con Hegel. Esta teoría es realmente arriesgada. Lo es, porque Marcel es el pensador de la filosofía concreta, y Hegel del Espíritu Absoluto. Sin embargo, afirmamos que la filosofía concreta marceliana tiene una coherencia hegeliana, y que la categoría de relación es fundamental en los dos.

Es posible que lo que haya conducido a creer que Marcel es superficial-periodista, sea la apariencia de su método. La metodología marceliana de “búsqueda itinerante por aproximaciones sucesivas” es original y para un pensador puede resultar desconcertante. “Je n’ai jamais cessé de me considérer comme ‘étant en route’... C’est l’orientation de ce cheminement qu’il me faut tenter de préciser”<sup>103</sup>. “En mi opinión, nos sigue diciendo Marcel, la palabra búsqueda debería anteponerse también a todos los otros títulos de mis escritos filosóficos. Esta denominación es la que mejor cuadra a mi modo de proceder”<sup>104</sup>.

99 GALLAGHER, K.T., *La filosofía de G. Marcel*, 200

100 MARCEL, G., *El Mistero del Ser*, 187

101 GALLAGHER, K.T., *La filosofía de G. Marcel*, 21

102 MARCEL, G., *Dos discursos y un prólogo autobiográficos*, 8

103 MARCEL, G., *Testament philosophique*, REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 255

104 MARCEL, G., *En busca de la verdad y de la justicia*, 47

Su filosofía está dada en teatro y en conferencias-comunicaciones: “No será la única vez que en el curso de estas lecciones citaré textos tomados de mis obras de teatro, pues en ellas mi pensamiento se encuentra en estado naciente y como en su hontanar original. Espero que más tarde os haré comprender por qué es así, y cómo el modo de expresión dramática se me impuso conjugado con la reflexión propiamente dicha”<sup>105</sup>.

La verdad buscada por múltiples caminos y relaciones, buscada asistemáticamente, buscada hasta en la música, la pintura, la literatura... “Esta música (de Beethoven) sólo pudo brotar en la más profunda soledad, y sin embargo, ahí está para nosotros: no existe antes de darse a sí misma, ella misma es este don, el don inagotable de un alma que, en la misma medida que Shakespeare o Rembrandt –éstos son los únicos nombres que pueden mencionarse en el mismo contexto–, fue capaz de concentrar en sí la totalidad del ser y del destino humano”<sup>106</sup>.

La abstracción, los esquemas, apenas tienen sentido para nuestro autor, y por tanto, la filosofía no puede reducirse a esquemas mentales o a resúmenes de conclusiones a las que se ha llegado. Un producto farmacéutico es el resultado de unas determinadas investigaciones y lo compramos sin preocuparnos de cuál fue el camino seguido para conseguirlo. “Podemos afirmar en principio que en una investigación como la nuestra no caben resultados de este género. Además, entre la búsqueda misma y su acabamiento existe un lazo que no puede romperse sin que el acabamiento pierda toda realidad”<sup>107</sup>.

Entre las obras de Marcel, he dedicado una atención especial a *El Misterio del Ser*, conferencias pronunciadas en la Universidad de Aberdeen en 1949 y 1950. En estas conferencias, como Marcel mismo nos dice, retoma su obra total bajo nuevo ángulo: “... mi tarea, vuelvo a repetirlo, no será exponer un sistema filosófico llamado marcelismo -tal palabra tiene para mí un sonido casi burlesco-, sino más bien retomar mi obra total bajo una nueva luz, mostrando sus articulaciones y señalando sobre todo su orientación general”<sup>108</sup>.

Consideramos *El Misterio del Ser* como una obra central y culminante en el pensamiento de Marcel.

No dudamos, sin embargo, de que ya hay estudios importantes sobre Marcel; entre ellos se podrían mencionar los del Profesor López Quintás,

---

105 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 29

106 MARCEL, G., citado por K.T. GALLAGHER, en Prólogo a *La filosofía de G. Marcel*, 16-17

107 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 17

108 *Ib.*, 252.

también otros confirmados o prologados por el “neosocrático”, como los de Roger Troisfontaines, Charles Moeller, Kenneth T. Gallagher, etc.

Para nosotros tiene una importancia especial el estudio de Kenneth T. Gallagher *La filosofía de Gabriel Marcel*, por descubrir o profundizar algo central en el pensamiento marceliano: La participación. Este autor no solamente hace un inventario de las cuestiones importantes para Marcel, sino que intenta descubrir la conexión –si se quiere, vital, o lógico-vital, o dialéctico-vital– que existe entre esas cuestiones, a la vez que les da un significado coherente. Y todo ello mediante un remitir constante a las obras del autor.

Realmente, si sólo vamos a exponer la doctrina de Marcel, mejor será que lo leamos a él mismo. Nadie puede exponer mejor una doctrina que su propio creador. Un estudio deberá arrojar alguna nueva luz, o algún interrogante sobre lo que estudia. Limitarse a decir lo que Marcel ha dicho –como han hecho algunos autores– nos parece muy puro, pero poco revelador.

Es posible que nuestro trabajo tenga algún punto de confluencia con el de Kenneth T. Gallagher, lo que a veces resulta inevitable, pero en ningún momento hemos intentado imitarlo, sino hacer algo personal.

Otra cuestión muy notable, en Marcel, es que a pesar de su influencia germánica, siempre mantuvo, frente al nazismo, una postura que le honra tanto a él mismo como a su propia filosofía: Siempre se opuso al nazismo y sus crímenes, cosa que no pueden decir todos los intelectuales.

Siempre declaró “con claridad el carácter radicalmente malo de la guerra; y eso en oposición a lo que dieron a entender, sino Hegel y Nietzsche mismos, al menos gran número de sus discípulos”<sup>109</sup>.

“Consideraré la veneración hacia Hitler como puro fanatismo, como culto histérico”<sup>110</sup>.

Es necesario añadir que Marcel siempre se vio turbado por los ‘crímenes de los soviets’ al igual que por los del nazismo.

“El Estado-Moloc de los países totalitarios tiende a conferirse a sí mismo, en una analogía caricaturesca, las prerrogativas divinas. Sólo el hecho esencial falla, y esta diferencia fundamental es el origen de los males que sufre toda sociedad que tiende a negarse a sí misma, colocándose bajo el control de Estado-Moloc”<sup>111</sup>.

La violenta reacción que Marcel ha tenido respecto a la guerra en general, y frente a los sistemas nazi y comunista, en particular, es explicable porque tanto en un sistema como en el otro no se respeta suficientemente la

---

109 MARCEL, G., *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*, 18

110 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 35

111 *Ib.*, 35

libertad y la dignidad de la persona humana (o por lo menos, no siempre la respetaron).

La violencia, ya sea de tipo físico o psíquico, destroza la libertad humana, destruye las posibilidades de intersubjetividad, y crea el ambiente menos propicio, en general, para el nacimiento de valores humanos. Se puede decir que Marcel es partidario del principio de la no violencia, y de la reflexión serena y comprometida.

Respecto a la influencia de la filosofía germánica y en concreto de Hegel, queremos ampliar lo dicho anteriormente a este respecto, en nuestro trabajo, porque a medida que estudiamos más a Marcel, se nos antoja que esta influencia es más importante.

El mismo autor nos da pie para la anterior afirmación. Como ya hemos recordado más arriba, en un famoso pasaje nos decía Marcel: “En el ámbito de la filosofía, estaba yo profundamente influido por los pensadores germanos. Sobre todo me impresionaban profundamente los herederos espirituales de Kant. Y así, cuando llegó la hora de escribir mi tesis para el diploma en la enseñanza superior, dediqué el trabajo a investigar el influjo de Schelling en el mundo conceptual de Samuel Taylor Coleridge”<sup>112</sup>.

Es de notar, al respecto, que Hegel “es suabo, como sus amigos Schelling y Hölderling, con ellos estudia en el Seminario de Tubinga... Desde 1801 enseña en Jena al lado de Schelling, en unión del cual publica el *Kritischer Journal für Philosophie*”<sup>113</sup>.

Por la cercanía entre Schelling y Hegel, bien podemos deducir que si Marcel estaba influenciado por el primero también lo estaría por Hegel.

Charles Moeller lo afirma expresamente: “En 1909, en lo más vivo de su ardor hegeliano, frente a la sorpresa ingenua y casi escandalizada de Jacques Rivère, sostiene en la Sorbona esta tesis sorprendente: ‘Que lo más verdaderamente real pudiera muy bien no ser lo más inmediato, sino, por el contrario, el fruto de una dialéctica, el coronamiento de un edificio del pensamiento’”<sup>114</sup>.

Charles Moeller sigue afirmando que “las construcciones de los grandes alemanes ejercían sobre él un influjo extraordinario y le llenaban de intrepidez idealista”<sup>115</sup>.

La tesis sostenida por Marcel en la Sorbona nos parece de una importancia fundamental si queremos descubrir el ensamblaje de su pensamiento.

---

112 MARCEL, G., *Dos discursos y un prólogo*, 8

113 HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*. Vol. II, 256, 257

114 MARCEL, G., Citado por Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*. vol.IV, 189

115 *Ib.*, 189.

Partiendo de esta frase dicha en la Sorbona nos resulta fácil comprender cómo la “transcendencia no tiene el sentido de sobrepasar, sino de sustituir progresivamente unos tipos de experiencia por otros más puros”. Así al conocer a una persona, si progresivamente entablamos amistad con ella, o nos enamoramos de ella, iremos descubriendo cada vez más cómo es realmente esa persona, y los tipos de experiencia que de ella tengamos serán cada vez más puros o reales. Es así cómo en las relaciones-tú o intersubjetividad descubrimos el verdadero ser de las cosas, dándonos cuenta de que lo más inmediato puede muy bien no ser lo más real, ya que es después de un proceso de relaciones o de reflexión cuando descubrimos el verdadero ser o significado de las cosas.

Se puede afirmar que la filosofía de Gabriel Marcel es una filosofía concreta, y será conveniente profundizar el significado de esta afirmación.

En primer lugar la filosofía de Marcel es una filosofía concreta, porque parte de situaciones, hechos o vivencias concretas, intentando huir siempre de lo abstracto.

En segundo lugar, el pensamiento marceliano se solidifica en una filosofía concreta desde el momento en que “la metafísica no es la ciencia del ser en cuanto tal, sino la ciencia del ser”<sup>116</sup>.

Respecto a la articulación de lo concreto con la reflexión para poder devenir metafísica, el autor tiene una conferencia clarificadora a este respecto; la titula: “Reflexión primaria y reflexión segunda. La referencia existencial”. Es el ya famoso ejemplo del reloj: “Partiré, dice, de ejemplos sencillos para nosotros de cómo la reflexión arraiga en la vida corriente.

Introduzco la mano en el bolsillo para sacar el reloj. Compruebo que no lo encuentro. Ahora bien, debería estar allí. Normalmente mi reloj está en el bolsillo. Experimento un ligero choque. Se ha producido una ruptura en la cadena de mis actos habituales (entre el acto de meter la mano en el bolsillo y de sacar el reloj). La ruptura parece insólita, es un alerta a mi atención, tanto más cuanto que siento apego por mi reloj. Surge la idea de la pérdida de ese precioso objeto, y esta idea es además una inquietud. Pedimos ayuda a la reflexión. Guardémonos, por otra parte, de caer en errores de una psicología superada que aislaba las facultades entre sí. Es claro, en el ejemplo elegido y en otros análogos, que la reflexión no es distinta a la atención misma en tanto se despliega en relación a esa ruptura. Reflexionar es preguntarme cómo ha podido producirse la ruptura. Pero no cabe aquí un pensamiento abstracto que, como tal, no podría llevarnos a ningún resultado; ... si llego a

---

116 GALLAGHER, K.T., *La Filosofía de G. Marcel*, 200.

acordarme que hace un momento lo dejé encima de una mesa, iré a ver si continúa en ese lugar. En efecto, lo encuentro. La reflexión ha cumplido su tarea, el problema está resuelto... La reflexión se ejerce únicamente a propósito de lo que vale la pena. Por otra parte, notemos que se trata de un acto personal; ninguna otra persona podía estar en mi lugar. La reflexión se articula con algo vivido, y es muy importante conocer la naturaleza de esa articulación. Surge la comparación siguiente: Un viajero que andaba a pie a orilla de un río cuyo puente había sido arrasado por la inundación, no tiene más recurso que llamar a alguien para que lo haga pasar. Ese sería el oficio de la reflexión en el ejemplo anterior”<sup>117</sup>.

Todo esto lo podríamos transportar igualmente al campo de nuestra vida interior.

Si consideramos las relación entre reflexión y vida y reflexión y experiencia, llegaremos a parecidas conclusiones.

“No puede considerarse, nos dice Marcel, que la reflexión se oponga a la vida. Por el contrario, me parece esencial comprender que ella misma es también vida, que es un cierto modo de vida, o más profundamente, una forma mediante la cual la vida pasa de un nivel a otro”<sup>118</sup>.

Respecto a las relaciones entre reflexión y experiencia. Añade Marcel: “Si me imagino la experiencia como un registro pasivo de todas las impresiones, no puedo comprender cómo puede agregársele la reflexión. Por el contrario, si la consideramos en su complejidad, en lo que tiene de activo y aún de dialéctico, comprendemos que no puede dejar de convertirse en reflexión y que tenemos el derecho de decir que es más reflexiva en cuanto es más plenamente experiencia.

Pero es necesario avanzar un poco más y comprender que la reflexión misma puede presentarse en diferentes niveles: hay una reflexión primaria y otra que llamaré segunda: Esta última estuvo muchas veces presente en el curso de estas lecciones y me atrevo a creer que aparecerá cada vez más como un instrumento por excelencia del pensamiento filosófico. Mientras la reflexión primaria tiende a disolver la unidad que se presenta, la reflexión segunda es esencialmente recuperadora, es la que reconquista”<sup>119</sup>.

Ya hemos dicho que a Marcel le gusta exponer su pensamiento en conferencias-comunicaciones. Conferencias, no en sentido clásico, sino conferencias en las que el autor reflexiona intentando ser idéntico a sí mismo, e ir profundizando las realidades concretas e inmediatas.

---

117 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 74-75

118 *Ib.*, 78

119 *Ib.*, 78-79

Otra de las formas de comunicación más estimada por nuestro filósofo, como ya hemos apuntado, es el teatro. No hace falta esforzarse para encontrar frases de Marcel en las que se aprecia la importancia que para él tiene el teatro dentro de su pensamiento. Veamos algunas: "... al expresarme así, creo que os ayudo a que comprendáis mejor lo que vengo diciendo desde hace diez años, que en el conjunto de mis obras, el teatro ocupa el primer lugar y no la filosofía" <sup>120</sup>.

"Un autor dramático no debe exponer una idea general. Todo sucede entre personas concretas y sus relaciones" <sup>121</sup>.

Con estas dos últimas citas, creo que podemos arrojar un poco de luz sobre la cuestión del teatro marceliano. Primero, oímos confesar a Marcel la importancia de su teatro dentro de sus obras; y en la segunda cita, tenemos una explicación de porqué sucede así: a nuestro autor no le gustan las abstracciones, las cosas muy generales. Le gustan las cosas concretas y los seres dentro de una situación, por eso su filosofía es concreta, y también por eso las personas cobran sentido dentro de una situación interpersonal o dentro de una determinada situación.

"A mi ver, la función esencial de este arte (el teatro) consiste en llevar a escena seres que sean, si puede decirse así, salvados a cualquier precio. Sólo que esos seres no pueden ser evocados más que en situaciones concretas, precisas, que les den la posibilidad de manifestar lo que son, y hasta a veces mostrar su realidad más íntima. Pero el dramaturgo, no lo es en profundidad si no logra poner en claro el carácter esencialmente misterioso y esa cierta forma indescifrable de los actos de los hombres. Me parece que sólo bajo esta condición nos podemos reconocer fraternalmente en los personajes que se nos presentan" <sup>122</sup>.

Así pues, el teatro se encuentra en el punto más puro de la búsqueda: concebir unos personajes, ponerles en unas determinadas circunstancias y dejarlos que libremente busquen sus propias soluciones, su propio sentido de la vida, su propia profundidad esencialmente misteriosa.

Se ha denominado el teatro de Marcel como 'teatro de comunión'. La comunión es un grado de participación en el ser, y sólo se puede dar si tratamos a los demás como personas, si los dejamos expresarse con libertad y establecemos intersubjetividad con ellos. Pues bien, el teatro de Gabriel Marcel es un teatro de comunión, porque cumple estas características. Los personajes son capaces de hacernos establecer una cierta intersubjetividad

---

120 MARCEL, G., *En busca de la verdad y de la justicia*, 22

121 *Ib.*, 31

122 MARCEL, G., "Prólogo" al teatro, 8

con ellos. Con Pascual en *Roma ya no está en Roma*, vivimos la ambigüedad de la existencia humana. Pascual actúa con la mejor buena fe, pero no sabe si debe actuar con la ‘resistencia’ o con la ‘colaboración’. Con Claudio Lemoyne, en *Un hombre de Dios*, –una de las obras culminantes de Marcel– vivimos el misterio de las relaciones interpersonales. Vemos al hombre actuando dentro del misterio, revelándonos la angustia de la existencia humana, y como los demás tienen la clave de nuestra propia existencia, pueden hacer que nos sumerjamos en el misterio ontológico, o pueden destruir la intersubjetividad, con lo cual destruyen el acceso al misterio. Se hace patente cómo nuestra salvación está en los otros, así como para Sartre en los otros está nuestro infierno (Sartre, *A puerta cerrada*).

El teatro de nuestro autor tiene poder para producir en nosotros una cierta catarsis, como la hacía la tragedia griega. El que lo haga o no dependerá de nuestra libertad, ya que lo ontológico es una afirmación (o verdad) propuesta a mi libertad.

“Mi teatro constituye, sin ningún género de dudas, el aspecto más inquietante de mi obra. Pero si mi obra sólo presentase ese aspecto, me parecería profundamente sospechosa. Creo que nunca había dicho esto con tanta claridad, y me parece que en este momento acabo de entregarles a ustedes la llave de la cual nunca prescindirán impunemente aquellos que quieran estudiar sin prejuicios incluso mi pensamiento filosófico”<sup>123</sup>.

*c.-Intersubjetividad, fidelidad y participación:*

“La palabra ‘Misterio’, nos dice Moeller, aparece por primera vez en la terminología marceliana, en la obra *L’Iconoclaste* (1919)”<sup>124</sup>. Desde este momento, el misterio será algo central dentro de la obra de Marcel. Existe, sin embargo cierta evolución o reprofundización del contenido de la palabra misterio, lo mismo que de la palabra participación. Digamos que, sin ser contradictorio, entre lo que dice ahora y lo que va a decir dentro de veinte años, sí hay una precisión o enriquecimiento evolutivo de la palabra o contenido del misterio.

El 18 de Enero del mismo año 1919, Marcel nos dice en la primera parte del *Diario Metafísico*: es que hay un valor propio del misterio. Y esto se une con todo un orden de ideas que me parece esencial. El hecho de ser conocido no cambia la naturaleza de una cosa, pero transforma su valor; le confiere una significación renovada.

<sup>123</sup> MARCEL, G., *En busca de la verdad y de la justicia*, 32

<sup>124</sup> MOELLER, Ch., *Literatura del s.XX y cristianismo*, vol. IV, 254.

“Puede que en otro plan ocurra lo mismo con el misterio... Hay ciertas relaciones superiores que sólo se definen y dilucidan mediante la comunión en el misterio”<sup>125</sup>.

Ya de entrada diremos que misterio no es lo mismo que lo ignorado: “no hay 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 esta precisamente la diferencia entre lo misterioso y lo ignorado”<sup>126</sup>.

Estamos viviendo en un mundo en el que lo misterioso forma parte de él, porque constituye su misma esencia: “Un mundo del cual se excluyera lo misterioso y un mundo en que todo lo que tuviera la potencia de comunicarse se comunicara directamente, espontáneamente, ese mundo seguramente no es el nuestro”<sup>127</sup>.

Lo que está en la esfera del ser tiene más valor que lo que está en la esfera del tener. Lo que está en la esfera del ser, es misterioso.”Hay, pues, una relación íntima entre las ideas de misterio y de valor. No es misterioso sino lo susceptible de interesar, de presentar un valor para mí”<sup>128</sup>.

Ya en 1919 Marcel hace una afirmación muy importante respecto del contenido del misterio, y esta frase es corregida, en cierto modo, en 1925: “por consiguiente no hay misterio posible sino en el orden del tú(1919)”; “no estoy absolutamente seguro del valor de este razonamiento (1925)”<sup>129</sup>.

Estas últimas citas insinúan que Marcel había encontrado muy tempranamente el contenido fundamental del misterio, pero que este contenido se estaba aún afianzando. Puede que esto parezca contradictorio, pero ya sabemos el importante papel que la ambigüedad tiene en la filosofía marceliana. La ambigüedad es una parte, una nota característica del misterio. Se encuentra a lo largo de toda la obra del neosocrático.

Veamos rápidamente un ejemplo: “Este diario (*Diario Metafísico*) comprende dos partes bien distintas: la primera fue redactada durante los meses anteriores a la guerra; aunque toda ella está orientada a la dialéctica o más exactamente, contra toda doctrina que pretenda dar cuenta de la realidad mediante procesos dialécticos, ella misma está marcada con la impronta de la doctrina que se propone combatir”<sup>130</sup>.

---

125 MARCEL, G., *Diario Metafísico*, 163

126 Ib., 163

127 Ib., 164

128 Ib., 164

129 Ib., 165

130 MARCEL, G., *Introducción al Diario Metafísico*, 7.

Por esta razón, abogamos a favor de una influencia hegeliana en el pensamiento de Marcel, aunque Marcel construye su sistema 'frente a Hegel'.

"Por su misma esencia, el objeto excluye todo misterio"<sup>131</sup>. Cuando tratamos una persona como objeto, es imposible que pueda haber intersubjetividad o relaciones-tú, por eso es imposible que se produzca la atmósfera del misterio.

El contenido del término 'misterio' es bastante reprofundizado en la segunda parte del *Diario Metafísico* titulado también *Etre et avoir*. Así mismo es estudiado en *El misterio del ser y Homo viator, Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*. Y en general en todos sus escritos.

Para entender el significado del misterio es conveniente contrastarlo con el significado del problema. El misterio se orienta en la línea del ser, del sujeto, del tú. El problema se inscribe en la línea del objeto, del tener, de lo puramente racional.

Lenz plantea así la cuestión: "No se puede considerar la realidad desde fuera, como un cuadro, el conocimiento sólo es asequible en el interior de una realidad. Con esta distinción de dentro y fuera, llegamos a una 'distinción central' en la filosofía marceliana: la distinción entre problema y misterio"<sup>132</sup>.

Marcel se expresa de esta forma: "Une problème est quelque chose qu'on rencontre, que barre la route, il est tout entier devant moi. Au contraire le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi. C'est comme si dans cette zone la distinction de l'en moi et du devant moi perdait sa signification"<sup>133</sup>. "Un problema puede resolverse con una técnica apropiada, un misterio es algo reconocido o a reconocer, también puede ser desconocido o activamente negado"<sup>134</sup>.

Por eso mismo, el misterio y el ser mismo son afirmaciones hechas a mi libertad, y yo las puedo admitir o rechazar. "Aceptar el misterio ontológico es consentimiento al ser"<sup>135</sup>.

"L'expression mystère de l'être, mystère ontologique par opposition au problème de l'être, au problème ontologique m'est venus brusquement ces jours-ci. Elle m'a illuminé... coincidence du mystérieux et de l'ontologique"<sup>136</sup>.

Lo misterioso coincide con lo ontológico. Esta es la concepción del ser y de la existencia de G. Marcel. Una concepción discutible, como todas las concepciones, pero profunda.

131 MARCEL, G., *Diario Metafísico*, 164.

132 LENZ, J., *El moderno existencialismo alemán y francés*, 211.

133 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*, 124-125.

134 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 172.

135 SCIACCA, M.F., *La filosofía hoy*, 396.

136 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*, 124-125.

De todas formas, comprender el concepto de misterio es necesario para que luego podamos entender el sentido del ser, ya que por ser el ser misterioso, es por lo que es inagotable, inexhaustible: “L’être comme principe d’inexhaustibilité”<sup>137</sup>.

Existe un tipo de misterio que el autor llama ‘el misterio familiar’. Marcel mismo nos explica en *Homo viator* el sentido de esta expresión: “pero, sobre todo me parece que la familia pertenece a un orden de realidades, diría mejor de presencias, que no pueden dar lugar a problemas, sino en la medida en que se desconoce no tanto su carácter propio, cuanto la forma en que, como seres humanos, estamos comprometidos en ella”<sup>138</sup>.

En realidad, las relaciones entre la familia deberán ser y ordinariamente son relaciones-tú o intersubjetivas; por tanto, en la familia existe el clima propicio para el misterio. Ordinariamente dentro de la familia a nadie se le trata como un objeto, priman las relaciones amorosas, y prima tanto el misterio, que por producirse con unas determinadas características de amor, Marcel, le llama ‘Misterio familiar’.

Si antes he considerado el misterio como un círculo, de ninguna forma quiero entender con ello una cosa cerrada y aislada. Los misterios se articulan unos con otros, están abiertos a la intersubjetividad, envuelven determinado tipo de relaciones y de estilo de vida, de manera de ser, y son también una atmósfera, un clima que se respira, y que es tan necesario como la propia respiración física.

En esta dirección piensa Kenneth T. Gallagher: “... no toda realidad puede ser el blanco de una investigación meramente problemática. Cuando me enfrento con algo que encierra al yo, nunca puedo esperar mantener contacto con su auténtica naturaleza si lo trato como si no involucra al yo. El supremo ejemplo de esto es el misterio del ser. Quizá cabrá decir que todo ejemplo de un misterio es sólo un caso particular del misterio del ser. Yo soy un misterio para mí mismo en tanto en cuanto soy: todas las cosas son misteriosas en tanto en cuanto son. Hemos visto que en toda pregunta referente al ser es de gran importancia el status ontológico del que pregunta”<sup>139</sup>.

Respecto a la presencia, y de manera especial la presencia como misterio, Marcel tiene una visión muy original; “Quizás la vía más directa para llegar a representarse el misterio, consiste en mostrar la diferencia de tono espiritual que separa el objeto de la presencia. Aquí, como siempre, conviene partir de ciertas experiencias sencillas e inéditas, pero que hasta nuestra

---

137 Ib., 126-127

138 MARCEL, G., *Homo viator*. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza, 75.

139 GALLAGHER, K. T., *La filosofía de G. Marcel*, 72-73.

época los filósofos han tendido a descuidar. Podemos sentir con mucha intensidad, por ejemplo, que alguien actúa en la misma habitación -muy cerca de nosotros- alguien a quien vemos, oímos y podemos tocar, no está, sin embargo, presente; está infinitamente más lejos de nosotros que un ser amado a millares de leguas o que inclusive no pertenece más a este mundo”<sup>140</sup>.

Realmente, no se puede decir que yo no me pueda comunicar con una persona que tenga en mi habitación, le veo, le oigo, e incluso esto no quiere decir que tenga una verdadera comunicación con él, ni que él tenga presencia en el sentido marceliano para mí. Existe entre nosotros una comunicación material, pero solamente material, algo así como la que existe entre una emisora y un aparato de radio: “sin embargo, falta el elemento esencial. Podría decirse que es una comunicación sin comunión, y que por eso, es una comunicación irreal”<sup>141</sup>.

Si no existe comunión entre las dos personas no hay presencia. El otro oye mis palabras, pero no me oye a mí mismo; incluso me puedo dar cuenta de que mis palabras caen en el vacío, o que las contestaciones son poco comprensibles para mí. “Por un fenómeno singular, el otro se interpone entre mi propia realidad y yo me vuelvo extraño a mí mismo; no soy yo mismo cuanto estoy con él”<sup>142</sup>.

Pero si existe comunión entre dos personas, entonces se da presencia, y esa presencia nos enriquece porque nos mete en el mundo de las relaciones interpersonales del misterio y del ser: “Pero, por un fenómeno inverso, puede ocurrir que el otro, cuando lo siento presente, en cierto modo me renueve interiormente; esta presencia es entonces reveladora, es decir, me hace ser plenamente lo que yo no sería sin ella”<sup>143</sup>.

La presencia, por el hecho mismo de participar en el misterio, es, en cierto modo, incalificable y difícil de traducir a un lenguaje discursivo: “La verdad es que el objeto está ligado a un conjunto de técnicas enseñables y por consecuencia transferibles. Justamente no ocurre lo mismo cuando se trata de la presencia”<sup>144</sup>. A nadie podemos enseñar a hacerse presente, actuaríamos entonces como magos no como filósofos o personas.

“Aunque en realidad no puede identificarse pura y simplemente el encanto y la presencia, aparece sin duda como uno de los modos según los

---

140 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 166-167

141 *Ib.*, 167

142 *Ib.*, 167

143 *Ib.*, 167

144 *Ib.*, 167

cuales la presencia se manifiesta. Se manifiesta para tal o cual persona en cierta intimidad no para cualquiera en una reunión pública. Eso es justamente lo que hace resaltar el carácter no objetivo de la presencia”<sup>145</sup>.

No objetivo no quiere decir sólomente subjetivo, si no más bien intersubjetivo.

“Pero desde ahora vemos que todos los desarrollos anteriores desobedecen en una interpretación que la presenta (a la presencia) como misterio y no como un simple hecho objetivo”<sup>146</sup>.

La primera presencia y la presencia más misteriosa es la de mi propio cuerpo, yo como ser encarnado. “Yo soy un ser a quien su ser mismo aparece como misterio”<sup>147</sup>.

“Le problème des rapports de l’âme et du corps est plus qu’un problème”<sup>148</sup>.

Cuando me considero como teniendo comunicaciones (no comuniones) con diversos objetos, que son distintos de mi, considero en cierto modo, mi cuerpo como interpuesto mejor para recibir comunicaciones y para emitirlas. Pero esta interpretación tan simplista tiene muchas pegas.

“Ahora bien si me adhiero a la representación puramente instrumentalista de lo que yo denomino mi cuerpo, tropezaré con obstáculos más serios aún. Observamos en primer lugar que la expresión: ‘yo me sirvo de mi cuerpo’ deja subsistir un margen hartamente extenso entre ella y la experiencia confusa y rica que ella pretende traducir. En la conciencia que yo tengo de mi cuerpo, hay algo que esa relación no indica; de ahí esta protesta casi imposible de reprimir: ‘yo no me sirvo de mi cuerpo, yo soy mi cuerpo’”<sup>149</sup>.

Mi cuerpo no es algo exterior a mí. Nuestro cuerpo no se sirve de nuestro cuerpo, nuestro cuerpo es el que actúa directamente. Nuestro cuerpo es la primera presencia para nosotros, y por tanto el primer misterio.

Cuando una persona está metida en una situación que no puede resolver, con unos determinados datos, esa persona puede llegar a caer en la angustia, por eso “la posibilidad de suicidio es (para él –Marcel–) el punto de arranque de toda metafísica auténtica”<sup>150</sup>.

Las situaciones límite de angustia, muerte, suicidio, desesperación y traición ocupan en Marcel un espacio sorprendentemente amplio; y es que tales situaciones representan justamente el punto en que el pensamiento

145 Ib., 160

146 Ib., 171

147 MARCEL, G., *Diario Metafísico*, 267

148 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*, 138

149 MARCEL, G., “Existencia y objetividad”, artículo publicado como apéndice a *Diario Metafísico*, 322

150 BOCHENSKI, I. M., *La filosofía actual*, 201.

penetrando en un “De profundis”, se abre a la auténtica trascendencia, y se eleva desde la indiferencia negativa, hasta la invocación del tú absoluto”<sup>151</sup>.

La ambigüedad está fundada en la estructura misma del ser humano. Entonces, en la medida en que profundizamos en el conocimiento del ser humano encontramos la cruda realidad de la ambigüedad y de la angustia. Y no es precisamente que Marcel sea pesimista, más bien creemos que es realista. El misterio que nos abre a las relaciones interpersonales, nos abre por lo mismo el conocimiento de la grandeza y también del sufrimiento de los hombres. En este mundo, que parece ‘estropeado’, nuestro autor considera como factible la posibilidad de la desesperación. Si nos libramos del suicidio es en cuanto nos abrimos a los misterios particulares, y mediante estos, al Misterio Total: “... como caminantes, como peregrinos, en un camino difícil y sembrado de obstáculos. Tenemos la esperanza de ver brillar un día esa luz eterna que no ha dejado de alumbrarnos desde que estamos en el mundo, esa luz, sin la cual, podemos estar seguros, jamás nos hubiéramos puesto en camino”<sup>152</sup>.

Hemos hablado de que para Marcel la categoría de relación es fundamental. Esta relación no sólo se establece entre sujeto y objeto, o mejor dicho: el objeto en cuanto puro objeto no agota la potencialidad (o intencionalidad) de esta relación. La relación puede transformar un objeto en un no-objeto. La relación puede transformar un objeto en un sujeto, es decir, en un tú (persona tratada con la dignidad de una persona).

Pero, no sólo es necesario que se den relaciones entre dos personas, sino que es preciso que entre estas dos personas se dé una presencia. Que exista una comunión entre esas dos personas, produciéndose, por tanto la atmósfera de misterio. Solo si se ofrecen estas condiciones tendremos relaciones-tú o intersubjetividad.

Cuando se han producido presencias, tenemos ya el camino preparado para la aparición de la fidelidad, ya que la fidelidad es la “activa perpetuación de la presencia” como Marcel dice en *Philosophie de l'existence*.

Copleston se expresa así: “En el plano de la intersubjetividad, me percauto conscientemente de mi participación en el Ser y me lo apropio en el nivel de la comunicación y comunión personales.

En este nivel de la intersubjetividad, mi exigencia del Ser queda satisfecha en parte. En comunión con otro y en la fidelidad hacia otro, trasciende la relación del ‘tener’(un objeto) y me encuentro en la esfera del Ser. El otro

---

151 LENZ, J., *El moderno existencialismo*, 236.

152 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 319.

está presente en mí, no necesariamente en el sentido espacial o temporal y ambos participamos en el Ser, apropiándonos esta participación en una actividad como la de amar <sup>153</sup>.

Nuestras relaciones interpersonales son tan importantes que yo sólo me convierto en persona gracias a la autotranscendencia y a la trascendencia en cuanto tal, gracias a la real y consciente comunión con otras personas, y en último término con Dios.

Deberíamos esclarecer el significado de trascendencia. “No, sólo transcendente no puede querer decir, afirma Marcel mismo, transcendente a la experiencia, sino que por el contrario debe de haber una ‘experiencia de lo transcendente’ en cuanto tal, y la palabra (trascendencia) sólo tiene sentido en estas condiciones” <sup>154</sup>.

“Me pregunto si la exigencia de trascendencia no coincide en el fondo con la aspiración hacia un modo de experiencia cada vez más puro... porque una experiencia puede estar saturada de prejuicios que la obstruyen, y estos no le permiten ser plenamente experiencia” <sup>155</sup>.

La experiencia de trascendencia no significa en ningún caso superar la experiencia misma, sino reprofundizar sobre las experiencias.”Porque más allá de la experiencia no hay nada que se deje, no digo pensar, ni siquiera presentir” <sup>156</sup>.

La experiencia aparece ligada a la presencia de algo en mí y para mí, y se interpreta como el acto de replegarse -profundización interna- sobre ese algo <sup>157</sup>.

Entonces debe quedar claro que “trascendencia consiste en sustituir algunos modos de experiencia por otros” <sup>158</sup>.

La expresión “sustituir algunos modos de experiencia por otros” se puede iluminar con un ejemplo que pone Marcel mismo: “pensemos, nos dice, en la transformación interior que puede producirse en el interior de una relación personal. Por ejemplo un marido que comenzó por considerar a su mujer en relación a sí mismo, a los goces sensuales que podía darle, o simplemente a los servicios que le prestaba como criada sin sueldo. Supongamos que llegue a descubrir que esta mujer tiene una realidad y un valor propios y que insensiblemente comience a tratarla como existente en sí: llegará a ser

---

153 COPLESTON, F., *La filosofía contemporánea*, 161.

154 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 48.

155 *Ib.*, 56.

156 *Ib.*, 50.

157 *Ib.*, 43.

158 *Ib.*, 43.

capaz de sacrificar por ella un gusto o un proyecto que antes parecía tener una importancia incondicionada. Estamos ante un cambio que ilustra directamente la cuestión. Este cambio afecta al centro; digamos más bien que el pensamiento sustituye un centro por otro”<sup>159</sup>.

Por las relaciones-tú y las fidelidades transcendemos los tús particulares hasta llegar al Tú absoluto; transcendemos la región del ‘haber’(tener) para llegar a la del ‘ser’. Caminamos con los seres tú -trascendencia- hasta el Ser, “meta última del itinerario existencial”<sup>160</sup>.

“El ser como lugar de la fidelidad”. En cierto momento, esta fórmula adquiere un relieve extraordinario en la conciencia de Marcel como irresistiblemente sugestiva, como si la verdad en ella contenida fuera la fuente de la que brotan y a la que vuelven las percepciones de su pensamiento. Y con razón, porque su prolongada meditación sobre las implicaciones ontológicas de la fidelidad servirán fácilmente como paradigmas del método filosófico de Marcel. “Siguiéndola, llegamos gradualmente a comprender cómo un descenso a la intersubjetividad es simultáneamente un ascenso a la trascendencia”<sup>161</sup>.

Como la fidelidad es “una presencia continuada”, y la presencia sólo se produce en la esfera del ser, es patente que la “fidelidad se asienta en el ser”, por eso puede ser fidelidad, y por eso puede ser duradera, e incluso indestructible.

Es necesario preguntarse qué es la fidelidad y qué condiciones son necesarias para que exista un ser capaz de fidelidad.

Ya hemos contestado en parte a esta pregunta pero está bien precisar que la fidelidad no es lo mismo que la obediencia: “Hasta llegaré a creer que la obediencia como tal se dirige al jefe en cuanto jefe, es decir, a la función (algo objetivo) y no al jefe en tanto hombre, en cuanto él es tal o tal otro; desde el momento en que interviene la cualidad humana del jefe (persona), la fidelidad hace su aparición”<sup>162</sup>.

Se puede partir de un sencillo ejemplo, que Marcel expone en *Etre et avoir* y repetirá luego en *El Misterio del Ser*: Imaginemos que he visitado a un amigo que está en el hospital. Su vida se acerca al fin; él lo sabe y sabe también que yo estoy enterado de ello. Ante el terror que se acerca cada día más, en presencia de su soledad y su conmovedor esfuerzo por tener valor, todo mi ser se inunda de compasión con una necesidad de estar a su lado a toda costa. Prometí con fidelidad volver a verle cuanto antes. Cuando hice

---

159 Ib., 50

160 SCIACCA, M.F., *La filosofía hoy*, 404

161 GALLAGHER, K.T., *La filosofía de G. Marcel*, 126

162 MARCEL, G., *Homo viator*, 138

esta promesa, mi sentimiento era completamente sincero. Pero han pasado ya algunos días y lo que yo sentí en aquella ocasión es sólo un recurso. Me digo que debo ir a verlo, que él merece mi compasión, que debo sentir como entonces. Mediante una concienzuda reflexión, puedo suscitar una especie de facsímil de la compasión que sentía cuando lo ví, pero su digna falsedad me repugna. La cuestión es si estoy obligado por la promesa que hice y, si estoy obligado, por qué sucede así. ¿Por qué una experiencia, una momentánea experiencia emocional del pasado ha de ejercer dominio sobre el presente?. Parecería como una hipocresía manifestarme como lo que yo no soy ahora. ¿Que virtud puede haber en esta sinceridad?. Volvamos al momento en que hice la promesa para que podamos comprender la dificultad en toda su fuerza. Yo prometo volver a causa de la emoción, pero no puedo obligarme a sentirme esa emoción mañana y parece claro que no puedo obligarme a actuar según una emoción que no siento. Para no comprometerme, mi promesa debe de contener una condición: “Si no cambian mis sentimientos”.

La fidelidad es creadora porque en cada momento está creando los sentimientos que la hacen perdurar. Si yo no quiero en cada momento a mi mujer, no contribuyo a crear el ambiente para que perdure mi fidelidad. La fidelidad es más auténtica en la medida en que tiene más poder creador.

“Yo no doy un yo que ya tengo, sino un yo que adquiero dándole. Mediante la fidelidad trasciendo mi devenir y alcanzo mi ser. Pero el ser que alcanzo no es un ser que estaba ya ahí: sólo está ahí en la medida en que yo lo alcanzo. Es decir, el ser, que revela fidelidad, crea. Cuando Marcel dijo ‘Fidelidad creadora’ no ha perdido las riendas de su lenguaje. Quiere decir eso literalmente. La fidelidad crea el yo, el yo como no-objeto”<sup>163</sup>.

La fidelidad es también distinta de la constancia. Una persona constante actúa según la forma que yo espero que actuará, incluso su conducta será irreprochable. Pero esa persona puede no tener intersubjetividad conmigo, me puede hacer esto como un favor que yo le agradeceré o actúa así prescindiendo de lo que yo le diga. Lo que ocurre es que existe una relación entre él y su persona, no entre mi persona y la suya. Falta la intersubjetividad y la presencia para que se produzca la fidelidad.

“Ahora viene a primer plano el papel metafísico de la fidelidad. Este papel es doble. La fidelidad es doble. La fidelidad revela la unicidad de mi propio modo de existencia y revela la verdadera cara del ser. ¿Qué condiciones se requieren para que exista un ser capaz de fidelidad?. Sólo que tal ser trascienda la condición de una cosa determinada. El ser que es fiel es tam-

---

163 GALLAGHER, K. T., *La filosofía de G. Marcel*, 126.

bién un ser que puede traicionar. El reino de la fidelidad es el reino de la libertad. El ser que existe mediante la fidelidad es un descubrimiento creador y no un hecho automático”<sup>164</sup>.

A su vez, la esperanza es el misterio de los misterios, ya que justifica los misterios y da sentido al tú en la obscuridad, en la apertura y en el misterio.

“El misterio nos sumerge en el mundo del tú”<sup>165</sup>. Y es el Tú el que nos da la esperanza aún por encima de la muerte porque abrirse al tú para establecer presencia es amarlo y “amar es decir al otro: Tú no morirás”<sup>166</sup>. Cuando uno ama a otro se asienta en fidelidad, le será fiel a pesar de todo, y sabe que él no desaparecerá totalmente. Así pues, el misterio, la fidelidad y el ser son el asiento de la esperanza y la esperanza es voto, profecía, acto de fe.

“Marcel considera su tesis de la esperanza como la más importante de su obra; con ella se separa radicalmente de Sartre y de Heidegger, y a lo que parece de Jaspers”<sup>167</sup>.

El neosocrático se pregunta a qué se refiere la esperanza: ¿a una solución terrena de nuestras dificultades, o por el contrario, a un proceso que se desarrolla en lo invisible y que sólo se iniciaría después de la muerte?<sup>168</sup>

El mismo se contesta: “en el primer caso, la esperanza se expondría a sufrir un cruel desmentido; en el segundo desembocaría en lo inverificable”<sup>169</sup>.

“Me parece, dice, que hay que responder en este sentido (esta forma): esperar no es esencialmente esperar que...”<sup>170</sup>.

“La esperanza, explica Marcel, se emparenta con la vida, no en sus manifestaciones, sino en su esencia, que es quizás cierta perennidad”<sup>171</sup>.

Bochenski se expresa con profundidad respecto de la esperanza: “En el dentro de las relaciones-tú se halla la realidad más alta, más libre, en la cual la fidelidad se verá a sí misma en la libertad; pero más fundamental que la fidelidad, es la esperanza. La esperanza posee un peso ontológico: muestra que el triunfo de la muerte en el mundo no es más que aparente y nada último”<sup>172</sup>.

¿No puede ser la esperanza una quimera, un simple deseo, o una autosugestión?. ¿Por qué ha de ser una seguridad profética? La esperanza no sería una autosugestión: “la autosugestión consiste, en suma, en crispase sobre

164 Ib., 132.

165 MOELLER Ch., *Literatura del s. XX y cristianismo*, 258.

166 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 293.

167 BOCHENSKI, I.M., *La filosofía actual*, 202.

168 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 299.

169 Ib., 300.

170 Ib., 300.

171 Ib., 301.

172 BOCHENSKI, I.M., *La filosofía actual*, 202.

una representación, casi puede concebírsela como una contracción psíquica. La esperanza por el contrario, tiene caracteres de un aflojamiento, supone un tiempo abierto, por oposición al tiempo cerrado del alma contraída”<sup>173</sup>.

“La seguridad profética de la esperanza” podría formularse como sigue: “cualesquiera sean los cambios que sobrevengan a lo que tengo ante mis ojos, tú y yo permaneceremos juntos, habiendo sobrevenido ese acontecimiento, que pertenece al orden del accidente, no puedo tornar caduca la promesa de eternidad incluida en nuestro amor”<sup>174</sup>.

En *El Emisario*, Antonio nos dice: “He descubierto una cosa después de la muerte de mis padres, y es que lo que llamamos sobrevivir, es en realidad subvivir y aquellos a quien no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos, son como una bóveda palpitante invisible, pero presentida y hasta palpable, bajo la cual avanzamos siempre más inclinados, más desarraigados de nosotros mismos, hasta el momento en que todo se sumerge en el amor”<sup>175</sup>.

Con nuestros seres queridos establecemos una relación que va más allá de la muerte, tenemos con ellos cierta comunión, cierta ‘polaridad invisible’. “Iba yo a cumplir cuatro años, nos dice Marcel, cuando la perdí (se refiere a su madre). Independientemente de las pocas imágenes precisas que he podido conservar de ella, siempre la he tenido presente; de una manera misteriosa, ha estado siempre conmigo... esta polaridad secreta de lo visible y de la invisibilidad ha ejercido sobre mi pensamiento y mucho más allá de mi pensamiento expresado, sobre mi ser mismo, un influjo oculto que ha superado infinitamente todos los influjos de que mis escritos presentan huellas discernibles”<sup>176</sup>.

ANTONIO NATAL ALVAREZ  
*Catedrático I.N.B. León*

---

173 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 295.

174 *Ib.*, 294.

175 MARCEL, G., *El Emisario*, 216.

176 MOELLER, Ch., *Literatura del s. XX y cristianismo*, 188.